

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Angelica de Britto Pereira Pizarro

**Hábito, Memória e Acontecimento:
o problema do tempo em Deleuze**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Déborah Danowski

Rio de Janeiro
Setembro de 2012



Angelica de Britto Pereira Pizarro

**Hábito, Memória e Acontecimento: o problema do tempo
em Deleuze**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profa. Déborah Danowski

Orientadora

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Profa. Vera Cristina de Andrade Bueno

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Auterives Maciel Junior

PUC-Rio

Profa. Débora Cristina Morato Pinto

Universidade Federal de São Carlos - UFSCar

Prof. Ovídio de Abreu Filho

Universidade Federal Fluminense - UFF

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 10 de setembro de 2012

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da autora, da orientadora e da universidade.

Angelica de Britto Pereira Pizarro

Graduou-se em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 1989. Coursou Pós-graduação “latu-sensu” em Filosofia Contemporânea pelo CCE/PUC-Rio, em 1996, cujo trabalho de conclusão foi orientado pelo Prof. James Arêas. Como bolsista do CNPq, obteve o grau de Mestre pelo Departamento de Filosofia da PUC-Rio, sob a orientação do Prof. Paulo César Duque Estrada, em 2001. Desenvolveu esta tese, como bolsista da Capes, sob a orientação da Profa. Déborah Danowski. Sua principal área de pesquisa é História da Filosofia.

Ficha Catalográfica

Pizarro, Angelica de Britto Pereira

Hábito, memória e acontecimento: o problema do tempo em Deleuze / Angelica de Britto Pereira Pizarro; orientador: Déborah Danowski. – 2012.

191 f. : il. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2012.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Tempo. 3. Subjetividade. 4. Memória. 5. A Repetição do Futuro. 6. Acontecimento. 7. Singularidades. 8. Deleuze. I. Danowski, Déborah. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Aos meus pais
por uma vida inteira de dedicação.

Aos meus irmãos e sobrinhos
pelo apoio e incentivo permanentes.

Agradecimentos

Às instituições que me concederam os recursos materiais e acadêmicos que foram imprescindíveis à realização desta tese:

- Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro;
- Departamento de Filosofia da PUC-Rio;
- Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Capes.

Aos professores que participaram da Comissão examinadora:

Professora Déborah Danowski, minha orientadora, pela confiança que depositou em mim e pela preciosa parceria para que eu pudesse levar a bom termo a escrita da tese.

Professor Auterives Maciel, meu mestre, cuja generosidade intelectual foi fundamental para o desenvolvimento da pesquisa.

Com imenso carinho, Professora Vera Cristina de Andrade Bueno por sua sempre pronta e esmerada disposição em assistir seus alunos nas suas mais diversas necessidades acadêmicas.

Professor Ovídio de Abreu, que me agraciou com a hipótese deste trabalho.

Professora Débora Morato, cujo entusiasmo com a leitura de Henri Bergson me contagiou profundamente.

Aos Professores do Departamento de Filosofia da PUC-Rio pelo profícuo diálogo travado ao longo do doutorado. À Edna Sampaio pelo enorme suporte dispensado e à Diná dos Santos e Leonardo dos Santos por sua gentil ajuda.

Aos funcionários da Biblioteca Central e Setorial do CTC sempre solícitos às minhas demandas.

À Luiza Pizarro, minha sobrinha e afilhada, por sua especial ajuda na formatação deste trabalho; à Cristiana Pizarro, minha irmã, por sua paciência nas várias leituras da tese; à Maria Isabel Pizarro, minha irmã, pelo primoroso apoio técnico.

Aos amigos do Departamento de Filosofia e, em especial, aos companheiros de biblioteca: minhas mais felizes recordações desses tempos.

Resumo

Pizarro, Angelica de Britto Pereira. Danowski, Déborah (Orientadora). **Hábito, Memória e Acontecimento: o problema do tempo em Deleuze.** Rio de Janeiro, 2012. 191p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O objetivo desta pesquisa é investigar se a introdução do tempo no pensamento é o que permite Gilles Deleuze afirmar que o pensamento produz o novo. Tal empreendimento envolve a constituição do tempo a partir de sínteses passivas que Deleuze, em *Diferença e repetição*, agencia com as noções de hábito em Hume, de memória pura em Bergson e com o pensamento do eterno retorno em Nietzsche. A primeira síntese do tempo, *Habitus* ou presente vivo, se refere a contemplanções contraentes, constituindo a fundação do tempo. *Mnemósina* ou passado puro é a segunda síntese que se instaura como fundamento que permite a passagem dos presentes. Mas as repetições do *Hábito* e da *Memória* somente chegam ao seu acabamento em uma terceira síntese, única capaz de afetar o absolutamente novo, expressa pela intrigante concepção deleuziana do eterno retorno como repetição do futuro. Tendo a interpretação de Klossowski como aporte, Deleuze entende que há no eterno retorno um aspecto seletivo que deixa apenas a Diferença voltar. Tal é, conforme Deleuze lê (seguindo Hölderlin), o que sucede na tragédia de Sófocles: por ocasião da morte do herói, o presente como agente e o passado como condição desaparecem e o futuro se abre como forma pura e vazia no qual o eterno retorno produz somente o novo e o singular. Em outras palavras, Deleuze afirma que o que está em jogo no pensamento são as diferenças intensivas ou, como ele designa em *Lógica do sentido*, inspirado no antigo estoicismo, *acontecimentos* e não as essências ou as coisas. Estes se efetuam nas coisas, bem como se exprimem nas proposições. Porém tal efetuação não ocorre por semelhança, isto é, o Acontecimento puro ou Ideia jamais se reduz às coisas ou às proposições. Portanto, é impessoal, neutro, nem geral e nem particular, mas produtivo e genético. Um devir: *sempre já passado e eternamente ainda por vir*.

Palavras-chave

Deleuze; tempo; subjetividade; memória; a repetição do futuro; acontecimento; singularidades.

Abstract

Pizarro, Angelica de Britto Pereira. Danowski, Déborah (Advisor). **Habit, Memory and Event: the problem of time in Deleuze**. Rio de Janeiro, 2012. 191p. Phd Thesis – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The objective of this research is to investigate whether the introduction of time into thinking is what allows Gilles Deleuze to affirm that thought produces the new. Such a task involves the constitution of time from passive synthesis, which Deleuze, in *Difference and Repetition*, associates with the notions of habit in Hume, of pure memory in Bergson and the thought of eternal return in Nietzsche. The first synthesis of time, *Habitus*, or living present, refers to contemplations and contractions, constituting the foundation of time. *Mnemosyne* or pure past is the second synthesis that establishes itself as basis that allows for the passing of the present. However, the repetitions of Habit and Memory only reach their end in a third synthesis, unique in its capacity to affect the absolute new, expressed by the intriguing Deleuzian conception of eternal return as repeat of the future. With the interpretation of Klossowski as support, Deleuze understands that there is in the eternal return a selective aspect that allows only the Difference to return. So much, according to how Deleuze reads (following Hölderlin), that it happens in Sophocles' tragedy: by the death of the hero, the present as an agent and the past as a condition disappear and the future opens up as a pure and empty form in which the eternal return produces only the new and singular. In other words, Deleuze states that what is in play in thought are the intensive differences or, as he says in *The Logic of Sense*, inspired by the ancient Stoicism, *events* and not the essences or things. These are conveyed in things and express themselves as well in the propositions. But such effectuation does not happen by mere similarity, i.e., pure Event or Idea is never reduced to things or propositions. Therefore, it is impersonal, neutral, neither general nor particular, but productive and genetic. A becoming: always already past and eternally yet to come.

Keywords

Deleuze; time; subjectivity; memory; repeat of the future; event; singularities.

Sumário

1.	Introdução	11
2.	A introdução do tempo na subjetividade	17
2.1.	A emancipação do tempo em relação ao movimento	17
2.2.	A quebra da identidade do eu	25
2.3.	O Hábito e a constituição do sujeito e do tempo	32
2.4.	O tempo como multiplicidade qualitativa (como subjetividade)	38
2.5.	<i>Habitus</i> ou sujeito larvar: a primeira síntese do tempo	45
3.	A memória como virtualidade	52
3.1.	A diferença de natureza entre percepção, afecção e lembrança pura	52
3.2.	Reconhecimento motor e reconhecimento atento – a presença da Memória	64
3.3.	A Memória pura como fundamento ontológico: a segunda síntese do tempo	77
4.	Crença no Futuro: a terceira Síntese do Tempo	101
4.1.	O tempo fora das rimas: <i>a cesura</i>	101
4.2.	A repetição do futuro: <i>o Eterno Retorno</i>	113
5.	O Acontecimento puro	134
5.1.	Os efeitos incorporais na filosofia do antigo <i>Pórtico</i>	134
5.2.	Acontecimento – Sentido	151
5.3.	Proposição e Sentido	154
5.4.	<i>Aion</i> : o tempo do Acontecimento Puro – Devir	158
5.5.	Acontecimento: singularidades e <i>contra-efetuação</i>	163

6.	Conclusão	178
7.	Referências Bibliográficas	185

Lista de Figuras

Figura 1 - Circuito de círculos da memória. Ilustração retirada de <i>Matéria e memória</i> .	73
Figura 2 - Conjugação de lembranças e percepções. Ilustração retirada de <i>Matéria e memória</i> .	83
Figura 3 - O cone invertido. Ilustração retirada de <i>Matéria e memória</i> .	89

1

Introdução

Uma ruptura marca o surgimento da filosofia. Quando perguntamos o que é o pensamento, imediatamente provocamos uma bifurcação no pensamento ordinário, ou seja, naquele que não se pergunta o que ele próprio é. A nova linha que sai dessa que se dividiu, alude, portanto, a um pensamento crítico ou propriamente filosófico, uma vez que, ao pensar sobre si mesmo, acaba por apartar-se da opinião, da trivialidade cotidiana, enfim, do que comumente, desde os primórdios da filosofia, chamamos de *doxa*. Instaurada essa diferença, a filosofia não cessou de repetir o intento de manter-se à distância desta.

Com Gilles Deleuze não é diferente. Ele faz seu pensamento imprimir sempre novos desvios em relação à *doxa*. Entretanto, essas mudanças de direção acabaram se efetivando em relação à própria filosofia, já que esta constrói para si, ao longo de sua história, uma Imagem que Deleuze designa como dogmática e moral: uma espécie de naturalização do pensamento, traduzida pela noção segundo a qual, se todos pensam naturalmente, todos sabem implicitamente o que significa pensar. Nesse sentido, influenciado profundamente por Nietzsche, ele elevou o pensamento crítico, não ordinário, à mais alta potência, já que a *doxa* jamais fora totalmente separada do pensamento filosófico, estando presente nessa imagem que o pensamento faz de si. Assim, se é verdade que a filosofia nasce no combate à *doxa*, Deleuze é o filósofo por excelência, uma vez que leva suas críticas às últimas consequências.

Mesmo considerando a enorme variedade de problemáticas abordadas pelas inúmeras filosofias, Deleuze percebe que esta mesma imagem impregna todas elas (excetuando-se a de Nietzsche, evidentemente, que foi o precursor dessa crítica). Por isso, não se reporta a esta ou àquela imagem do pensamento, mas a uma única Imagem, que é o pressuposto subjetivo da filosofia em seu todo. Na raiz da crítica de Deleuze, encontramos igualmente o reverso dessa imagem, ou seja, uma “nova imagem do pensamento” e, mesmo, um “pensamento sem

imagem”, uma vez que todos os pressupostos, quaisquer que sejam, subjetivos ou objetivos, Deleuze os quer expulsar do campo do pensamento.¹

Em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze apresenta três teses que constituem essa imagem dogmática. A primeira diz que concerne “naturalmente” ao pensador querer e amar o verdadeiro (a veracidade do pensador é indelével); que o pensamento detém formalmente o verdadeiro (tal se configura no inatismo da ideia, no *a priori* dos conceitos); que pensar se refere ao exercício natural de uma faculdade, que basta pensar “verdadeiramente” para se pensar com verdade (há implicitamente uma natureza reta do pensamento, o bom senso universalmente repartido: a razão). A segunda assevera que forças estranhas ao pensamento, como o corpo, as paixões, os interesses sensíveis, nos afastam do verdadeiro, uma vez que, por não sermos unicamente seres pensantes, incorremos no erro, ou seja, *tomamos o falso pelo verdadeiro*. O erro é, portanto, o único efeito que tais forças exteriores podem gerar no pensamento. A terceira tese imputa ao *método* a condição para se bem pensar ou para pensarmos verdadeiramente. Ele consiste em um artifício pelo qual acedemos à natureza do pensamento e impedimos a ocorrência do erro, isto é, do efeito das forças estranhas que, por um lado, modificam o pensamento, e por outro, nos dispersam. Desse modo, a despeito da hora e do lugar, ao aplicarmos o método, somos conduzidos ao domínio daquilo “que vale para todos os tempos, para todos os lugares”.

O que chama a atenção de Deleuze nesta imagem do pensamento é o fato do verdadeiro ser concebido como um universal abstrato. As forças reais que compõem o pensamento, as forças que ele supõe enquanto pensamento, jamais são aí consideradas. Mas para Deleuze, a verdade depende propriamente do valor e do sentido daquilo que se pensa. Ou seja, a verdade de um pensamento só pode ser interpretada e avaliada pelas forças que a determinam a pensar, a pensar alguma coisa ao invés de outra. Nesse sentido, o pensamento nem pensa a partir

¹ Não temos como objetivo nesta tese detalhar a crítica deleuziana, mas tão somente apontá-la, uma vez que a busca de uma nova imagem do pensamento dela decorrente aponta para o que, em Deleuze, deve ser um pensamento sem pressupostos, uma pura criação. Entretanto, é necessário registrar que em *Diferença e repetição*, no capítulo intitulado *A Imagem do Pensamento*, Deleuze se debruça sobre o tema, radicalizando a sua crítica. Ele lista oito postulados que constituem o pensamento da *doxa* e que são característicos dessa Imagem. Cada um deles apresenta duas figuras, uma filosófica e outra “natural”, extraídas especialmente das filosofias de Platão, Descartes, Kant, além de Husserl, que recebe um enfoque maior em *Lógica do sentido*.

de si nem encontra o verdadeiro por si mesmo, sendo, por isso, necessário perguntar quais são as forças que se ocultam no pensamento daquela pretensa verdade, qual é o seu sentido e o seu valor.

Fato inquietante: o verdadeiro concebido como universal abstrato, o pensamento concebido como *ciência pura* nunca fizeram mal a ninguém. O fato é que a ordem estabelecida e os valores em curso encontram aí constantemente o seu melhor apoio... Eis o que é que se esconde sob a imagem dogmática do pensamento: o trabalho das forças estabelecidas que determinam o pensamento como ciência pura, o trabalho dos poderes estabelecidos que se exprimem idealmente no verdadeiro tal como ele é em si.²

Segundo Deleuze, Nietzsche constrói uma nova imagem do pensamento que, antes de mais nada, indica que o elemento do pensamento não é o verdadeiro, mas sim o sentido e o valor, e que as categorias do pensamento não são o verdadeiro e o falso, mas *o nobre e o vil, o elevado e o baixo*, em conformidade com a natureza das forças que tomam o pensamento. Pensar, portanto, não constitui o exercício natural de uma faculdade, mas tão somente a atividade do próprio pensamento impelida pelas forças que dele se apoderam. Se o pensamento é preenchido por forças reativas, se o seu sentido é remetido a esse tipo de força, então ainda não pensamos. Nas palavras de Deleuze, “quando Heidegger anuncia: não pensamos ainda, uma origem deste tema está em Nietzsche. Esperamos forças capazes de fazer do pensamento qualquer coisa de ativo, de absolutamente ativo, o poder capaz de se fazer uma afirmação”.³ Enquanto atividade, pensar consiste em um extraordinário acontecimento *no e para* o próprio pensamento. Pensar é a enésima potência do pensamento, que, por sua vez, nunca será alcançada caso as forças não exerçam sobre ele uma violência, ou seja, caso um poder não “*o force a pensar*”.

O método, na imagem dogmática, assenta-se na boa vontade do pensador. Entretanto, ele constitui de fato um instrumento que impede o pensamento de chegar a um determinado lugar ou dele se evadir. Em outras palavras, o pensamento não se exerce devido a uma boa vontade daquele que pensa, mas tão somente pelas forças que a ele se impõem, impelindo-o a pensar. Segundo Deleuze, até mesmo Platão diferenciava aquilo que força a pensar daquilo que

² DELEUZE, G., *Nietzsche e a filosofia*, p. 157.

³ *Ibid.*, p. 162.

deixa o pensamento inativo, tranquilo. Para Deleuze-Nietzsche, a filosofia que não aflige nem contraria ninguém não constitui uma filosofia. Portanto, quando perguntamos *para que serve a filosofia?* Eles respondem: *serve para afligir*.

Na famosa palestra de 1987 para estudantes de cinema, intitulada *O ato de criação*, Deleuze afirma que a filosofia não deve ser tratada como uma capacidade de *refletir-sobre*. Se assim o fosse, ela não teria razão para existir, uma vez que ninguém precisa da filosofia para refletir. Se ela existe, “é porque tem seu próprio conteúdo”. A filosofia, diz Deleuze, é uma disciplina criativa, inventiva, tanto quanto as outras disciplinas; ela cria, ela inventa conceitos. Refletir ou representar pressupõe que alguma coisa já se encontre estabelecida, pois, quando refletimos, refletimos sobre *algo* e, quando representamos, representamos *algo*. É preciso, ao contrário, “fazer o pensamento experimentar e inventar outros conceitos que não aqueles que somente buscam essências e objetos”.⁴ É preciso outro modo de pensar, que conceba o pensamento não como forma ou modo pelo qual conhecemos ou (re)conhecemos o já pronto e constituído, mas sim como força que produz o novo. Deleuze põe, assim, a criação na gênese do ato de pensar.

Mas o que torna possível tal concepção do pensamento? O que permite a Deleuze sustentar a tese de que “a criação é a gênese do ato de pensar no próprio pensamento”⁵?

A hipótese que iremos aqui apresentar é uma tentativa de encontrar uma resposta a essa questão: que é a introdução do tempo no pensamento que possibilita a Deleuze conceber o ato de pensar como ato de criação.

Como dissemos, Deleuze propõe uma nova imagem do pensamento, na qual este aparece afrontado por forças que o impelem a operar. Ora, a concepção de tal imagem ou campo de pensamento que é preenchido apenas por forças só é possível por ocasião da dissolução das formas da representação.

A introdução do tempo no interior do *Cogito* é promovida por Kant. Com ele, o tempo deixa de ser simples medida do movimento e se apresenta como forma *a priori* da intuição sensível do sujeito transcendental. Assim, a primeira

⁴ Id., *Conversações* (1972 – 1990), p. 37.

⁵ Id., *Proust e os signos*, p. 91.

grande representação que se quebra é a do próprio *Cogito*, uma vez que a identidade entre *ser* e *pensamento* é rompida com a infiltração do tempo: o Eu(Moi) sente o seu pensamento como um *Outro*.

Dessa ruptura no *Cogito*, Deleuze infere que o tempo não é mera forma da receptividade. O tempo, para ele, envolve sínteses, passivas decerto, por serem estas sub-representativas. Por conseguinte, ele apresenta três sínteses temporais. A primeira, o Hábito, funda o tempo enquanto presente vivo. Este diz respeito a contemplanções contraentes que produzem uma infinidade de presentes vivos ou durações, mas também sujeitos ainda não prontos, larvares. Contudo, já que ele não pode se eternizar, o presente necessita de um fundamento para poder passar.

Tal condição só pode ser remetida ao passado puro ou à Memória, que se compõe concomitantemente com o presente e retorna inteiro com todas as suas dimensões contraídas e distendidas em cada presente que passa. O passado, portanto, jamais vem depois do presente; ele consiste numa multiplicidade qualitativa; coexistência virtual em que o presente aparece como a ponta mais contraída de um imenso cone invertido de passado puro.

Uma terceira síntese temporal ainda deve se apresentar, uma vez que as duas primeiras não conseguem erradicar completamente a forma do Mesmo e do Semelhante do campo do pensamento. Esta última se refere ao porvir, ou melhor, ao eterno retorno do futuro. Somente podemos esperar o absolutamente novo a cada jogada, ou seja, a cada questão levantada. Essa terceira síntese tem nas duas primeiras a sua sustentação, mas as abandona quando alcança o seu esplendor, a sua enésima potência, fazendo o pensamento extrapolar seus próprios limites para alcançar o seu fora, ou seja, aquilo que lhe é totalmente estranho, impensável. Por meio dela não há mais no campo do pensamento Ser e sim devir; não há mais o Uno, mas multiplicidades; não há mais significação, mas sentido; Essências-Ideias, mas Acontecimentos-Ideias; não há mais Formas e sim forças.

Desse modo, todo o esforço de Deleuze em devolver ao pensamento os seus direitos de se exercer fora dos limites da Imagem dogmática do pensamento ou da forma da representação chega a bom termo quando ele concebe o campo transcendental constituído de elementos e de relações diferenciais e intensivas. Trata-se de todo um novo campo de forças, como descreve François

Zourabichvili, ou ainda, de todo um novo campo de pontos de vista heterogêneos, singulares, não mais regido pelo Ego. Um campo impessoal, assubjetivo, inconsciente, não comportando formas, nem representações, onde diferenças ressoam, se comunicam. A criação se dá justamente na efetuação ou atualização dos elementos intensos desse campo nos estados de coisas. Todavia, nem tudo deve ser efetutado. Algo deve ser reservado, contra-efetutado: do contrário, *espantamos os devires*.

2

A introdução do tempo na subjetividade

Até Kant, o tempo é concebido como medida do movimento. A partir da ideia segundo a qual o tempo consiste em uma das formas puras da intuição sensível (a outra é o espaço), ele é introduzido na subjetividade e consequentemente se torna independente do movimento, mais que isso, torna-se a condição de tudo aquilo que se move e muda no sensível.⁶ Deleuze toma uma fórmula poética para expressar essa emancipação, *o tempo está fora dos gonzos*, de Shakespeare. Ou seja, ele está fora das marcações do movimento circular cardinal. Mas, para Deleuze, o tempo não é uma mera forma da receptividade do sujeito transcendental e sim uma síntese passiva, sub-representativa, que constitui a própria subjetividade por meio de contemplanções contraentes, ou simplesmente hábitos. Estes hábitos-contracções são também durações, multiplicidades qualitativas, que compõem a primeira síntese do tempo ou presente vivo. Outra fórmula poética, *Eu é um outro* de Rimbaud, também serve a Deleuze para mostrar que com a introdução do tempo na subjetividade abre-se uma fenda na identidade do Ego: o Eu (Moi) sente o seu pensamento como um Outro pensando nele. Assim, com a rachadura do Eu formal e com a dissolução do Eu fenomênico em milhares de sujeitos não prontos, embrionários (hábitos-contracções levados até o nível celular por Deleuze), uma subjetividade temporal se funda.

2.1

A emancipação do tempo em relação ao movimento

Em seu artigo *Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana*,⁷ Gilles Deleuze apresenta uma expressão de Hamlet: *o tempo*

⁶ Santo Agostinho é o primeiro a apontar o papel constitutivo do presente na consciência (Cf. *Confissões*, Livro XI). Ele concebe que é na alma que o tempo passa, uma vez que aquilo que o espírito espera se estende do domínio da atenção para aquele da memória. Mas, para ele, o tempo é a medida do movimento: [24] “Quando um corpo se move, é com o tempo que meço a duração desse movimento desde que começou até acabar.” P. 306 [26] “Acaso minha alma não vos engrandece ao declarar-vos que meço os tempos? Efetivamente, meu Deus, meço-os e não sei o que meço. Meço o movimento de um corpo com o tempo.” P. 307. Assim, a concepção de tempo como forma pura e vazia da intuição sensível, não condicionada a qualquer movimento que seja, somente será postulada por Immanuel Kant.

⁷ DELEUZE, G., *Crítica e Clínica*, p. 36.

*está fora dos gonzos...*⁸ que convém perfeitamente como inserção às questões deleuzianas sobre o tempo, bem como sobre o pensamento.⁹ Neste texto de 1986, Deleuze nos lembra que de Aristóteles até parte da modernidade, a filosofia concebe o tempo como medida, intervalo ou número do movimento periódico e extensivo, ou seja, o tempo mediria os movimentos que passam pelos mesmos pontos (cardinais). Assim, a porta e o gonzo ou eixo giratório ilustram o movimento circular em relação ao qual o tempo estaria subordinado. *O tempo está fora dos gonzos...* é a fórmula que traduz uma concepção de tempo diferente, ou seja, de um tempo não condicionado ao movimento. Ao se destacar do movimento, ele passa a ser então unilinear, vazio e infinito, tal como pensado justamente por Immanuel Kant.

É Kant quem instaura a consciência temporal, e Deleuze percebe magistralmente que *o tempo fora dos gonzos* serve de expressão para a grande reversão realizada por ele, na *Estética Transcendental da Crítica da Razão Pura*, quando submete o movimento ao tempo. Essa reviravolta vai conduzir a uma nova definição de tempo (bem como de espaço), uma vez que, como veremos, o tempo passa a ser concebido como uma afecção do sujeito por si mesmo ou como o seu sentido interno. Portanto, o tempo não é um objeto dado e nem algo exterior a nós. Pelo contrário, torna-se forma de todos os fenômenos. Contudo essa remissão do tempo ao sujeito não ocorre sem um abalo na própria estrutura do *Cogito*, o qual, por sua vez tem como efeito o que mais interessa a Deleuze, a saber, a concepção de um *pensamento apartado do Eu*.

Perguntamos: de que maneira Kant transforma o conceito de tempo, cuja consequência notória é a reversão da relação entre tempo e movimento? É preciso ressaltar que o que está em questão aqui não é somente a reversão pura e simples dessa relação, mas a mudança de aceção do tempo.

⁸ Esse texto aparece em 1986, sendo mais tarde inserido no livro *Crítica e Clínica*, de 1993. Mesmo presente em um escrito posterior no conjunto da obra de Deleuze, consideramos que a desconcertante expressão de Hamlet, *o tempo está fora dos gonzos*, traz consigo a concepção que pretendemos pesquisar de um tempo livre de qualquer tipo de marcação.

⁹ Segundo Manola Antonioni, a fórmula é uma construção *agramatical* que, mesmo de modo exterior, é conforme as normas gramaticais de uma língua. Entretanto, ela modifica a gramática, desfaz as regras vigentes da significação e notadamente incita a pensar.

Em primeiro lugar, Kant estabelece que o tempo (bem como o espaço) é um modo específico de representar: trata-se de uma intuição. Neste caso, diz respeito a uma subjetividade e não ao movimento propriamente dito dos objetos. No entanto, o tempo consiste em uma intuição que difere daquela cuja relação com o objeto se dá por meio da sensação (representação objetiva dos sentidos). Esta última Kant nomeia intuição empírica, pois a sensação, que é a matéria de todos os fenômenos, nos é dada *a posteriori*. Já o fenômeno, como ainda não é conhecido, consiste no objeto indeterminado desta intuição.

Considerando-se que é por intermédio da intuição que a cognição se relaciona de modo imediato com os objetos, só intuimos um objeto quando este nos é dado, ou seja, quando o objeto afeta o espírito de alguma maneira. Em outras palavras, somos aptos a receber representações a partir do modo pelo qual somos afetados pelos objetos. É a esta receptividade que Kant dá o nome de sensibilidade. Portanto, segundo ele, a intuição humana não é originária ou intelectual (como seria a intuição conveniente ao Ser supremo) e sim derivada, uma vez que ela *não* produz o objeto intuído; este nos é dado.

Assim, é a forma do fenômeno que Kant remete à intuição pura, uma vez que ela *deve* estar presente *a priori* no espírito, pronta a aplicar-se à sensação, e, portanto, tem que poder ser definida como independente de qualquer sensação; como independente da experiência. “Puro” significa justamente *a priori*, e, por conseguinte, a intuição pura consiste em uma representação que não abstraímos a partir da experiência. Enquanto forma, ela determina a matéria que se refere à sensação.¹⁰ Ora, o tempo e o espaço consistem nessas formas puras da intuição sensível¹¹ e, como intuições puras, são as condições de possibilidade das intuições empíricas.

¹⁰ Em Kant, as intuições são puras (formas da sensibilidade) ou empíricas (provenientes dos sentidos), pois, segundo ele, o entendimento só opera por conceitos, não possuindo, assim, as ferramentas necessárias para intuir; a sensibilidade, pelo contrário, as possui *de direito*. Contudo há ainda a intuição intelectual que é exclusiva do *Cogito*.

¹¹ Na *Estética Transcendental* da *Crítica da Razão Pura*, Kant investiga as duas formas da intuição sensível: o espaço e o tempo. Como nossa pesquisa prioriza o tempo, não nos deteremos em fazer uma exposição do espaço. Não que este tenha sido negligenciado por Deleuze (é célebre a expressão Geo-filosofia com a qual Deleuze identifica a sua filosofia, bem como as noções de espaço liso e de espaço estriado em *Mil Platôs*). De qualquer modo, o espaço em Kant diz respeito “a uma representação *a priori* que fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos”, não podendo, assim, ser apreendida a partir da experiência de suas relações. Assim como o tempo, trata-se da condição de possibilidade dos fenômenos. É do espaço (intuição com uma certeza

Antes de continuarmos, precisamos fazer uma breve ressalva quanto ao uso da noção de representação que Deleuze enfatiza em seu livro *A filosofia crítica de Kant*. Em Kant, o emprego do termo representação é indistinto, uma vez que, para ele, como cada faculdade (inclusive a sensibilidade) é fonte específica de representações, tudo é designado como representação.

Não nos faltam denominações convenientemente adequadas a toda a espécie de representações sem haver necessidade de recorrer ao que é propriedade alheia. Eis aqui uma escala das mesmas. O termo genérico é a *representação* em geral (*repraesentatio*). Subordinado a este, situa-se a representação com consciência (*perceptio*). Uma *percepção* que se refere simplesmente ao sujeito, como modificação do seu estado, é *sensação* (*sensatio*); uma percepção objectiva é *conhecimento* (*cognitio*). O conhecimento, por sua vez, é *intuição* ou *conceito* (*intuitus vel conceptus*). A primeira refere-se imediatamente ao objeto e é singular, o segundo refere-se mediatamente, por meio de um sinal que pode ser comum a várias coisas. O *conceito* é empírico ou puro e ao conceito puro, na medida em que tem origem no simples entendimento (não numa imagem pura da sensibilidade), chama-se *noção* (*notio*). Um conceito extraído de noções e que transcende a possibilidade da experiência é *a ideia* ou conceito de razão. Quem uma vez se habitue a esta distinção achará insuportável ouvir chamar ideia à representação da cor vermelha, que nem sequer se deverá chamar noção (conceito do entendimento).¹²

Entretanto, Deleuze considera que há uma diferença entre a representação e aquilo que se apresenta a nós, a qual precisa ser sublinhada. O que se apresenta ou o que aparece na nossa intuição, vimos, é fenômeno, ou seja, a diversidade sensível empírica (*a posteriori*) que Kant concebe como aparição e não como aparência. Justamente por se conceber o fenômeno desse modo é que, segundo Deleuze, o espaço e o tempo consistem nas formas de toda aparição possível, sendo, por isso, dadas como apresentações *a priori*. Daí que aquilo que se apresenta é o diverso fenomenal empírico no espaço e no tempo, bem como o diverso puro *a priori* do espaço e do tempo *em si mesmos*.

Deleuze afirma que o que importa no termo “representação” é o seu prefixo, uma vez que “*re*-representação implica uma retomada activa daquilo que se apresenta, portanto, uma actividade e uma unidade que se distinguem da

apodítica) e não dos conceitos gerais, que provêm as proposições geométricas. Também como o tempo, o espaço é uma grandeza infinita, pois todas as suas partes se encontram de modo simultâneo em um único espaço infinito. Cf. KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, Estética Transcendental, *Primeira Seção*, Do Espaço, §2, A22 - A25/B37 - B40, p.63 - p.66.

¹² KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, A320/B376-B377, p. 312.

passividade e da diversidade inerentes à sensibilidade como tal”.¹³ A representação se define já como conhecimento, pois se refere à síntese do que se apresenta. Portanto, temos a sensibilidade intuitiva, passiva, como faculdade receptiva, e temos as faculdades ativas, espontâneas (imaginação, entendimento e razão), como fontes propriamente de representações. A primeira recebe o material que vai ser operado pelas outras faculdades.¹⁴ Dito isto, podemos retornar à exposição do tempo como intuição pura ou como apresentação *a priori*, segundo Deleuze.

Se o tempo é *condição* de possibilidade da intuição empírica do objeto espaciotemporal ou fenômeno, ou seja, se o tempo (como o espaço) é aquilo que torna possível que as coisas se apresentem a nós conforme o modo como elas próprias aparecem, ele só pode ser uma intuição vazia, sem objeto. É como Kant já dizia na Dissertação de 1770, no § 14, item 3: “Assim, a ideia do tempo é intuição e, porque é concebida antes de toda sensação, como condição das relações que se apresentam entre o que é sensível, é intuição, não proveniente dos sentidos [*sensualis*], mas pura”.¹⁵ Mais adiante, no item 5, ele diz:

*O tempo não é algo objetivo e real, nem substância, nem acidente, nem relação, mas é condição subjetiva, necessária pela natureza da mente humana, para coordenar entre si, segundo uma lei determinada, qualquer sensível, e é intuição pura. Pois coordenamos as substâncias bem como os acidentes, tanto segundo a simultaneidade quanto segundo a sucessão, tão-somente pelo conceito de tempo; e, conseqüentemente, a noção deste é, como princípio da forma, anterior [*antiquior*] aos conceitos daqueles.*¹⁶

Avançando em suas análises sobre o tempo, Kant questiona: mas o que nos permite reconhecer um objeto quando este ainda se encontra em um dado lugar ou quando já não se encontra mais, isto é, o que nos permite ver este objeto como o *mesmo* se ele apresenta duas determinações contraditórias? A resposta de Kant é que representações conflitantes podem se dar no tempo, desde que ele as determine como sucessivas. Quer o objeto se desloque ou não, podemos

¹³ DELEUZE, G., *A filosofia crítica de Kant*, p. 16.

¹⁴ A pertinência desta diferença aparecerá mais adiante neste mesmo capítulo quando mostrarmos que, para Deleuze, somente as sínteses passivas são *a priori* e somente as sínteses ativas *representam*, sendo estas, portanto, *a posteriori*.

¹⁵ KANT, I., *Escritos pré-críticos*, p. 248.

¹⁶ *Ibid.*, p. 250.

reconhecê-lo justamente porque o tempo no qual ele se encontra não se move. O tempo é uma grandeza infinita, apresentando-se em infinitos instantes sucessivos tal *como* uma linha reta em um sentido único. Como consequência dessa imagem da linha reta infinita, pela qual Kant representa o tempo, Deleuze extrai a ideia de um tempo emancipado das marcações cíclicas e, por conseguinte, repetitivas que o movimento lhe conferia.

“E precisamente porque esta intuição interna se não apresenta como figura, procuramos suprir essa falta por analogias e representamos a sequência do tempo por uma linha contínua, que se prolonga até ao infinito e cujas diversas partes constituem uma série que tem apenas uma dimensão...”¹⁷

Nesse sentido, temos que o tempo é a condição formal que fundamenta o modo como ordenamos as representações no espírito, uma vez que ele encerra as relações de sucessão e de simultaneidade, bem como a relação do simultâneo com o sucessivo, que constitui o permanente. A consciência que temos das representações dos sentidos externos na experiência somente é possível devido à forma do tempo. É nele que essas representações também se abrigam.

“É certo que posso dizer: as minhas representações sucedem-se umas às outras; mas isto significa que temos consciência delas como uma sucessão temporal, ou seja, segundo a forma do sentido interno. O tempo nem por isso é algo em si próprio ou qualquer determinação inerente às coisas.”¹⁸

Como todas as representações (tanto dos fenômenos internos quanto dos externos) são determinações do espírito, elas pertencem ao estado interno. E como o estado interno é disposto segundo as relações do tempo (intuição interna), então, o tempo é propriamente a forma universal de todos os fenômenos. Desse modo, há um primado do tempo sobre o espaço: o tempo é condição imediata dos fenômenos internos e, ainda, condição mediata dos fenômenos externos, pois estes últimos, mesmo sendo determinados *a priori* no espaço e conforme às relações espaciais, são representações e, como tais, têm que estar no tempo.

Venham as nossas representações de onde vierem, sejam produzidas pela influência de coisas externas ou provenientes de causas internas, possam formar-se *a priori* ou empiricamente, como fenômenos, pertencem contudo, como modificações do espírito, ao sentido interno e, como tais, todos os nossos conhecimentos estão, em última análise, submetidos à condição formal do

¹⁷ Id., *Crítica da Razão Pura*, A33/B50, p. 73.

¹⁸ Ibid., nota de A37/B54, p. 76.

sentido interno, a saber, ao tempo, no qual devem ser conjuntamente ordenados, ligados e postos em relação.¹⁹

Como não sentimos empiricamente a sequência de cada momento, pois nenhum dos nossos órgãos sensoriais é apto a nos permitir sermos afetados pelos instantes, não podemos experimentar o tempo como um fenômeno. Somente podemos experimentar empiricamente aquilo que está no tempo. Kant afirma, então, que o tempo é intuição interna *a priori* que permite a um conceito tornar inteligível a possibilidade de uma mudança.

É precisamente essa concepção do tempo como forma universal de todos os fenômenos, portanto como condição e não como condicionado, que Deleuze ressalta no citado texto de *Crítica e Clínica*. Vimos que o tempo, em Kant, se torna a forma de tudo o que se move e muda no sensível, sendo ele mesmo, contudo, a forma imutável do movimento e da mudança; ele é a forma daquilo que é finito, e, nesse sentido, ele próprio não pode ser eterno; é a forma ou a condição que determina sucessivamente o movimento sensível. Porém, libertar-se do movimento circular, tornar-se unilinear e retilíneo, não significa deixar de medi-lo para passar a medir o movimento derivado, ou seja, aquele marcado por contingências sejam meteorológicas ou terrestres. Significa remeter-se somente a si mesmo, uma vez que é ele que confere a todo movimento, qualquer que seja, a sucessão de suas determinações.

Contudo é preciso dizer que o tempo não é propriamente sucessão. Sucessivas são as partes do movimento conforme determinado pelo tempo. Segundo Deleuze, se o tempo sucedesse a si mesmo, ele seria outro e outro tempo infinitamente, ou seja, teríamos uma sucessão de grandezas temporais infinitas. Dissemos que ele é a forma daquilo que muda no sensível, mas ele mesmo não muda. Da mesma maneira, não podemos definir o espaço como coexistência ou simultaneidade. Sucessão, bem como simultaneidade e permanência, como vimos, constituem modos ou relações temporais e todas as nossas representações são ordenadas segundo estas relações. Portanto, a primeira ordem na qual se encontram as nossas representações é temporal. Elas são apreendidas de modo imediato continuamente mudando na sucessão do tempo.

¹⁹ Ibid., A98 - A99, p. 135.

“As coisas se sucedem em tempos diversos, mas são igualmente simultâneas ao mesmo tempo e permanecem num tempo qualquer. Já não se trata de definir o tempo pela sucessão, nem o espaço pela simultaneidade, nem a permanência pela eternidade.”²⁰

O importante aqui, para Deleuze, é que tempo e espaço ganham novas definições, uma vez que as noções de forma da interioridade (sentido interno) e de forma da exterioridade (sentido externo) serão atribuídas ao tempo e ao espaço respectivamente. O espaço é a intuição que determina como os objetos distintos de nós nos afetam, portanto, ele determina o sentido externo. Já o tempo, vimos, é a intuição que determina a relação das representações no nosso estado interno, ou seja, ele é a forma da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior. No tempo, esta interioridade é sempre reconfigurada.

“... o tempo é a relação formal pela qual o espírito se afeta a si mesmo, ou a maneira pela qual somos interiormente afetados por nós mesmos. O tempo, portanto, poderá ser definido como o Afeto de si por si, ou pelo menos como a possibilidade formal de ser afetado por si mesmo.”²¹

Ora, nos diz Kant, se o que é representado por um sentido é fenômeno, o sujeito, sendo o seu próprio objeto, somente seria representado pela intuição como fenômeno e não como ele julgaria a si mesmo caso a sua intuição fosse espontânea, ou seja, intelectual. O ponto nevrálgico é que Kant admite haver uma grande dificuldade “em saber como pode um sujeito intuir a si mesmo interiormente”.²² Se todo o diverso que se encontra no sujeito nos fosse dado espontaneamente apenas pela apercepção,²³ a intuição interna seria intelectual ou simplesmente não existiria. Entretanto, esta consciência demanda uma “percepção” interna do diverso que, por sua vez está dado no sujeito antecipadamente, mas não de modo espontâneo. Por isso, a “percepção” interna deve se referir à sensibilidade e não ao entendimento.

Em outras palavras, para termos uma intuição de nós mesmos, é necessário que o espírito seja afetado pela apercepção e é essa mesma a tarefa da apercepção, isto é, buscar o que está no espírito. Contudo, a forma desta intuição

²⁰ DELEUZE, G., *Crítica e Clínica*, p. 37 et. seq.

²¹ *Ibid.*, p. 40.

²² KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, A49/B68, p. 84.

²³ Em Kant, a apercepção ou a consciência de si é a representação simples do eu.

determina na representação do tempo o modo como o diverso está reunido no espírito. O espírito, por sua vez intui a si mesmo não como se representaria de modo imediato devido a sua espontaneidade, mas conforme o modo mediante o qual é afetado interiormente, ou seja, “tal como aparece a si mesmo e não tal como é”.²⁴

2.2

A quebra da identidade do Eu

No §16 da *Analítica Transcendental*, na *Crítica da Razão Pura*, Kant conceitua a *apercepção pura* como a autoconsciência que produz a representação *Eu penso*, a qual tem que poder acompanhar as demais representações, sendo uma e idêntica em toda a consciência. Kant denomina a unidade do *Eu penso* de unidade *transcendental*²⁵ da autoconsciência, uma vez que é a partir dela que todo conhecimento *a priori* é possível. Neste sentido, para Kant, se as várias representações de uma dada intuição não estivessem, necessariamente, consoantes com a única condição que as permite estarem reunidas em uma autoconsciência geral, não poderíamos considerá-las como nossas. Portanto, a identidade total da apercepção de um diverso dado na intuição encerra uma síntese destas representações e somente é possível por intermédio da consciência desta síntese.

A unidade sintética do diverso das intuições, na medida em que é dada *a priori*, é pois o princípio da identidade da própria apercepção, que precede *a priori* todo o *meu* pensamento determinado. A ligação não está, porém, nos objectos, nem tão-pouco pode ser extraída deles pela percepção e, desse modo, recebida primeiramente no entendimento; é, pelo contrário, unicamente uma operação do entendimento, o qual não é mais do que a capacidade de ligar *a priori* e submeter o diverso das representações à unidade da apercepção.²⁶

²⁴ Ibidem.

²⁵ Kant designa como “*transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objectos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*.” (KANT. I., *Crítica da Razão Pura*, B 25, p. 53). Transcendental é, assim, o que justifica a possibilidade do conhecimento (da experiência) e segundo essa justificativa o conhecimento só tem validade no domínio da experiência. Neste sentido, há uma limitação do emprego dos princípios transcendentais do entendimento ao domínio da experiência possível, ou seja, eles só têm a mesma como domínio legítimo de aplicação.

²⁶ Ibid., B134-B135, p. 134.

Antes de Kant, René Descartes já havia reduzido o diverso dado à unidade formal, ao *Eu penso*, a partir de uma ordenação intelectual. Como sabemos, na doutrina racionalista, o objeto somente pode aparecer subordinado à razão (até porque o conhecimento proveniente da experiência sensível é considerado confuso e duvidoso, podendo nos conduzir a erros). Sendo assim, preconiza Descartes, no anseio de alcançarmos o verdadeiro, devemos rejeitar os objetos que são duvidosos e firmar nossa atenção sobre os pensamentos que são indubitáveis. Estes últimos são aqueles que, estando tão imediatamente próximos a nós, confundem-se com o nosso próprio eu e, por isso mesmo, tornam-se indubitáveis. Do mesmo modo, por serem imediatos, estes pensamentos se fundem na unidade do eu. Assim, se os pensamentos não são outra coisa que eu pensando, como ser pensante, *eu sou uma coisa que pensa*. Nas palavras de Descartes: “sou uma coisa que pensa, ou seja, que duvida, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas, que desconhece muitas, que ama, que odeia, que quer, que não quer, que imagina também e que sente”.²⁷

Descartes preenche essa imediatez (consciência de si) do pensamento com o próprio eu, ou seja, o pensamento que pensamos é, segundo Descartes, o nosso próprio eu no ato de pensar. Assim, para Descartes, o *Eu penso* é a primeira verdade indubitável, o primeiro ato de conhecimento. É o conhecimento das coisas e de si mesmo, como também é o conhecimento desse conhecimento ou reflexão. Tal é o *Cogito*, a única realidade (ou substância) que é imediatamente dada ao espírito. As outras realidades devem ser deduzidas dele.

Sabemos que Descartes duvida de tudo e que ao duvidar ele chega à certeza de que pensa. No ato de pensar, “penso”, apresentamo-nos como sujeitos, como sujeitos puros do pensamento. Segundo Deleuze, este que diz *eu*, na teoria de Descartes, recebe um valor lógico, a saber, de determinação; ele é o princípio *condicionante* das operações cognitivas. Tudo o que for pensado será, por conseguinte, síntese operada por este ato. O correlato do “penso” é sempre algo pensado. Assim, em Descartes, o ato de pensar ou *Cogito* é regido pelo princípio de identidade. Em outras palavras, podemos dizer que os dois sujeitos aparecem ligados: o mesmo sujeito que enuncia “penso” atribui este “penso” a um substrato,

²⁷ DESCARTES, R., *Meditações metafísicas*, p. 57.

a uma substância. Nesse sentido, o *Eu penso* se apresenta idêntico ao eu sou. É por isso que, pelo ato de pensar, concluímos, *imediatamente*, a existência de um ser pensante.

Deleuze assim descreve o *Cogito* de Descartes: “o *eu penso* é um ato de determinação instantânea, que implica uma existência indeterminada (*eu sou*) e que a determina como a de uma substância pensante (eu sou *uma coisa que pensa*)”.²⁸ Entretanto há um problema suscitado por Kant e que interessa a Deleuze. Tendo o *Cogito* cartesiano como alvo, Kant pergunta: como a determinação pode recair sobre o indeterminado se não se mostra como ele é determinável?

Sem dúvida Kant construiu um plano “transcendental” que torna a dúvida inútil e muda também a natureza dos pressupostos. Mas é em virtude desse plano que ele pode declarar que, se “eu penso” é uma *determinação* que implica a este título numa existência *indeterminada* (“eu sou”), nem por isso sabemos como este indeterminado se torna *determinável*, nem portanto sob qual forma ele aparece como *determinado*.²⁹

Em *Diferença e Repetição*, Deleuze afirma que a objeção de Kant a Descartes diz respeito justamente à impossibilidade da determinação *Eu penso* incidir diretamente sobre o indeterminado eu sou. Embora a determinação implique algo de indeterminado, a pergunta que fica é: como este indeterminado é determinável pelo *Eu penso*? O determinável seria, de acordo com Deleuze, um terceiro valor lógico que diz respeito à *forma* como o indeterminado é determinável pelo *Eu penso*, pela determinação. Este terceiro valor lógico constitui, portanto, a descoberta da diferença transcendental, isto é, a diferença entre a determinação e aquilo que ela determina; diferença interna que liga *a priori* o ser e o pensamento. Eis que estamos diante da célebre resposta de Kant, indicada por Deleuze: “a forma sob a qual a existência indeterminada é determinável pelo *Eu penso* é a forma do tempo...”³⁰

Mais adiante, no parágrafo § 24 da *Analítica*, Kant levanta as seguintes questões: como o *Eu penso* poderá se diferenciar do eu que se intui e

²⁸ DELEUZE, G., *Crítica e Clínica*, p. 38.

²⁹ DELEUZE, G.; GUATTARI, F., *O que é filosofia?*, p. 44.

³⁰ DELEUZE, G., *Diferença e Repetição*, p. 132.

concomitantemente se identificar com ele, como o mesmo sujeito? Como é possível a uma inteligência ou a um sujeito pensante, dizer que ele se conhece enquanto objeto pensado não como é diante do entendimento, mas sim como aparece a si mesmo, uma vez que é dado na intuição do mesmo modo que os outros fenômenos? Em suma, como é possível sermos para nós mesmos objetos da intuição e das percepções internas? Retornamos, com essas perguntas, à dificuldade destacada por Kant quanto à possibilidade de nos intuirmos a nós mesmos interiormente.

A resposta às mesmas perguntas aparece no parágrafo §25, quando Kant nos diz que, tendo em vista precisarmos, para nos conhecermos, de certa intuição específica por meio da qual o diverso é dado, bem como do ato de pensar, que, por sua vez, conduz esse diverso à unidade da apercepção, a nossa existência não pode ser um fenômeno indeterminado e menos ainda uma mera aparência. Entretanto, a determinação da nossa existência só é possível segundo a forma do sentido interno, ou seja, a forma *como* é dado no tempo o diverso ligado pela unidade sintética originária da apercepção (o *Eu penso*). Por isso, somente podemos nos conhecer como *aparecemos* a nós mesmos e não como *somos* em nós mesmos.

Para conhecermos um objeto exterior, isto é, que difere de nós, precisamos pensar um objeto em geral, bem como precisamos de uma intuição para determinar esse conceito geral (categoria). Ora o que vale para o conhecimento dos objetos exteriores vale também para o conhecimento de nós mesmos, ou seja, além de nos pensarmos (consciência), precisamos de uma intuição do diverso em nós que determine essa consciência. Existimos enquanto uma inteligência consciente de nossa faculdade de síntese, porém, no que se refere ao diverso que por essa inteligência ligamos, somos limitados pelo sentido interno, ou seja, somente podemos tornar essa ligação passível de intuição a partir das relações de tempo, que, por sua vez são estranhas aos conceitos do entendimento.

O 'eu penso' exprime o acto de determinar a minha existência. A existência é pois, assim, já dada, mas não ainda a maneira pela qual devo determiná-la, isto é, pôr em mim o diverso que lhe pertence. Para tal requer-se uma intuição de si mesmo, que tem por fundamento uma forma dada *a priori*, isto é, o tempo, que é sensível e pertence à receptividade do determinável. Se não tiver ainda outra intuição de mim mesmo, que dê o que é *determinante* em mim, da

espontaneidade do qual só eu tenho consciência, e que o dê antes do acto de *determinar*, como todo o *tempo* dá o *determinável*, não poderei determinar a minha existência como a de um ser espontâneo; mas eu represento-me somente a espontaneidade do meu pensamento, isto é, do meu acto de *determinação* e a minha existência fica sempre determinável de maneira sensível, isto é, como a existência de um fenómeno. Todavia é essa espontaneidade que permite que eu me denomine *inteligência*.³¹

Vimos que a nossa existência indeterminada somente pode ser determinada no tempo. Sendo assim, segundo Deleuze, em Kant a espontaneidade da qual temos consciência no *Eu penso* só pode ser concebida como a afecção de um eu passivo que *sente* o seu próprio pensamento; aquilo pelo qual ele diz *Eu*, realizando-se nele e sobre ele, e não por ele. Contudo, diferentemente do que ocorre em de Descartes, esta espontaneidade não pode ser concebida enquanto atributo de um ser substancial.³² Em *O que é filosofia?*, Deleuze reitera que, para Kant, não há nada que justifique a pretensão do Eu em ser *uma substância pensante*. Segundo Deleuze, Kant introduz algo que Descartes acabou por eliminar: a forma do tempo, que se insere entre o ato de pensar (ou de conhecer) e a coisa pensada, constituindo-se em uma dessemelhança no âmago do pensamento.

É agora aqui o lugar para esclarecer o paradoxo, que a ninguém deve ter passado despercebido na exposição da forma do sentido interno (§6), a saber, que este nos apresenta à consciência, não como somos em nós próprios, mas como nos aparecemos, porque só nos intuímos tal como somos interiormente *afectados*; o que parece ser contraditório, na medida em que assim teríamos de nos comportar perante nós mesmos como passivos...³³

Mesmo sendo o princípio supremo de unificação de todas as representações ou a unidade sintética da apercepção, o *Eu penso* não pode conhecer imediatamente o eu sou, pois este último, sendo já dado, deve se encontrar sob a ordem de uma intuição sensível pura: o tempo. Portanto, é o tempo como forma universal de todos os fenómenos que torna a existência

³¹ KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, nota do § 25, p. 159.

³² Para Kant, o conhecimento não pode se dar pelo trabalho analítico ou pelo exercício puramente intelectual de uma substância, o *Cogito*, visto que, além de a análise não fazer o conhecimento avançar, há ainda, no que se refere ao *Cogito*, o uso equivocado do conceito de substância. O conceito de substância em Kant somente se aplica ao domínio da experiência, sobrepondo-se a uma multiplicidade e ordenando-a de forma que seja possível formular juízos sobre alguma coisa que possui determinadas propriedades.

³³ *Ibid.*, B152-B153, p.152 et. seq.

indeterminada passível de determinação. Como intuição é também afecção, somente apreendemos uma coisa tal como somos afetados por ela, ou seja, tal como nos aparece e não como ela é. De modo sucinto, o *Eu (Je)* só pode determinar o eu sou (existência indeterminada) como um Eu (Moi) passivo e fenomenal. Eis o paradoxo.

Deleuze expõe este paradoxo da seguinte forma: o Eu (Moi) é um eu passivo que muda incessantemente no tempo. O *Eu (Je)* é o ato (eu penso) que determina de modo espontâneo *no tempo* a minha existência indeterminada (eu sou) como a existência de um eu (moi) passivo, receptivo, que muda sem cessar e que somente representa para si a atividade do seu pensamento. O *Eu (Je)* e o Eu (Moi) estão separados pela linha do tempo, o que faz com que a minha existência não possa ser determinada como a de um ser ativo e espontâneo, mas sim como a de um ser passivo que representa para si o *Eu*, a espontaneidade da determinação, como um Outro que o afeta.

“A atividade do pensamento aplica-se a um ser receptivo, a um sujeito passivo, que, portanto, representa para si esta atividade mais do que age, que sente seu efeito mais do que possui a iniciativa em relação a ela e que a vive como um Outro nele.”³⁴

O sujeito em Kant consiste, portanto, na síntese de duas formas irreduzíveis entre si: a receptividade e a espontaneidade. Mas, para Deleuze, como este sujeito é rachado pelo tempo, Kant encontra o outro do pensamento no pensamento. Para essa identidade partida pelo tempo entre o Eu penso e o eu passivo, Deleuze tem uma nova fórmula, que ele toma de Rimbaud: *Eu é um outro...*;³⁵ uma segunda fórmula poética, que tem na primeira (*O Tempo está fora dos gonzos..*), a sua premissa e que expressa justamente o que Deleuze, depois de Kant, denomina de paradoxo do sentido íntimo.

Segundo Deleuze, o Eu (Moi) ou posição passiva, que Kant denomina de receptividade da intuição, deve ser inserido no *Eu penso* e no eu sou, ou seja, o tempo, a forma do determinável, deve ser interiorizada pela determinação e pelo

³⁴ DELEUZE, G., *Diferença e Repetição*, p. 133.

³⁵ Id., *Crítica e Clínica*, p. 38, apud Rimbaud, carta a Izambart, maio de 1871, carta a Demeny, 15 de maio de 1871. Deleuze apresenta o paradoxo do sentido íntimo a partir de uma frase famosa de Rimbaud, na carta do vidente, “*Je est un autre*”. Ele a toma como fórmula poética para elucidar o paradoxo.

indeterminado. Com isso, o tempo passa a significar uma passividade no eu e uma rachadura no *Eu*, uma vez que, como este último se exerce pela espontaneidade, a passividade nele provoca forçosamente a quebra desta espontaneidade.³⁶ Assim, sendo a correlação do Eu passivo e do *Eu* rachado a descoberta do transcendental, uma vez que a forma pura do tempo foi introduzida no pensamento, poderíamos dizer que Kant é o filósofo que formula explicitamente a exigência de se relacionar o tempo ao exercício do pensamento. Em *Diferença e Repetição*, no segundo capítulo, *A repetição para si mesma*, Deleuze extrai da crítica que Kant dirige a Descartes a ideia de que na experiência do pensar está implicada uma síntese; precisamente uma síntese do tempo, portanto, passiva. Em outras palavras, o que Deleuze quer mostrar é que a espontaneidade no pensamento não é absoluta, uma vez que, ao ser inserida no pensamento, a forma pura do tempo traz consigo uma passividade, uma diferença.

“Não é o tempo que nos é interior, ou ao menos ele não nos é especialmente interior, nós é que somos interiores ao tempo e, a esse título, sempre separados por ele daquilo que nos determina afetá-lo. A interioridade não pára de nos escavar a nós mesmos, de nos cindir a nós mesmos, de nos duplicar, ainda que nossa unidade permaneça.”³⁷

Entretanto, ao nos perguntarmos se Kant poderia ser levado a considerar um poder de síntese, mesmo que passiva, da sensibilidade, somos conduzidos a uma resposta negativa, uma vez que Kant irá valer-se de uma nova forma de identidade, a identidade sintética ativa, para preencher esta rachadura, recusando concomitantemente ao eu passivo qualquer poder de síntese, definindo-o somente pela receptividade. Segundo Deleuze, Kant opera esta repartição para resguardar o mundo da representação. Nesse caso, por um lado, toma-se a síntese como ativa, apelando-se para uma nova forma de identidade no *Eu*, e, por outro, toma-se a passividade enquanto mera receptividade sem síntese.

Deleuze considera impossível que tal distribuição permaneça. Se, em Kant, a sensibilidade é somente receptiva, para Deleuze ela é síntese, mesmo que passiva. É mediante as teses sobre a natureza humana elaboradas por um filósofo anterior a Kant, que Deleuze buscará mostrar como a subjetividade, bem como o

³⁶ Mais adiante (no próximo capítulo) falaremos desta paralisia que é o próprio tempo ou duração.

³⁷ *Ibid.*, p. 40.

pensamento, se constituem a partir de sínteses passivas ou sínteses temporais. Este filósofo, sabemos, é David Hume.

2.3

O hábito e a constituição do sujeito e do tempo

Em seu primeiro livro, *Empirismo e Subjetividade - ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*, Deleuze diz acreditar ter encontrado a essência do empirismo no problema da subjetividade. Ele toma o problema da subjetividade em Hume e o agencia com a sua concepção de que o pensamento, dinamismo profícuo ao sistema filosófico, não pode ser remetido a um sujeito substancial acabado. Já nessa obra pioneira aparece esboçada a hipótese deleuziana de um campo transcendental assubjetivo, a partir do qual o próprio sujeito se desenvolve.

Segundo Deleuze, Hume não concebe o espírito³⁸ como antecedendo os seus conteúdos. O espírito é uma coleção não sistemática de ideias: “o empirismo parte dessa experiência de uma coleção, de uma sucessão movimentada de percepções distintas. Ele parte delas, na medida em que são distintas, na medida em que são independentes”.³⁹ Esta coleção, também denominada imaginação, se refere ao conjunto das coisas tais como elas aparecem. Todavia o espírito não é um sujeito e nem a imaginação é uma faculdade do sujeito. A constância e a uniformidade das ideias estão tão-somente no modo como as ideias são associadas na imaginação, isto é, por meio dos três princípios gerais de associação, a semelhança, a contiguidade e a causalidade. Em outras palavras, os princípios da associação afetam o espírito, tornando constante e fixa a imaginação. O sujeito aparece, então, ultrapassando o espírito, uma vez que ele mesmo é efeito desses princípios. Nas palavras de Deleuze: “o espírito devém natureza humana”.⁴⁰

³⁸ Optamos por seguir a solução adotada pela edição brasileira de *Empirismo e Subjetividade* que traduz *esprit* da tradução francesa do termo *mind* por espírito e não por mente, uma vez que consideramos que o vocábulo mente pode sugerir uma nuance de psiquismo que conflitaria com a ideia de uma subjetividade ainda a se constituir.

³⁹ Id., *Empirismo e Subjetividade*, p. 95.

⁴⁰ Ibid., p. 102.

O sujeito para Hume jamais é dado; ele se constrói, se inventa a partir dos dados, a partir da experiência. Ele se define por um movimento em que desenvolve a si mesmo no dado. Para Deleuze, o mérito de Hume consiste justamente no fato dele haver indicado o dado em estado puro, ou seja, anterior ao sujeito. O dado não é dado para um sujeito, é antes o sujeito que se constitui no dado. Deleuze, então, pergunta:

“Mas, o que é o dado? É, diz Hume, o fluxo do sensível, uma coleção de impressões e de imagens, um conjunto de percepções. É o conjunto do que aparece, o ser igual à aparência, é o movimento, a mudança, sem identidade nem lei.”⁴¹

Consoante a essas definições, o conhecimento para Hume é transcendente: eu sou um sujeito porque afirmo mais do que sei, meu julgamento ultrapassa os conteúdos da minha experiência. O sujeito supera o dado inferindo algo distinto, não dado, ou seja, ele afirma mais do que é dado. Dito de outro modo, ele passa de uma impressão ou de uma ideia dadas, à ideia de algo que não está atualmente dado. O sujeito crê: “crer é inferir de uma parte da natureza uma outra parte que não está dada”.⁴² Ele inventa: “inventar é distinguir poderes, é constituir totalidades funcionais, totalidades que tampouco estão dadas na natureza”.⁴³ O sujeito que crê e inventa se constitui no dado de tal forma que *sintetiza* o dado, faz dele um sistema. Daí, o empirismo partir da experiência, uma vez que ela não pressupõe nada, nem um sujeito, nem substâncias.

De acordo com Deleuze, ao falar em sujeito, o que Hume quer dizer é que a imaginação, de simples coleção de impressões e de ideias que era, passa a ser uma faculdade; a coleção espalhada se converte em um sistema. “O sujeito

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibid., p. 94.

⁴³ Ibidem. A invenção, assim como a crença, consiste numa operação da subjetividade pela qual criamos artifícios que impelem as paixões a ultrapassar a sua parcialidade, a sua *simpatia limitada*. Nesse sentido, ela se remeteria especialmente à dimensão social. Segundo Deleuze, em seu texto intitulado *Hume*, a sociedade não é concebida, por este último, como um sistema de restrições legais e contratuais, mas sim, como uma invenção institucional a qual nos permite ir além da parcialidade das paixões ao gerarmos sentimentos morais, jurídicos, políticos, com vistas a uma *generosidade ampliada*. Em suma, a sociedade se fundamentaria no artifício, na invenção. “Hume é, sem dúvida, o primeiro a romper com o modelo limitativo do contrato e da lei que ainda domina a sociologia do século XVIII, para a ele opor o modelo positivo do artifício e da instituição.” CHÂTELET, F., *História da Filosofia, Hume*, por Gilles Deleuze, v.4., p.66.

inventa, crê; *ele é síntese, síntese do espírito*".⁴⁴ Como dissemos, o espírito, tomado no modo como suas percepções aparecem, é fundamentalmente sucessão ou movimento das ideias simples e independentes que se reúnem ao acaso. Ele não possui nenhuma qualidade. O sujeito, por sua vez só é sujeito porque aparece qualificado, ou seja, os três princípios de associação ao sistematizarem o dado, conferem à imaginação uma constância que ela não possui e sem a qual ela não seria uma natureza humana e concedem ligações às ideias, princípios de união, que constituem as qualidades de tal natureza e não das ideias.

Fossem as ideias inteiramente soltas e desconexas, apenas o acaso as juntaria; e seria impossível que as mesmas ideias simples se reunissem de maneira regular em ideias complexas (como normalmente fazem) se não houvesse algum laço de união entre elas, alguma qualidade associativa, pela qual uma ideia naturalmente introduz a outra... As qualidades que dão origem a tal associação, e que levam a mente, dessa maneira, de uma ideia a outra, são três, a saber: SEMELHANÇA, CONTIGÜIDADE no tempo e no espaço, e CAUSA e EFEITO.⁴⁵

Assim, se sujeito consiste na síntese do dado, abordá-lo significa "falar de uma duração, de um costume, de um hábito, de uma expectativa".⁴⁶ A pressão do passado e o impulso em direção ao futuro consistem em dois aspectos de um mesmo dinamismo importante e central na filosofia de Hume. Para Deleuze, a originalidade deste, se encontra precisamente na teoria de tal dinamismo, a saber, que o hábito é *expectativa*, uma vez que ele opera a síntese do tempo que constitui o passado e o futuro no presente. Segundo ele, nas duas operações da subjetividade (crença e invenção), Hume percebe a presença desse dinamismo.

Na invenção, os sujeitos vencem a sua parcialidade e a sua ambição imediatas criando regras de propriedade e, por conseguinte, instituições que permitem um acordo entre eles. Segundo Deleuze, esse acordo e essas regras gerais se estabelecem, na concepção de Hume, a partir de uma teoria jurídica simples resgatada por ele, a saber, "cada homem *espera* conservar o que possui".⁴⁷ Desse modo, pela influência do dinamismo do hábito e da expectativa,

⁴⁴ Ibid., p. 102.

⁴⁵ HUME, D., *Tratado da natureza humana*, p. 34.

⁴⁶ DELEUZE, G., *Empirismo e Subjetividade*, p. 103.

⁴⁷ Ibidem.

os diversos estados de posse passam a ser direitos da propriedade. A partir daí, podemos contar que algo continue sendo nosso, uma vez que o direito à propriedade, desde que foi instituído, sustenta essa expectativa.

Da mesma forma acontece com a crença, que é simplesmente uma ideia viva, ou seja, a ideia “sentida mais do que concebida”, ligada a uma impressão presente pela relação de causa e efeito. Dito de outro modo, segundo Hume, no *Tratado*, não é por intermédio da razão que aceitamos que, a existência de um objeto envolva diretamente a de outro, pois, somente passamos da impressão do primeiro para a ideia do segundo, pelo costume, ou ainda, pelo princípio da associação. Desse modo, para examinar a crença, é preciso que a relação causal seja investigada, uma vez que esta transmite a vivacidade da impressão presente à ideia.

A causalidade nos faz passar de algo dado, à ideia de algo que jamais nos foi dado ou, ainda, que não é passível de ser dado, na experiência. Por isso, Deleuze afirma que essa relação é muito especial, uma vez que ela não é simplesmente a passagem de um termo dado, à ideia de algo que não está dado atualmente. Na relação causal, os casos semelhantes, ao serem observados, são fundidos na imaginação (embora permaneçam distintos e separados entre si no entendimento). É essa propriedade de fusão na imaginação que, justamente, funda o hábito na medida em que passamos a esperar ou a contar com...

Dois exemplos célebres: ao assistir o sol nascer, afirmo que ele nascerá amanhã; vendo a água ferver a 100°, afirmo que ela ferve necessariamente a 100°. *Amanhã, sempre, necessariamente* expressam algo que não pode se dar na experiência. Por exemplo, *amanhã* não é dado nem que se tornasse hoje, pois se tornando hoje, um novo amanhã adviria, e assim, jamais cessaria de ser novamente *amanhã*. Desse modo, como toda a experiência é individual e contingente, essas expressões somente poderiam suceder da crença e, mais profundamente, do hábito e não da experiência mesma. Assim, segundo Deleuze, o conhecimento, para Hume, se baseia tão-somente na crença, já que a causalidade é uma relação por meio da qual transpomos o dado, afirmamos mais do que é dado, enfim, inferimos e cremos, esperamos, contamos com...

Deleuze resume a relação do hábito, da crença e da causalidade da seguinte maneira:

“O princípio do hábito, enquanto fusão dos casos semelhantes na imaginação, e o princípio da experiência, enquanto observação dos casos distintos no entendimento, combinam-se portanto para produzir ao mesmo tempo a relação, e a inferência segundo a relação (crença), em conformidade com as quais funciona a causalidade.”⁴⁸

Deleuze vê no hábito, ou expectativa, a raiz constitutiva do sujeito.⁴⁹ Ele considera a expectativa como a síntese do presente e do passado em vias do futuro, constituída pelo sujeito *no* espírito. Nesse sentido, o sujeito se refere a uma síntese temporal. Podemos verificar essa tese deleuziana nas duas operações subjetivas estudadas por Hume, crença e invenção, já que ambas têm como dinamismo primordial, o hábito. No exemplo da propriedade, o direito, que instituímos, consiste em uma síntese temporal, uma vez que, por ele, esperamos que algo que nos pertence permaneça sob nossa posse. Do mesmo modo, sendo a relação causal a tendência que procede do hábito de ir de um objeto à ideia de outro objeto que comumente o segue, a crença também se apresenta como o efeito da síntese do tempo, uma vez que, segundo Deleuze, estaríamos diante da unidade dinâmica do hábito e da tendência, ou seja, da síntese (a ligação) de um passado (a ideia viva) e de um presente (a impressão atual) constituindo o futuro (a crença ou a perpetuação da espera). Assim, “na crença, como na propriedade, encontramos sempre a mesma transformação: o tempo era *estrutura* do espírito; agora o sujeito se apresenta como a *síntese* do tempo”.⁵⁰

Em *Diferença e Repetição*, Deleuze retoma esta temática, desdobrando-a, ao abordar o problema da repetição. No início do segundo capítulo, *A repetição para si mesma*, Deleuze se refere à tese de Hume - a saber, *a repetição nada muda no objeto que se repete, mas muda alguma coisa no espírito que a contempla* - como o que nos conduz ao cerne do problema da repetição, bem como ao seu paradoxo, qual seja, de que só podemos falar em repetição pela diferença ou mudança que ela *introduz no* espírito; por uma diferença que o espírito *extrai da*

⁴⁸ CHÂTELET, F., *História da Filosofia, Hume*, por Gilles Deleuze, v.4., p.62.

⁴⁹ Vale ressaltar que esse “sujeito” ao qual nos referimos, nesse momento, é o sujeito da representação, do conhecimento, ou seja, dos princípios da associação.

⁵⁰ DELEUZE, G., *Empirismo e Subjetividade*, p. 105.

repetição. Uma dessemelhança é então introduzida na subjetividade e esta dessemelhança se refere ao tempo.⁵¹

Na repetição, nada muda no caso (sequência causal) ou no elemento que se repete; há uma independência de cada apresentação. Da mesma forma, um elemento ou caso não aparece sem que o outro tenha desaparecido; é a regra da descontinuidade ou da instantaneidade. A repetição, portanto, se desfaz à medida que se faz. Daí, a tese humeana de que a repetição não se situa dentro do objeto; e por ser exterior ao objeto, ela não muda nada nele, mas apenas *no* espírito que a contempla.

Reconheço que, de todos os paradoxos que já apresentei ou que terei ocasião de apresentar no decorrer deste tratado, este é o mais radical... Antes de admitirmos essa doutrina, quantas vezes não devemos repetir para nós mesmos *que* a mera visão de dois objetos ou ações quaisquer, mesmo relacionados, jamais pode nos dar a ideia de um poder ou de uma conexão entre eles; *que* essa ideia nasce da repetição de sua união; *que* a repetição não revela nem causa nada nos objetos, influenciando a mente, mediante a transição habitual por ela produzida...⁵²

Os casos semelhantes são independentes, afirma Hume, somente fundindo-se na imaginação que contempla a repetição. Como uma placa sensível de contração, a imaginação retém um caso quando outro, semelhante, aparece. Algo de novo, uma diferença é introduzida *no* espírito, pois se a um evento outro se segue constantemente, passamos a *esperar*, então, o surgimento do segundo quando o primeiro aparecer. Casos, elementos, instantes homogêneos, estados são contraídos pela imaginação e fundidos, segundo Deleuze, em uma impressão qualitativa interna, isto é, em uma duração. Nesse sentido, a contemplação compõe um presente de determinada duração. Por exemplo, dois presentes que se sucedem podem ser contemporâneos de um terceiro, mais extenso pela quantidade de instantes que ele contrai. Podemos dizer, então, do presente, que ele consiste no tempo que dura uma contemplação. Aqui, Deleuze usa a terminologia de Henri Bergson, e afirma ser admissível que este seja conduzido às análises de Hume, uma vez que enfrenta um mesmo problema:

⁵¹ Esta tese da dessemelhança enquanto tempo introduzida na subjetividade, acabamos de vê-la em Kant.

⁵² HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*, Livro I, Parte 3, Seção 14, § 24, p. 200.

Quatro horas soam... Cada batida, cada abalo ou excitação é logicamente independente do outro, *mens momentanea*. Mas nós os contraímos numa impressão qualitativa interna, longe de toda lembrança ou cálculo distinto, neste presente vivo, nesta *síntese passiva* que é a duração. Depois, nós os restituímos a um espaço auxiliar, a um tempo derivado, em que podemos reproduzi-los, refleti-los, contá-los como impressões-exteriores quantificáveis.⁵³

2.4

O tempo como multiplicidade qualitativa (como subjetividade)

Consideraremos agora, a primeira síntese temporal a partir de outra roupagem terminológica, mas bastante importante às análises de Deleuze, pois, nela, o princípio do hábito, ou a fusão do passado e do presente na imaginação, aparece como impressões qualitativas internas, ou, mais especificamente, como uma multiplicidade qualitativa. Tal concepção de multiplicidade se remete à ideia bergsoniana de duração. Contudo, é preciso ressaltar que a duração que iremos tratar aqui, se refere àquela que foi concebida por Henri Bergson no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, ou seja, como duração dos estados psicológicos e não como duração pura, como teremos oportunidade de ver mais adiante, no segundo capítulo.

Em seu livro *Bergsonismo*, no capítulo *A duração como dado imediato (Teoria das multiplicidades)*, Deleuze imediatamente chama a atenção para o inexistente ou mesmo insuficiente uso da palavra *multiplicidade* no léxico da tradição, especialmente, quando esta designa um “*continuum*”. De acordo com Deleuze, multiplicidade no bergsonismo não aparece como um substantivo comum que se conforma à habitual ideia de Múltiplo em geral. Por conseguinte, Bergson não estaria retomando a oposição entre o Uno e o Múltiplo, mas inovando ao trazer a distinção entre dois tipos de multiplicidade (que, como veremos, dizem respeito às multiplicidades quantitativa e qualitativa).

Deleuze nos diz que Bergson provavelmente está se remetendo à distinção feita pelo físico e matemático Bernhard Riemann entre as multiplicidades discretas e as multiplicidades contínuas, embora, segundo ele, Bergson tenha mudado o sentido desta distinção. A mudança está basicamente na

⁵³ Bergson, Henri *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cap.III apud DELEUZE, G., *Diferença e Repetição*, p. 113.

interpretação das multiplicidades contínuas que, para Bergson, concerniriam à duração. Deleuze vê justamente nessa referência da duração às multiplicidades contínuas o motivo pelo qual devemos considerar que, para além do indivisível ou do não-mensurável, o continuum da duração se refere à particularidade da mesma em somente se dividir mudando de natureza. Essa concepção de multiplicidade contínua que só se divide ao mudar de natureza, Bergson a estende por toda a duração, isto é, da duração psicológica que estamos analisando à duração ontológica, escopo do próximo capítulo.

Vimos que, por influência das análises de Kant, podemos pensar o tempo não mais como simples número do movimento, mas como forma pura e vazia. Agora, veremos que a maior novidade que Bergson nos traz consiste em podermos pensar o tempo não mais como homogêneo ou espacializado, mas como heterogeneidade, multiplicidade qualitativa. Em outras palavras, uma concepção que destaca o tempo do espaço (bem como do movimento), mas que o adere plenamente à mudança de natureza.

Logo na primeira nota do segundo capítulo de *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, intitulado *Da multiplicidade dos estados da consciência: a ideia de duração*, Bergson afirma que os estudiosos que trataram das relações entre as noções de número e de espaço falharam por não terem levado em conta duas diferenciações: a quantitativa e a qualitativa. Assim, ao comentar uma refutação a um artigo da época que versava sobre “a solidariedade das noções de número e de espaço”, mesmo contrário aos argumentos do artigo e concordando com tal solidariedade, Bergson assevera a necessidade de distinguirmos duas multiplicidades até então confundidas, a saber, a de *justaposição* ou o tempo quantidade em que os estados de consciência são apreendidos de modo análogo a um escalonamento numérico (descontinuidade) e a de *interpenetração* ou o tempo qualidade em que esses mesmos estados são tomados em sua indivisibilidade (continuidade). Vale assinalar que Bergson considera essa diferença das multiplicidades tão fundamental que dedica tal capítulo a sua explicitação.

Nessa empreitada surge o conceito de duração como multiplicidade qualitativa, distinguindo-se da multiplicidade quantitativa, que, segundo ele, diz respeito especificamente ao espaço. Embora, na filosofia de Bergson, a duração

apareça em sua concepção primeira ainda como psicológica (duração dos estados psicológicos da consciência) e não como ontológica, ou seja, como memória pura, a sua definição enquanto uma multiplicidade qualitativa já é inovadora, uma vez que é por meio desta noção que Bergson consegue enfrentar o que, para ele, é um problema agravado pelas ciências de orientação positivista de então (principalmente a psicologia): a espacialização do tempo.

Segundo Bergson, o que essas ciências fizeram foi misturar tempo e espaço, concebendo o tempo a partir das particularidades do espaço. Justamente, uma dessas características consiste no vínculo entre o espaço e o número o qual nos sugere podermos contar os estados internos da consciência como contamos os objetos exteriores, ou seja, como se, do mesmo modo que acontece com o espaço, houvesse uma solidariedade entre o tempo e o número. Daí, a ilusão de um tempo quantidade ou espacializado, uma vez que um tempo assim, teria que ser homogêneo e, a rigor, a homogeneidade se refere exclusivamente ao espaço.

Se agora procurássemos caracterizar este ato, veríamos que consiste essencialmente na intuição ou, antes, na concepção de um meio vazio homogêneo. Pois não há outra definição possível do espaço: é o que nos permite distinguir entre si várias sensações idênticas e simultâneas; é, pois, um princípio de diferenciação, distinto do da diferenciação qualitativa e, por conseguinte, uma realidade sem qualidade.⁵⁴

A psicologia que vigorava na época de Bergson, buscava dar conta dos estados psíquicos da mesma forma que as outras ciências abordavam os eventos físicos, ou seja, utilizando-se da medição. Assim, como a duração se refere à multiplicidade dos estados da consciência (contrações ou impressões qualitativas), buscar quantificá-los requereria situá-los de alguma forma, torná-los extensos, exteriores entre si, justapostos, descontínuos, como uma multiplicidade quantitativa. Ora, os estados psíquicos não são extensos; eles são intensos (grau maior ou menor). Como é possível, então, quantificá-los? Eles compõem uma multiplicidade qualitativa na qual se penetram mutuamente engendrando continuamente novas mudanças que vão se sucedendo. Esse processo de organização ou de penetração recíproca dos fatos da consciência nos pertence e constitui a verdadeira duração. Utilizando o exemplo do pêndulo, Bergson nos diz

⁵⁴ BERGSON, H., *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 69.

que: é porque duramos segundo tal processo, que representamos os badalos passados do pêndulo e percebemos o badalo atual ao mesmo tempo.

Em síntese, a pura duração poderia até não ser mais do que uma sucessão de mudanças qualitativas que se fundem, que se penetram, sem contornos precisos, sem qualquer tendência para se exteriorizarem relativamente uns aos outros, sem qualquer parentesco com o número: seria a pura heterogeneidade. Mas, por agora, não insistiremos neste ponto: basta termos demonstrado que desde o instante em que se atribua a menor homogeneidade à duração, se introduz subrepticamente o espaço.⁵⁵

Resumindo, Bergson primeiramente salienta o erro de não levarmos em conta a existência de duas multiplicidades: uma contínua, qualitativa ou propriamente a duração que se distingue de uma multiplicidade quantitativa proporcionada pelo vínculo entre o espaço e o número. A seguir, Bergson nos mostra outro equívoco a ser superado, qual seja, mesmo o considerando corretamente como qualitativo, tomarmos o tempo também como quantitativo, homogêneo, o que se configura em um contrassenso, uma vez que só podemos “contar” os instantes, bem como os nossos estados psicológicos que participam da duração, sob a determinação espacial.

Como Bergson acolhe bem a relação estreita entre número e espaço, para poder explicitar a multiplicidade quantitativa, ele se põe a examinar primeiro a ideia de número. Segundo ele, todo número é uno e esta unidade se refere a uma soma, pois compreende uma multiplicidade de partes que podem ser tomadas uma a uma desde que sejam idênticas entre si e que não ocupem o mesmo lugar no espaço. Para que sejam consideradas idênticas, é preciso que suas qualidades sejam suprimidas, admitindo-se apenas a sua extensão. Desse modo, para compormos um número, basta que conservemos as imagens que vão se sucedendo e que as coloquemos em justaposição a cada nova unidade da qual evocamos a ideia em um meio vazio e homogêneo, ou seja, no espaço.

Ao repetirmos todos os números a partir da unidade para chegarmos a um número específico (no exemplo de Bergson: contarmos as ovelhas de um rebanho até chegarmos ao seu número total) dá a impressão, ou melhor, a ilusão de que o formamos na duração, quando, na verdade, foi com os pontos do espaço que contamos os momentos da duração. Segue daí que, se a sucessão termina em uma

⁵⁵ Ibid., p. 75.

soma, ela não é pura, pois se estabeleceu a partir do espaço. A pura e simples sucessão apenas pode ser apreendida no tempo. Assim, se para efetuar uma soma, por um lado o espírito necessita perceber de modo simultâneo os objetos extensos, por outro é preciso ainda que ele tenha *conservado* as unidades anteriormente percebidas. Como os momentos da duração não podem ser conservados e, conseqüentemente, somados entre si, a simultaneidade somente pode se referir ao espaço. Em suma, se, por um lado a sucessão pura é uma relação temporal, por outro a simultaneidade é espacial.⁵⁶

Involuntariamente, fixamos num ponto do espaço cada um dos momentos que contamos, e é apenas com esta condição que as unidades abstratas formam uma soma. Sem dúvida, é possível, como mostraremos adiante, conceber os momentos sucessivos do tempo independentemente do espaço; mas quando se acrescenta ao instante atual os que o precediam, como acontece quando se somam unidades, não é com base nos próprios instantes que se trabalha, porque eles desapareceram para sempre, mas sim no vestígio durável que nos parecem ter deixado no espaço, ao atravessá-lo.⁵⁷

O que Bergson alega sem cessar é que a tentativa da psicologia em medir os fatos da consciência do mesmo modo como a física mede os eventos materiais é equivocada, uma vez que se o número se estabelece a partir do espaço, como os fatos da consciência, de natureza temporal, poderiam constituir uma multiplicidade quantitativa que é de natureza espacial? Daí, para resolver essa questão, a necessidade de se pensar uma multiplicidade que desse conta da interpenetração, da intensidade, da sucessão, da falta de extensão e, por conseguinte, da impossibilidade de simultaneidade e de justaposição, enfim, daquilo que precisamente caracteriza os fatos psíquicos e não os objetos físicos. Tal multiplicidade só poderia ser qualitativa.

Aqui nos deparamos com outra novidade para a qual Deleuze chama a atenção: é que na oposição entre a multiplicidade qualitativa e contínua da duração e a multiplicidade quantitativa e numérica está implícita a oposição entre

⁵⁶ É importante ressaltar que Bergson nesse momento ainda não apresenta uma teoria da memória pura. Portanto, a duração a qual ele se refere diz respeito aos instantes que passam e que, por isso, não se conservam, ou seja, ao presente que passa e desaparece e não ao passado que se conserva em si, como teremos oportunidade de examinar no próximo capítulo. Além disso, também veremos, as lembranças não podem ser “enumeradas”, uma vez que a duração, para Bergson, organiza-se de modo sucessivo e não segundo uma ordem regressiva (esta última nos faria voltarmos por cada uma de nossas lembranças até chegarmos a uma lembrança da infância, por exemplo).

⁵⁷ Ibid., p. 59.

o objetivo e o subjetivo ou ainda entre o objeto e o sujeito.⁵⁸ Para Bergson, vimos, um objeto pode ser dividido de infinitos modos. Essas divisões são apreendidas pelo pensamento como possíveis mesmo antes de acontecerem. Entretanto, o objeto não muda nada em seu aspecto total; ele é o que se divide e que ao se dividir muda de grau, mas não de natureza. Por isso, o objetivo ou o objeto consiste em uma multiplicidade numérica, uma vez que é conforme ao número e principalmente à unidade aritmética, que se dividem mudando tão-somente de grandeza.

Já a multiplicidade qualitativa (o subjetivo ou o sujeito), a princípio, é expressa por Bergson como indivisível. Mas Deleuze adverte que ele se exprime assim por comodidade, uma vez que há aí uma divisão embora não espacial. Na verdade, a duração se divide incessantemente sendo, por isso, uma multiplicidade. Mas, ela só se divide mudando de natureza o que significa que a cada divisão *outro* aparece e não *vários*, ou seja, a cada divisão *um* indivisível se instaura.⁵⁹ Consciência consiste, então, no movimento sucessivo dos estados que se interpenetram; é essa continuidade de movimentos que constitui a duração. Ao se penetrarem reciprocamente, os diversos estados da consciência compõem um *novo*, mas único, estado que dura e que compreende a alma inteira. Por isso, a duração é heterogênea e não homogênea como a multiplicidade numérica. Nesse sentido, continuidade e heterogeneidade não são inconciliáveis para Bergson, aponta Deleuze, uma vez que juntas compõem a ideia de duração.

É importante ainda ressaltar que se a multiplicidade dos estados da consciência é qualitativa, isso se deve a esses estados serem qualidades puras, ou seja, por eles serem intensivos e não extensos. Portanto, como as qualidades jamais podem ser idênticas, também, por esse motivo, estamos impedidos de contar os estados da consciência.

O interessante ainda na distinção dessas multiplicidades, compreendendo as ideias de duração/subjetivo e de espaço/objetivo, é que ela antecipa, mesmo em germe, as noções de virtual e de atual. Segundo Deleuze, a duração é o virtual,

⁵⁸ Deleuze vislumbra os desdobramentos de *Matéria e memória* em uma passagem de *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* em que Bergson desenvolve as noções de objetivo e subjetivo. Cf. BERGSON, H., *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 62.

⁵⁹ No próximo capítulo, veremos que essa divisão diz respeito propriamente a uma diferenciação.

uma vez que virtual é o que está em vias de atualizar-se (de dividir-se) e a atualização se dá por diferenciação, ou seja, mediante uma mudança de natureza. Na multiplicidade numérica, nem tudo está totalmente realizado, mas tudo nela é atual; ela comporta relações somente entre atuais e diferenças apenas de grau. Já a multiplicidade qualitativa, que determina a subjetividade, diz respeito a uma dimensão temporal livre da desnaturação provocada pela inserção ilusória do espaço em seus limites e que o nosso costume de contar promove.

Resumindo, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson chega à ideia de duração, apartando-a das noções de número e de espaço. Nesse sentido, descrevemos os seguintes aspectos da duração ou da subjetividade: é uma multiplicidade qualitativa (contração das qualidades dos objetos), heterogênea (os estados psicológicos se sucedem), contínua (os estados psicológicos se interpenetram), somente se dividindo quando muda de natureza, do contrário, permanece indivisível. Vimos também que ela se distingue de outra multiplicidade, a quantitativa, que se constitui a partir da relação entre o número e o espaço. Nessa, os objetos materiais são simultâneos, justapostos, exteriores entre si, dividindo-se indefinidamente sem mudar de natureza; por isso, ela é homogênea; tudo nela está atualizado, mas não plenamente realizado, uma vez que se encontra sob a perspectiva da consciência.

Entretanto, a multiplicidade contínua de contrações ou as impressões qualitativas que se sucedem, ainda não abrange toda a dimensão subjetiva. Embora a grande contribuição de Bergson aqui seja mostrar que a subjetividade se referindo a uma multiplicidade contínua, qualitativa, é fundamentalmente temporal, Deleuze acredita podermos ainda estendê-la, da mesma forma que o hábito em Hume, até o nível orgânico. E é exatamente isso que Deleuze faz: levar o hábito enquanto contração ou a impressão qualitativa até o nível das sensações e, mais, até o nível celular onde podemos já encontrar “eus” dissolvidos, sujeitos larvares, ou ainda, almas contemplativas e contraentes.

Em *Diferença e repetição*, Deleuze nos diz que, tanto o exemplo de Bergson (repetição dos elementos do tipo A A A A: quatro badaladas, *quatro horas soam*) como o de Hume (repetição dos casos ou sequências causais AB AB AB AB), não vão além do nível das sínteses sensíveis e perceptivas (ou ainda psicológicas). Para Deleuze, na ordem da passividade constituinte, as sínteses

perceptivas se fundam em sínteses orgânicas, do mesmo modo que, a sensibilidade dos sentidos se funda em uma sensibilidade, ainda mais primária, da qual procedemos e que, portanto, somos. Segundo ele, “somos água, terra, luz e ar contraídos, não só antes de reconhecê-los ou de representá-los, mas antes de senti-los”.⁶⁰ Sendo assim, Deleuze quer mostrar que, para além de uma mera diferença entre as duas formas de repetição, o que é importante de fato são os diferentes níveis de sínteses passivas nos quais elas se influenciam e se combinam. Dito de outro modo, essas repetições se remetem reciprocamente na síntese, ou seja, a repetição dos casos supõe a dos elementos, bem como a repetição dos elementos se suplanta na dos casos.

Também é necessário destacar que é das sínteses passivas (contemplações, contrações) que serão derivadas as representações refletidas nas sínteses ativas. Assim, é no Hábito, ou melhor, no *habitus*, como diz Deleuze, que tudo se funda: a vida celular e orgânica, a vida psíquica, a sociedade. É também em um presente vivo, que se define pela contração de instantes ou duração de uma contemplação.

2.5

***Habitus* ou sujeito larvar: a primeira síntese do tempo**

Deleuze nos adverte de que contração não é memória (voluntária ou de reprodução) e tampouco é reflexão, mas que ela constitui uma síntese do tempo. Assim, “o tempo só se constitui na síntese originária que incide sobre a repetição dos instantes. Esta síntese contrai uns nos outros os instantes sucessivos independentes”.⁶¹ Vimos que tal síntese deve ser designada passiva, pois não é feita *pelo* espírito, mas *no* espírito que contempla, antecedendo a *ação* da memória e do entendimento. Nas palavras de Deleuze: “o tempo é subjetivo, mas é a subjetividade de um sujeito passivo”.⁶² Assimétrica, a síntese passiva ou contração vai do passado ao futuro no presente, orientando, desse modo, a “flecha do tempo”; o passado como resultado de uma contração de instantes (retenção) e o futuro como antecipação na expectativa.

⁶⁰ DELEUZE, G., *Diferença e repetição*, p. 115.

⁶¹ *Ibid.*, p. 112.

⁶² *Ibidem.*

Como já foi exposto, nas seções anteriores, hábito é contração. Nesse sentido, Deleuze o designa como a primeira síntese do tempo, a síntese passiva que constitui nosso hábito de viver, nossa expectativa de que as coisas continuem como eram. Segundo Deleuze, o hábito se estende aos músculos, aos nervos, às células. Somos, portanto, hábitos contraídos, somos constituídos de uma infinidade de ritmos orgânicos que tendem a se reproduzir. Mesmo no nível da passividade, milhares de sínteses se dão a cada momento chegando estas mesmo às raias do orgânico. É importante aqui ressaltar que Deleuze conduz as sínteses passivas ou hábitos até o nível celular, uma vez que, para ele, somos constituídos por essas milhares de contrações. Mas, como dissemos, as teses de Hume, bem como as de Bergson se limitam às sínteses ocorridas somente na imaginação (como faculdade) não indo, portanto, além desta.

Na coleção das percepções, ou seja, no espírito, já se encontram, diferindo apenas por seus graus de vivacidade, além das impressões dos sentidos e das ideias da imaginação, as ideias da memória. A memória é o reaparecimento de uma impressão sob a forma de uma ideia ainda viva. Contudo, ela não realiza qualquer síntese do tempo, ou seja, não ultrapassa a estrutura temporal do espírito, somente reproduz as diferentes estruturas do dado. Aquilo que precisamente se dá como uma síntese é o hábito, que, por sua vez, vai constituir o sujeito. Deleuze quer mostrar que aquilo que constitui a subjetividade não é uma evocação (síntese espontânea), mas sim o hábito, que consiste em uma síntese do tempo (do passado e do presente), uma síntese passiva.

O hábito não tem necessidade da memória. Ordinariamente, ele prescinde dela de uma maneira ou de outra: ora ele não se faz acompanhar de qualquer evocação de lembranças, ora não há lembrança alguma particular que ele possa evocar. Numa palavra, o passado como passado não está dado; ele é constituído por e numa síntese que dá ao sujeito sua verdadeira origem, sua fonte... A idéia de imersão está de tal modo estreitamente unida à idéia de água, e a idéia de asfixia à imersão, que o espírito opera a transição sem a ajuda da memória.⁶³

Com a seguinte afirmação: “é preciso atribuir uma alma ao coração, aos músculos, aos nervos, às células, mas uma alma contemplativa cujo papel é contrair o hábito”,⁶⁴ Deleuze quer dizer que o hábito manifesta aí sua plena

⁶³ Ibid., p. 106.

⁶⁴ Ibid., p. 116.

generalidade, ou seja, que não só diz respeito aos hábitos sensório-motores que possuímos, mas, primeiramente, aos hábitos primários que somos, às milhares de sínteses passivas que nos compõem organicamente. Por exemplo, nossa retina contempla e contrai milhares de ondas luminosas, tornando-nos sensíveis à luz. É contraindo que somos hábitos, mas é pela contemplação que contraímos. O hábito é efeito da contemplação e não da ação. “Não nos contemplamos, mas só existimos contemplando, isto é, contraindo aquilo de que procedemos”.⁶⁵

“Sem dúvida, mas o que é preciso evitar, agora e sempre, é atribuir *previamente* ao organismo uma organização que lhe virá *somente* quando o próprio sujeito vier ao espírito, ou seja, uma organização que depende dos mesmos princípios dos quais depende o próprio sujeito.”⁶⁶

Todo organismo, segundo Deleuze, pode ser definido como uma série de contrações, de retenções e de expectativas. A primeira síntese do tempo é o tempo como presente. O presente vivo constitui no tempo um passado e um futuro. “Este futuro aparece na necessidade como forma orgânica da expectativa; o passado da retenção aparece na hereditariedade celular”.⁶⁷ Estas sínteses orgânicas, combinadas com as sínteses perceptivas, constituídas a partir delas, desdobram-se em sínteses ativas de uma memória e de uma inteligência psicoorgânicas.

A sensação, a percepção, bem como a necessidade e a hereditariedade, a aprendizagem e o instinto, a inteligência e a memória participam da repetição. Nesse sentido, ressalta Deleuze, não é suficiente a distinção das formas de repetição (seja dos elementos seja dos casos) em relação à síntese passiva, pois o modo como esta participação se verifica se mede a partir da combinação dessas formas, das combinações dos níveis de sínteses passivas entre si e da combinação destes com as sínteses ativas. “Tudo isto forma um rico domínio de *signos*, envolvendo sempre o heterogêneo e animando o comportamento, pois cada contração, cada síntese passiva é constituída de um signo que se interpreta ou se desdobra nas sínteses ativas”.⁶⁸

⁶⁵ Ibid., p. 117.

⁶⁶ Ibid., p. 97.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem.

Segundo Deleuze, existem signos que pertencem ao presente e, portanto, são fundados na síntese passiva; são os signos definidos enquanto *habitus* ou contrações que remetem uns aos outros; são ditos signos naturais. Já os artificiais (artifício) são os signos que se referem ao passado ou ao futuro como dimensões distintas do presente; tais signos implicam sínteses ativas, ou seja, implicam a passagem da imaginação espontânea às faculdades ativas da representação refletida, da memória e da inteligência. Deleuze aplica esse termo em latim “*habitus*” para realçar o caráter de contração, ou de força propriamente, que consiste nas sínteses passivas e para distingui-lo do hábito enquanto esquema psicológico, sensório-motor (de estímulo-resposta), no qual já existe uma percepção interessada ou um sujeito constituído.

O que está em jogo aqui é afirmar que as sínteses ativas são derivadas, ou seja, que elas não são *a priori*, já que se constituem a partir da repetição e da combinação das sínteses passivas entre si e da combinação destas com as próprias sínteses ativas. Mas o que também está em jogo é apresentar a síntese passiva, não como mera recepção, e sim como contração ou força passiva *constituente*, uma vez que ao se dar *no* espírito que contempla, ela se confunde com a própria diferença extraída da repetição dos instantes. Ela é a contração de instantes ou duração. Ela funda o tempo; ela é o presente vivo. Por isso, esse tempo é subjetivo. Um organismo, diz Deleuze, possui uma duração de presente, ou melhor, inúmeras durações de presente conforme a amplitude de contração de suas almas contemplativas.

Podemos, então, perceber que tal subjetividade não se refere a um Sujeito pronto e acabado, que legisla sobre suas faculdades ativas a partir do diverso que a sensibilidade recebe (e que, como ainda teremos oportunidade de ver, cinde por não suportar a potência do pensamento), mas se refere a um sujeito passivo que, pelo contrário, se constitui a partir do dado e que, portanto, é dissolvido em milhares de sujeitos ainda não prontos ou em estado embrionário.

Como vimos, para Deleuze, é somente pela contração de elementos de repetição que a ação irá se constituir. Contudo esta contração se dá em um eu (moi) que contempla e duplica o agente. Para integrar ações numa ação mais complexa, é preciso que as ações primárias desempenhem o papel de elementos de repetição, mas sempre em relação a um eu contemplativo subjacente ao sujeito da

ação composta. Sob o eu que age há pequenos eus que contemplam e que tornam possíveis a ação e o sujeito ativo. Só dizemos “eu” devido a estas mil testemunhas larvares que contemplam em nós. Assim, não é de nenhum momento da ação que a contemplação acontece; ela está sempre por trás, nada fazendo, embora alguma coisa de totalmente *nova* nela se faça.

Os eus passivos ou sujeitos larvares se inativam para serem somente placas sensíveis que captam e contraem certos movimentos; eles os fundem. Esses sujeitos não têm corpo; são impassíveis e desprovidos de sistema reflexo. Este plano de ações suspensas, de ligações embrionárias, de signos esparsos, define a sensibilidade. Pura sensibilidade, esta subjetividade originária não pertence a ninguém e não é direito de nenhum indivíduo. Ela não se integra a nada, mas é potência de integração. Esta subjetividade larvar é espargida de núcleos perceptivos, sobre um plano infinito e acentrado. Ela brota de retenções e de expectativas em que se constitui, como vimos, o presente enquanto primeira síntese do tempo. O presente é, assim, o que também define a sensibilidade; ele é o tempo próprio da sensibilidade. A sensibilidade se constitui, portanto, na síntese passiva.⁶⁹

Resumindo, Deleuze mostra que é contemplando que o espírito devém sujeito, ou seja, ao contemplar o dado, o espírito extrai da repetição deste uma diferença. O espírito, de uma coleção de impressões que era, agora retém e espera. Contraí. Uma síntese se dá. Mas tal é essencialmente passiva e procede de uma contemplação atribuída à sensibilidade propriamente orgânica. Os dinamismos aqui estão aquém da representação e mesmo da percepção. Portanto, o sujeito que devém é passivo, mas este não se define somente pela receptividade e sim por suas contemplações contraentes. Tal mundo de sínteses passivas diz respeito ao sistema do eu (moi), cujas condições ainda serão determinadas. Entretanto, o eu já aparece sem qualquer simplicidade; ele é dissolvido, espalhado nas diversas contrações ou hábitos que o constituem; somente sendo encontrado enquanto um sujeito embrionário.

⁶⁹ Como vimos, segundo Deleuze, Kant definia o eu passivo somente pela receptividade; considerava sensações já dadas, remetendo-as apenas à forma *a priori* de sua representação determinada como espaço e tempo. Assim, Kant unificava o eu passivo, impedindo o espaço de se compor aos poucos, e desprovia esse eu passivo de todo poder de síntese, atribuindo a mesma tão-somente à atividade.

Em *O que é filosofia?*, na conclusão intitulada *Do caos ao cérebro*, Deleuze nos diz que a força de contrair ou de conservar é a força de sentir. Mas trata-se de uma força que não age; de “um puro Sentir interno”. Isso porque a contração “conservante” não se liga diretamente à ação ou ao movimento, apresentando-se como uma pura contemplação sem conhecimento. Na gênese dos hábitos, embora tudo pareça se dar em conexões e integrações progressivamente ativas, Hume já nos indicava que os casos, as ocorrências, se contraem ou se fundem na imaginação contemplante (para Deleuze, verdadeira placa sensível) permanecendo, entretanto, distintos tanto em relação às ações quanto em relação ao conhecimento.

A sensação é contemplação pura, uma vez que é pela contemplação que contraímos. Como vimos, contemplamos à medida que contraímos os elementos de que procedemos. A sensação vibra porque contrai vibrações. A sensação contrai a vibração seguinte quando a anterior ainda não desapareceu. A sensação é, enfim, a vibração contraída tornada qualidade. Desse modo, nos diz Deleuze, é preciso mesmo encontrar, sob o ruído das ações, essas sensações interiores ou essas contemplações silenciosas.

Entretanto, o sujeito nunca está ausente dos dinamismos espaciotemporais. Estes dinamismos são somente o que se encontra aquém da organização e da especificação e consistem, nas palavras de Deleuze, em “agitações de espaço, buracos de tempo, puras sínteses de velocidades, de direções e de ritmos”.⁷⁰ Segundo ele, “há movimentos dos quais só se pode ser paciente, mas o paciente, por sua vez, só pode ser uma larva”.⁷¹ Essa afirmação quer dizer que os únicos sujeitos presentes nos dinamismos são esboços ainda não qualificados e compostos, mais pacientes do que agentes, tal como o embrião. São os sujeitos larvares, os únicos capazes de suportar a pressão de uma ressonância interna ou a amplitude de um movimento forçado, uma vez que, para um adulto composto e qualificado, essa pressão, por ser intensa demais, precipita a sua abolição. Por exemplo, o pesadelo é um dinamismo psíquico que nem o homem acordado nem mesmo o sonhador suportam. Somente aquele livre de qualquer

⁷⁰ DELEUZE, G., *A Ilha Deserta e outros textos*, p. 132.

⁷¹ *Ibid.*, p. 173.

determinação subjetiva aguenta as produções mais delirantes desse mecanismo. Esse é o caso do adormecido em sono profundo que, se sonha, não acorda; e, quando acorda, não se recorda. Deleuze afirma que o mesmo se dá com o pensamento. Dinamismo que concerne ao sistema filosófico, o pensamento também é um desses movimentos “terríveis”, e não pode ser associado a um sujeito formado, qualificado e composto, tal como no *cogito* da representação, uma vez que somente um sujeito em estado larvar suportaria as exigências desse dinamismo sistemático.⁷²

Vimos, até aqui, que tudo se assenta sobre o Hábito ou *habitus*. Enquanto contemplação-contracção, ele constitui um presente que se esgota e que, portanto, passa, isto é, uma duração, que varia dependendo dos indivíduos e, mesmo, dos organismos e de suas inúmeras partes. Enfim, como a primeira síntese passiva, ele consiste na fundação do tempo subjetivo.

Deleuze nos apresenta um paradoxo, a saber, o presente constitui o tempo, mas passa, nesse tempo constituído. Como a primeira síntese do tempo constitui o tempo como presente, esse último, se apresenta como presente que passa. A questão, portanto, agora, é de se saber como o presente passa, se o que ele “pretende”, pelo contrário, é perpetuar-se. Ele é incapaz, inclusive, de explicar o advento do passado, uma vez que a retenção e a antecipação são formas do passado e do futuro que já se encontram compreendidas nesse presente “dilatado”. Desse modo, para responder a questão, precisamos registrar a primeira síntese do tempo em outra temporalidade que possa dar conta do “passar” do presente. Eis que começamos a vislumbrar uma nova síntese temporal que serve de fundamento ao presente que passa: para o presente passar, é preciso que o passado se conserve. Concomitantemente à concepção desse passado, precisaremos levar em conta relações temporais, não mais só de sucessão, mas essencialmente de coexistência. Assim, o fundamento ou a condição, isto é, aquilo que é necessário para o presente passar e que apropria o presente e o hábito, é a Memória, isto é, a segunda síntese do tempo, que doravante iremos considerar.

⁷² O dinamismo intenso do pensamento será abordado nos últimos capítulos da presente pesquisa.

3

A memória como virtualidade

A segunda síntese do tempo apresentada por Deleuze é de total influência bergsoniana. Segundo ele, o primeiro capítulo de *Matéria e memória* pretende decompor um misto, a representação, em duas direções que divergem entre si: percepção e lembrança. A partir daí, todo o esforço de análise de Bergson para mostrar tudo aquilo que serve somente à ação e ao reconhecimento. Mas em seguida ele coloca a pergunta: onde as lembranças se conservam? E ele responde: elas se conservam em si, ou seja, virtualmente, uma vez que não há um “lugar” no qual elas possam se preservar. As análises passam então do âmbito da prática para o da metafísica, já que, como o presente passa, o *ser* se remete ao ser em si passado. O passado coexiste, insiste e preexiste ao presente. Ele é o seu fundamento, uma vez que é ele que permite que o presente passe. Por meio de atualizações, as lembranças se misturam às imagens do momento presente constituindo a representação novamente. É desse modo que Bergson intui a “presença” do passado puro ou sua virtualidade. Mas então como alcançamos esse passado puro, segunda síntese do tempo, sem misturá-lo com as imagens? Essa pergunta já não é bergsoniana, mas de Proust-Deleuze que querem experimentar *um pouco de tempo em seu estado puro*.

3.1

A diferença de natureza entre percepção, afecção e lembrança pura

No primeiro capítulo de *Bergsonismo, A intuição como método*, Deleuze afirma que, para Bergson, a tentativa de invenção na Metafísica diz respeito a suscitar o problema e a criar os termos nos quais este se colocará; e que a intuição se refere ao ato que, na composição dos problemas, nos revela a falsidade ou a veracidade dos mesmos. Ele ainda afirma, acompanhando Bergson, que é devido ao desconhecimento das verdadeiras diferenças de natureza que surgem os falsos problemas e as ilusões que nos acometem.

Existiriam, segundo Bergson, dois tipos de falsos problemas. Os problemas inexistentes, nos quais se persiste em pensar em termos de mais e de menos, em termos de graus, negligenciando diferenças de natureza entre duas

ordens ou entre os seres (existentes). Ao conceber tudo em termos de mais e de menos, o pensamento se equivoca vendo somente diferenças de grau ou diferenças de intensidades onde há propriamente diferenças de natureza. Daí, o outro tipo de falsos problemas, os problemas mal colocados, que se referem ao que Bergson designa de mistos mal analisados, nos quais são agrupadas, de modo arbitrário, coisas que diferem por natureza.

Só a intuição pode, contra essa tendência intelectual, essa ilusão de vermos diferenças de grau ali onde há diferenças de natureza, suscitar na inteligência outra tendência, uma vez que é a intuição que reencontra as diferenças de natureza sob as diferenças de grau e comunica à inteligência os critérios para separar os verdadeiros e os falsos problemas. Essa outra tendência diz respeito ao fato da intuição consistir em um método de divisão. Segundo Bergson, como a experiência somente nos oferece mistos, devemos dividir um misto conforme suas articulações naturais, ou seja, em elementos que diferem por natureza. Apenas o que difere por natureza pode ser considerado puro.

Desse modo, nos diz Deleuze, a intuição enquanto método de divisão se assemelha ainda com uma análise transcendental, isto é, se o misto representa o fato, devemos dividi-lo em tendências ou em puras presenças, que somente existem de direito. Ultrapassamos a experiência para chegarmos às *condições* da experiência, considerando-se que estas não são, como em Kant, condições de toda experiência possível, mas condições da experiência real. Por exemplo, na representação geral estão presentes duas tendências ou direções que diferem por natureza e tal diferença não pode ser ignorada, pois incorreríamos no erro de não considerarmos o aspecto extenso da percepção. Trata-se de “duas puras presenças que não se deixam representar: a da percepção, que nos coloca *de súbito* na matéria; a da memória, que nos coloca *de súbito* no espírito”.⁷³ Em outras palavras, dividimos a representação em elementos que a condicionam, ou seja, em puras presenças ou em tendências que diferem por natureza.

Em *Matéria e memória*, Bergson não fará outra coisa senão buscar, por meio da intuição como método de divisão, essas tendências puras que vêm a se misturar na representação, a percepção e a lembrança, cumprindo, assim, com o

⁷³ DELEUZE, G., *Bergsonismo*, p. 18.

intuito da obra, que é o de analisar a relação entre o corpo e o espírito. Ele não cessa de denunciar nossa negligência com relação a essas diferenças. No primeiro capítulo, por exemplo, adverte para a diferença de natureza existente entre a percepção e a afecção e entre a percepção e a lembrança. Aqui, Bergson marca de modo genuíno a diferença de natureza entre o que Deleuze chama de linha da objetividade (percepção - objeto - matéria) e linha da subjetividade (afetividade - memória-lembrança - memória-contração), ⁷⁴ trazendo-nos, a partir dessa demarcação, novas formulações que passam tanto pela psicologia quanto pela biologia, mas que desembocam na mais pura metafísica.

Tal distinção entre essas linhas da objetividade e da subjetividade, como dissemos em nota na última seção do capítulo anterior, começa a ser esboçada no *Ensaio sobre os dados imediatos*, segundo Deleuze, por ocasião da diferença estabelecida entre as multiplicidades quantitativas e as multiplicidades qualitativas. Em *Matéria e memória*, ela já se constitui mais firmemente. Contudo, na passagem entre as duas obras, uma nova formulação se instaura, ou melhor, um novo aspecto é dado à subjetividade: ela aparece, por um lado como centro de ação (tendendo à linha objetiva, pois se remete à atividade do corpo-cérebro) e por outro como centro de indeterminação (tendendo à linha subjetiva, pois se refere a um intervalo de movimento). Nesta seção da tese, portanto, contemplaremos as diferenças de natureza presentes nesse misto, tão bem designado por Bergson de “zona de indeterminação”.

Em *Matéria e memória*, a duração ganha um matiz cada vez menos psíquico e mais ontológico. Tudo começa com o problema da relação entre o espírito e o corpo. Mas o que é o espírito em Bergson senão o passado ou a memória e o que é o corpo senão um centro de ação fixado no presente?

No primeiro capítulo da citada obra, intitulado *Da seleção das imagens para a representação. O papel do corpo*, Bergson apresenta uma intrigante definição de matéria: ele a concebe como um conjunto de imagens que “agem e

⁷⁴ No quarto capítulo de *Matéria e memória*, a diferença entre matéria e espírito já não é tão bem marcada, uma vez que Bergson conceberá a matéria como a dimensão mais distendida da duração. Porém, como o nosso intuito aqui é expor o instrumental bergsoniano que nos conduza à segunda síntese do tempo, essa diferença se faz importante, pois é preciso que consigamos isolar a memória pura, ou seja, separá-la da percepção e da afecção. Dito de outro modo, é preciso que apliquemos, à subjetividade, o método da intuição.

reagem umas sobre as outras em todas as suas partes elementares”.⁷⁵ Ela é, antes de qualquer representação, um fluxo de imagens. Essas imagens existem em si, ou seja, elas existem na própria matéria, interagindo umas com as outras. Nas palavras de Bergson: “o objeto é a imagem dele mesmo tal como a percebemos: é uma imagem, mas uma imagem que existe em si”.⁷⁶ Nesse sentido, estaríamos em meio a imagens móveis que podem ser percebidas por nossos sentidos. Segundo Bergson, “os movimentos da matéria são muito claros enquanto imagens, e que não há como buscar no movimento outra coisa além daquilo que se vê”.⁷⁷ O universo seria, então, um conjunto de imagens interagindo mutuamente, havendo, entretanto, uma que se destacaria das outras, justamente aquela que conhecemos por meio das percepções, ou seja, de fora e também por meio de afecções, isto é, de dentro. Tal imagem consiste em nosso *corpo*.

É a partir das afecções que o corpo age, uma vez que elas se produzem no interstício entre os estímulos que o corpo recebe do exterior e os movimentos que irá executar. Para Bergson, cada uma das afecções, de modo particular, impele à ação, mas também permite o corpo esperar ou nada fazer. O papel da consciência na afecção diz respeito a assistir, seja como sentimento seja como sensação, a todas as ações que me proponho a realizar, desaparecendo, entretanto, quando a minha atividade torna-se automática e não necessita mais dela.

Bergson radicaliza de tal maneira essa concepção da matéria enquanto imagem que, ao estudar a configuração de nosso corpo, não poderia deixar de considerar que o próprio cérebro é uma imagem (bem como os nervos aferentes, os estímulos transmitidos pelos nervos sensitivos e propagados no cérebro, etc.). Tudo isso é imagem. Por conseguinte, o mundo material não poderia pertencer ao cérebro, mas, ao contrário, este último é que pertence ao mundo material. Se o cérebro consiste em uma parte da imagem total, ele não pode ser condição da mesma. Em outras palavras, a imagem do universo não pode ser condicionada pelos nervos, ou ainda, pelos centros nervosos, uma vez que também estes são imagens e enquanto tais pertencem à imagem do universo.

⁷⁵ BERGSON, H., *Matéria e memória*, p. 09.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 2.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 14.

Percebo bem de que maneira as imagens exteriores influem sobre a imagem que chamo meu corpo: elas lhe transmitem movimento. E vejo também de que maneira este corpo influi sobre as imagens exteriores: ele lhes restitui movimento. Meu corpo é portanto, no conjunto do mundo material, uma imagem que atua como as outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, com a única diferença, talvez, de que meu corpo parece escolher, em uma certa medida, a maneira de devolver o que recebe... Se é imagem, essa imagem só poderá oferecer o que se tiver posto nela, e já que ela é, por hipótese, a imagem de meu corpo apenas, seria absurdo querer extrair daí a imagem de todo o universo. *Meu corpo, objeto destinado a mover objetos, é portanto um centro de ação; ele não poderia fazer nascer uma representação.*⁷⁸

A questão bergsoniana aqui é mostrar justamente esta impossibilidade do cérebro de engendrar representações, uma vez que ele, enquanto imagem, atua como qualquer outra imagem, ou seja, agindo e reagindo às imagens em geral.⁷⁹ Mas a diferença do cérebro para os outros objetos é que o cérebro *escolhe* o modo como irá devolver o movimento recebido. Perceber as interações de todos os corpos na totalidade de seus pontos consistiria em igualar-se ao objeto material, mas perceber de modo consciente diz respeito tão-somente a *escolher*; a consciência é justamente esse ato. Ela não reflete tudo; alguma coisa ela retém para uma ação possível.

Quanto mais nos distanciamos das imagens que nos circundam, mais elas aparentam estar em um fundo uniforme, sendo para nós indiferentes. Contudo, quanto mais nos aproximamos delas, mais os objetos se ordenam diferencialmente, segundo a capacidade que o meu corpo tenha para tocá-los e movê-los: “*os objetos que cercam meu corpo refletem a ação possível de meu corpo sobre eles*”.⁸⁰ Assim, é por intermédio da percepção que delineamos, no conjunto das imagens, as ações possíveis ou virtuais⁸¹ de nosso corpo. “*Chamo de matéria o conjunto das imagens, e de percepção da matéria essas mesmas*

⁷⁸ Ibid., p. 11.

⁷⁹ Bergson afirma que, de início, na infância, as representações que possuímos são impessoais e que paulatinamente, sob a influência das induções, elas adotam o nosso corpo por centro, tornando-se enfim *nossas* representações.

⁸⁰ Ibid., p. 12.

⁸¹ “Virtuais” aqui não possui o sentido que Bergson desenvolverá, principalmente no terceiro capítulo de *Matéria e memória*, em que virtual se refere às lembranças que ao se atualizarem mudam de natureza, sem entretanto jamais deixarem de ser reais. O sentido que Bergson está atribuindo ao virtual aqui é o mesmo de possível, ou seja, no caso, de uma ação possível (ou virtual) que irá se realizar sem que haja uma diferença de natureza nesta operação.

imagens relacionadas à ação possível de uma certa imagem determinada, meu corpo".⁸²

“Há um sistema de imagens que chamo minha percepção do universo, e que se conturba de alto a baixo por leves variações de uma certa imagem privilegiada, meu corpo. Esta imagem ocupa o centro; sobre ela regulam-se todas as outras; a cada um de seus movimentos tudo muda, como se girássemos um caleidoscópio.”⁸³

Ao conceber a percepção nessa estreita relação com as ações possíveis, Bergson contesta o realismo bem como o idealismo, porque ambos consideram que perceber consiste primordialmente em conhecer. Ele rejeita esse postulado, valendo-se da estrutura do sistema nervoso na série animal. A matéria viva, mesmo em estado de massa protoplasmática, se apresenta irritável e contrátil, ou seja, ela já reage mecânica, física e quimicamente aos estímulos exteriores. Conforme avançamos na série dos organismos, células nervosas vão surgindo, diversificando-se, formando sistema. Já nos vertebrados superiores, a distinção entre o automatismo puro, localizado especialmente na medula, e a atividade voluntária, que exige a influência do cérebro, é extrema. Mas essa distinção entre as estruturas do cérebro e da medula se refere a uma diferença de complicação (grau maior ou menor de complexidade) e não, propriamente, a uma diferença de natureza entre as funções cerebrais e a atividade reflexa da medula. Por isso, Bergson pode afirmar que toda impressão recebida enquanto movimento recolhido retorna em movimento e não em conhecimento.

O cérebro recebe as extensões de todos os órgãos perceptivos, não acrescentando nada a isto que recebe. Ele se apresenta, portanto, como um centro em que a excitação periférica se comunica com este ou aquele mecanismo motor, que é *escolhido* por ele, e não de modo necessário, como acontece no sistema medular. Dito de outra forma, o cérebro consiste em um instrumento de análise com relação ao movimento recolhido e em um instrumento de seleção com relação ao movimento executado. Porém, tanto em um caso como no outro, seu papel se restringe a transmitir e a repartir movimento.

⁸² Ibid., p. 13.

⁸³ Ibid., p. 15.

Quanto maior a complexidade da estrutura do sistema nervoso, na série animal, cada vez menos a ação se torna necessária. Por conseguinte, à medida que a percepção se torna mais rica em imagens, ela passa a representar a porção crescente de indeterminação que é dada ao ser vivo, para que esse possa escolher o movimento ou a reação que melhor lhe convier. Para Bergson, essa indeterminação é de tamanha relevância, que ele a considera como um princípio.

A importância da indeterminação para Bergson diz respeito à hipótese de ela ser a condição da percepção consciente, ou seja, de conseguirmos deduzir dela a possibilidade e a necessidade da percepção consciente. Tal suposição se confirma da seguinte maneira: à medida que a reação vai se tornando mais imediata, a percepção se dá como um mero contato; o processo de percepção e de reação quase não se diferencia do impulso mecânico acompanhado de um movimento necessário (é o que acontece no esquema da medula). Mas, ao se tornar mais incerta, a reação é tomada pela *hesitação*. Ao mesmo tempo, aumenta a distância que permite ao animal sentir a influência do objeto que lhe interessa. Nesse caso, o tempo para reagirmos se amplia; o intervalo entre o movimento recolhido e o movimento executado aumenta; delongamo-nos sobre o que se passou. Esse é o esquema do cérebro que analisa e escolhe, dentre tantas, a reação mais adequada à ação sofrida.

Resumindo, no nível orgânico, reagimos tão-somente de modo necessário. Contudo, quando reagimos por força da atividade cerebral, essa reação se torna não mais necessária, mas imprevisível, pois podemos responder e podemos não responder ao estímulo recebido. Vimos que o cérebro analisa e escolhe; um intervalo aí se abre, que pode ser maior ou menor dependendo da velocidade da resposta: quanto mais retardada for a ação, mais variada será a percepção, e maior será o grau de indeterminação. Desse modo, a indeterminação equivale à duração. Quanto maior a riqueza de nossa escolha, maior é a nossa hesitação; quanto maior é nossa hesitação, maior é o intervalo entre a recepção do estímulo e a resposta a ser executada; quanto maior é esse intervalo, igualmente maior é a duração subjetiva.

A parte de independência de que o ser vivo dispõe, ou, como diremos, a zona de indeterminação que cerca sua atividade, permite portanto avaliar *a priori* a quantidade e a distância das coisas com as quais ele está em relação. Qualquer que seja essa relação, qualquer que seja portanto a natureza íntima da

percepção, pode-se afirmar que a amplitude da percepção mede exatamente a indeterminação da ação consecutiva, e conseqüentemente enunciar esta lei: *a percepção dispõe do espaço na exata proporção em que a ação dispõe do tempo.*⁸⁴

A realidade da matéria é composta por todos os seus elementos e por todas as ações a eles referentes. Nossa ação possível sobre os objetos é medida por nossa representação da matéria, sendo esta última fruto da exclusão de tudo aquilo que não interessa às nossas necessidades e funções. Portanto, segundo Bergson, a percepção consiste, de direito, na imagem do todo, e se restringe, de fato, àquilo que nos interessa. Mas a percepção, por si só, não é suficiente para o advento de uma ação possível. Necessitamos de algo que também contribua como recurso à atividade cerebral na escolha da ação mais apropriada. Tal assistência vem de nossa experiência vivida, uma vez que ela invade os dados imediatos e presentes de nossos sentidos, preenchendo, abundantemente, a percepção de lembranças. Essas lembranças, muitas vezes, substituem nossas percepções, restando-nos delas apenas algumas indicações, meros signos, que nos trazem à luz antigas imagens.

Se admitimos que a percepção é penetrada por lembranças, então podemos afirmar, com Bergson, que a memória *deve* se presentificar. Mas é preciso frisar que nem a memória e nem a própria percepção têm a sua condição real e completa em um estado cerebral. A atividade nervosa serve somente para transformar o estímulo em procedimento prático, ou seja, o sistema nervoso, que se encontra entre os objetos que incitam o corpo e aqueles sobre os quais ele poderia agir, apenas transmite, distribui ou inibe o movimento. A diferença entre a vida do espírito e a atividade cerebral é bem marcada por Bergson. Por isso, ele insiste em afirmar que o cérebro a rigor não produz representações.

Como vimos, nosso corpo (compreendendo o nosso cérebro) consiste tão-somente em uma imagem que reflete outras imagens e que as analisa a partir das ações que irá exercer sobre elas. Por conseguinte, cada uma das qualidades percebidas pelos nossos diferentes sentidos no mesmo objeto é indício de determinada direção de nossa atividade ou necessidade. O corpo vivo, portanto, reflete, nos objetos que o circundam, a ação que esses mesmos objetos exercem

⁸⁴ Ibid., p. 21.

sobre ele. Tal reflexão, segundo Bergson, coincide com a percepção exterior. Assim como todos os corpos da natureza, o corpo vivo tanto pode se desagregar devido às ações exteriores quanto pode resistir às mesmas, ou seja, ele pode não apenas se restringir a refletir a ação exterior, mas lutar e absorver alguma coisa dessa ação. A afecção se originaria justamente dessa assimilação.

Em suma, Bergson concebe a percepção como aquilo que mede a nossa ação possível sobre as coisas e, de modo inverso, a ação possível das coisas sobre nós. Quanto maior a capacidade de agir do corpo, correlata à complicação superior do sistema nervoso, maior também o campo abarcado pela percepção. A distância entre o nosso corpo e um objeto percebido mede a maior ou menor iminência de perigo, o prazo maior ou menor de uma promessa. Por conseguinte, a percepção de um objeto que difere de nosso corpo somente expressa uma ação virtual (possível). Contudo, quanto mais essa distância é diminuída, mais o perigo se torna urgente ou a promessa imediata; mais a ação virtual se converte em ação real. Bergson, então, propõe irmos ao limite: supormos que a distância seja nula, isto é, que o objeto percebido coincida com nosso corpo. O que acontece? Nesse caso, tal “percepção interna” expressará, não mais uma ação possível, mas uma ação real. É isto que Bergson chama de afecção.

A afecção é aquilo que se encontra em nosso corpo, como um estado interior, uma sensação que se mistura com a imagem dos outros corpos. Portanto, as sensações não são imagens que percebemos *fora* de nosso corpo, mas afecções situadas *nesta*. Não existe percepção sem afecção, uma vez que uma ação possível já se encontra impregnada de ações reais, mas isso não quer dizer que a percepção e a afecção se distingam por uma simples diferença de grau. Para Bergson, há uma diferença de natureza ou ainda uma diferença de função entre a percepção e a sensação, uma vez que a sensação compreende uma ação real e a percepção uma ação possível. “A verdade é que a afecção não é a matéria-prima de que é feita a percepção; é antes a impureza que aí se mistura”.⁸⁵ Nesse sentido, ela é o que, para alcançarmos a imagem pura, tem que ser retirado da percepção. Por fim, Bergson entende que a percepção pura pertence verdadeiramente às coisas, e que a sensação consiste nas modificações necessárias que essa imagem particular, nosso corpo, sofre pela influência das outras imagens. Na terminologia deleuziana, a

⁸⁵ Ibid., p. 43.

afecção não pertence à linha extensa ou da objetividade da qual a percepção faz parte, mas da linha espiritual ou da subjetividade.

Tal é, no fundo, a diferença que cada um de nós estabelece naturalmente, espontaneamente, entre uma imagem e uma sensação. Quando dizemos que uma imagem existe fora de nós, entendemos por isso que ela é exterior a nosso corpo. Quando falamos da sensação como de um estado interior, queremos dizer que ela surge em nosso corpo. É por isso que afirmamos que a totalidade das imagens percebidas subsiste, mesmo se nosso corpo desaparece, ao passo que não podemos suprimir nosso corpo sem fazer desaparecer nossas sensações.⁸⁶

Ora, se o propósito dos corpos vivos é receber excitações e as elaborar em ações possíveis, da mesma forma, a escolha dessas reações não deve se dar aleatoriamente. Tal escolha se baseia em experiências passadas, ou seja, a reação não se faz sem um apelo à lembrança de situações análogas. Assim, a indeterminação dos atos a realizar demanda a conservação das imagens percebidas. Aqui Bergson está integrando cada vez mais a memória à percepção; fixando mais detidamente o ponto de contato entre a consciência (espírito) e as coisas (corpos).

Como dissemos, as imagens passadas se misturam à nossa percepção do presente, podendo até mesmo substituí-la. Porém elas se conservam, segundo Bergson, apenas para se fazerem úteis, pois a cada momento enriquecem a experiência presente, preenchendo-a com a experiência vivida. Além disso, como esta última cresce sem parar, acaba submergindo a outra. Segundo Bergson, perceber passa, então, a ser a ocasião de lembrar (ou, como veremos, de reconhecer). Contudo, ele nos adverte de um grave erro presente tanto na psicologia quanto na metafísica, e que torna o conhecimento do corpo, bem como do espírito, obscuro: considerar meramente uma diferença de grau e não de natureza entre a percepção pura e a lembrança.

... e por consequência a não ver entre a percepção e a lembrança mais que uma diferença de grau, e não de natureza. Este erro tem por primeiro efeito, como veremos em detalhe, viciar profundamente a teoria da memória; pois, fazendo-se da lembrança uma percepção mais fraca, ignora-se a diferença essencial que separa o passado do presente, renuncia-se a compreender os fenômenos do reconhecimento e, de uma maneira mais geral, o mecanismo do inconsciente. Mas inversamente, e porque se fez da lembrança uma percepção mais fraca, já não se poderá ver na percepção senão uma lembrança mais intensa. Raciocinar-se-á como se ela nos fosse dada, à maneira de uma lembrança, como um estado interior, como uma simples modificação de nossa pessoa. Desconhecer-se-á o

⁸⁶ Ibid., p. 42.

ato original e fundamental da percepção, esse ato, constitutivo da percepção pura, pelo qual nos colocamos de início nas coisas.⁸⁷

De modo notável, Deleuze sintetiza em cinco os aspectos da subjetividade que Bergson começa apresentando no *Ensaio sobre os dados imediatos*, mas que somente em *Matéria e memória* ganham um acabamento. Vale lembrar, nos diz Deleuze, que no primeiro capítulo de *Matéria e memória*, Bergson pretende separar um misto, a saber, a representação, em duas linhas que divergem entre si: matéria e memória, percepção e lembrança, objetivo e subjetivo (já no *Ensaio sobre os dados imediatos* distinguem-se as multiplicidades quantitativas e as multiplicidades qualitativas).

Os dois primeiros aspectos apresentados são: a subjetividade-necessidade (momento da negação, ou seja, a necessidade guarda do objeto aquilo que lhe interessa e deixa passar o que não interessa) e a subjetividade-cérebro (momento da indeterminação, ou seja, o cérebro nos mune de meios para escolhermos no objeto aquilo que atende às nossas necessidades. O cérebro produz, assim, um intervalo entre o movimento recebido e o movimento executado). Podemos inferir que ambos os aspectos pertencem à linha objetiva.

O terceiro aspecto é o da subjetividade-afecção (momento da dor; é preciso que existam algumas partes orgânicas destinadas a um papel puramente receptivo, capaz de submetê-las à dor, para que a percepção possa refletir a ação possível e o cérebro engendrar o intervalo). Tal aspecto é o mais complicado, uma vez que é condicionado justamente pelo cruzamento das duas linhas. Daí ainda não ser uma subjetividade pura, mas, igualmente, não ser a objetividade pura. Trata-se da impureza que torna nebulosa a objetividade pura ou a percepção pura.

O quarto é a subjetividade-lembrança e que corresponde à linha pura da subjetividade (primeiro sentido da memória, ou seja, a lembrança como aquilo que vem atualizar-se no intervalo cerebral). O quinto e último aspecto é a subjetividade-contração (segundo sentido da memória que vem também a se encarnar no intervalo cerebral. O corpo é “tanto um instante punctiforme no tempo quanto um ponto matemático no espaço”,⁸⁸ e efetua uma contração de

⁸⁷ Ibid., p. 50.

⁸⁸ DELEUZE, G., *Bergsonismo*, p. 40.

excitações sofridas, donde surge a qualidade). Apenas esses dois sentidos da memória remetem à subjetividade pura. Os outros aspectos têm a função de garantir a interpenetração ou o cruzamento das duas linhas. Eis que estamos diante da presença de um misto na subjetividade.

Como vimos, por não ser uma subjetividade pura e nem uma objetividade pura, a afecção se encontra no cruzamento dessas linhas, no misto. Dito de outro modo, no esquema sensório-motor, ela está no “meio”, ou melhor, no intervalo de movimento. Entretanto, não é a afecção que preenche esse intervalo. O que o preenche, então? A resposta, já o dissemos, é a memória.

Sendo assim, o ato de perceber e o ato de lembrar se interpenetram constantemente, uma vez que as nossas percepções estão repletas de lembranças e a lembrança, por sua vez, não se atualiza sem introduzir-se no corpo de alguma percepção. Ao contrário, se tomarmos a percepção por uma forma de contemplação (por atribuir-lhe uma finalidade apenas especulativa), afastando-a assim da ação, rompendo os seus vínculos com o real e tornando-a, enfim, inexplicável e inútil, a diferença entre a percepção e a lembrança será suprimida, já que o passado é precisamente *o que não atua mais*. Ignorarmos essa essência do passado significa não conseguirmos distingui-lo do presente ou do *atuante*.

Nesse sentido, a memória se dá intercalando o passado no presente e reunindo, em uma só intuição, múltiplos momentos da duração. Devido a essas duas “operações”, ela permite que, de fato, percebamos a matéria em nós quando, de direito, a percebemos nela mesma. A memória transmite à percepção seu caráter subjetivo, e isso se verifica porque, como a percepção pura nos oferece o todo ou, pelo menos, o essencial da matéria, o restante tem que advir da memória e agregar-se à matéria.

A heterogeneidade qualitativa de nossas percepções sucessivas do universo deve-se ao fato de que cada uma dessas percepções estende-se, ela própria, sobre uma certa espessura de duração, ao fato de que a memória condensa aí uma multiplicidade enorme de estímulos que nos aparecem juntos, embora sucessivos. Bastaria dividir idealmente essa espessura indivisa de tempo, distinguir nela a multiplicidade ordenada de momentos, em uma palavra, eliminar toda memória, para passar da percepção à matéria, do sujeito ao objeto.⁸⁹

⁸⁹ BERGSON, H. *Matéria e memória*, p. 52.

Assim, se quiséssemos chegar definitivamente à pureza da imagem, além da afecção, como vimos, precisaríamos também apartar da percepção a memória-lembrança. Mas, se quisermos abordar a realidade do espírito, devemos fazê-lo experimentalmente por meio da memória, pois, assim, evitaremos buscar derivar a lembrança pura (não atualizada) de uma operação do cérebro, o que seria, para Bergson, um equívoco para a análise.

Concluindo, se, por um lado, a vida espiritual se distingue radicalmente da vida material, por outro elas se misturam e essa mistura serve especialmente à ação. Perceber, lembrar, em suma, reconhecer, é a ocasião para agir. Há, portanto, uma solidariedade entre o corpo e a memória. Mas se esse corpo sofresse algum tipo de lesão, as lembranças se perderiam? A resposta é inequívoca: lesões corporais não exercem qualquer influência sobre a memória e, portanto, as lembranças permaneceriam. Entretanto, elas não permanecem onde comumente achamos que elas se conservam, ou seja, no cérebro, uma vez que este não produz e, por conseguinte, não guarda representações. Doravante, visaremos os primeiros indícios de um passado que se conserva em si mesmo.

3.2

Reconhecimento motor e reconhecimento atento – a presença da memória

Podemos agora considerar que nosso corpo (que, lembremos, é um centro de ações) armazena a *ação* do passado unicamente por meio de dispositivos motores. Já as imagens passadas devem se conservar de modo diferente. Esta ideia leva Bergson a propor a seguinte hipótese: “*o passado sobrevive sob duas formas distintas: 1) em mecanismos motores; 2) em lembranças independentes*”.⁹⁰

Se quisermos dizer que a memória “atua”, somente poderemos fazê-lo remetendo essa operação ao uso da experiência passada para ação presente. Essa operação diz respeito ao que Bergson designa por *reconhecimento* e que se realiza de dois modos, a saber, na própria ação (quando o corpo responde automaticamente às circunstâncias dadas) ou na procura do espírito pelas representações mais condizentes com a situação presente. Neste último caso, ele

⁹⁰ Ibid., p. 59.

as busca no passado, com o intuito de orientá-las para o presente. Temos, assim, outra proposição, segundo a qual “*o reconhecimento de um objeto presente se faz por movimentos quando procede do objeto, por representação quando emana do sujeito*”.⁹¹

Ao considerarmos nosso corpo em um único instante, veremos que ele é apenas um condutor de movimentos que se encontra entre os objetos que exercem sobre ele influência e aqueles sobre os quais ele atua. Mas, se o nosso corpo for disposto no tempo fluente, ele se encontrará no ponto exato onde o nosso passado culmina em uma ação. Por conseguinte, os mecanismos cerebrais encerrarão cada série de representações passadas, constituindo, assim, o prolongamento final que as mesmas estendem até o presente, isto é, até o seu ponto de conexão com o real ou com a ação.

Agora, se rompermos essa ligação, é possível que a imagem passada não se apague, porém a sua capacidade de agir sobre o real ou de se *realizar* estará comprometida. Esse é o modo, segundo Bergson, como uma lesão no cérebro pode “destruir” alguma coisa da memória. Segue-se, então, uma última proposição: “*Passa-se por graus insensíveis, das lembranças dispostas ao longo do tempo aos movimentos que desenham sua ação nascente ou possível no espaço. As lesões do cérebro podem atingir tais movimentos, mas não tais lembranças*”.⁹²

Retomemos as duas formas de memória. Para apresentá-las, Bergson utiliza o exemplo da aprendizagem de uma lição qualquer. Sabemos que, para aprendê-la de cor, precisamos fazer a sua leitura repetidas vezes. Conseqüentemente, a lembrança da lição é adquirida, pois repetimos sucessivamente a sua leitura. Tal forma de lembrança diz respeito ao hábito, uma vez que este último, para ser contraído, necessita que um dado esforço seja repetido. A segunda forma de memória se refere à lembrança da leitura da lição. A imagem dessa leitura se imprimiu, necessária e imediatamente, na memória, ao passo que as leituras posteriores foram constituindo diferentes lembranças. Essa

⁹¹ Ibid., p. 60.

⁹² Ibidem.

primeira leitura é como um acontecimento de nossas vidas, ou seja, como aquilo que possui uma data, mas que não pode, de modo algum, se repetir.

É preciso destacar que, entre essas duas formas de lembranças, também existe uma diferença de natureza, uma vez que uma se refere a uma ação e a outra a uma representação. Na primeira (a lembrança da lição), a lição aprendida não possui nenhuma característica que a faça revelar suas origens ou que a especifique no passado. Ela pertence ao presente, assim como qualquer hábito (por exemplo, o de caminhar ou de escrever). Portanto, enquanto hábito, nós a vivemos mais do que a representamos. Quanto à segunda (a lembrança da leitura), trata-se de uma intuição que podemos estender ou abreviar; à qual podemos, inclusive, atribuir uma determinada duração; e que podemos sempre abarcar por inteira e de uma vez só.

Em termos teóricos, podemos, então, representar-nos duas memórias distintas entre si. Uma grava minuciosamente todos os acontecimentos de nossa vida, sob a forma de lembranças-imagens. Ela confere a cada um desses acontecimentos seu lugar e sua data. Sem a intenção subliminar de uma utilidade prática, ela conservaria o passado por simples necessidade natural. Contudo, Bergson lembra que toda percepção se estende em ação possível e, portanto, na medida em que as imagens percebidas se assentam e se sucedem nessa memória, os movimentos que as prolongam produzem no corpo novos mecanismos de ação. A outra memória se refere à consciência desses mecanismos, no momento em que eles começam a operar. Tal consciência de todo um passado de esforços, guardado no presente, consiste em uma memória distinta da primeira, sempre direcionada para a ação. Ela também pode ser considerada uma memória, já que estende o efeito útil das imagens antigas até o presente, embora não as preserve. Nesse sentido, ela não representa o passado, apenas estende até o presente o efeito útil do passado. Em outras palavras, ela não evoca os esforços passados por meio de imagens-lembranças, mas se depara com eles na ordem inflexível e na sistematicidade pelas quais os movimentos atuais operam.

Segundo Bergson, a maioria das lembranças se refere a acontecimentos e a detalhes de nossa vida que são essencialmente datadas e, por isso, impossibilitadas de se reproduzir, já que esses acontecimentos e detalhes somente são registrados uma vez. Já as lembranças que voluntariamente adquirimos pela

repetição são mais incomuns. Contudo, como estas últimas têm maior utilidade, damos mais atenção a elas. Por isso, para Bergson, não há como não se reconhecer a total distinção entre o que se compõe por meio da repetição e o que está impedido de se repetir. Nesse sentido, a repetição não resulta na conversão da lembrança espontânea em lembrança aprendida. Ela apenas utiliza os movimentos por meio dos quais a primeira se dá, organiza-os e estabelece um mecanismo, engendrando, enfim, um hábito para o corpo.

“Das duas memórias que acabamos de distinguir, a primeira parece, portanto, ser efetivamente a memória por excelência. A segunda, aquela que os psicólogos estudam em geral, é antes o *hábito esclarecido pela memória* do que a memória propriamente.”⁹³

Uma vez que é a consciência que reflete a perfeita adaptação do sistema nervoso à circunstância presente, o seu papel aqui é justamente de desprezar as lembranças que são incapazes de se concatenar com a percepção atual e de compor com a mesma um agregado útil. Poucas são as lembranças não relacionadas com a circunstância atual que conseguem vencer as que são úteis. E, mesmo assim, em seguida, desembocam em uma gigantesca obscuridade novamente. De repente, um acidente quebra a harmonia que o cérebro mantém entre a excitação externa e a reação motriz e, por conseguinte, as lembranças obscuras ressurgem. O sono também se encaixa nessa condição de quebra do esquema sensório-motor, uma vez que nele as faculdades cognitivas encontram-se relaxadas, ocasionando, assim, a emergência dessas lembranças. Seleccionamos uma passagem de *O sonho*, quarto capítulo do livro, *A energia espiritual*, na qual Bergson descreve bem a conexão entre a lembrança espontânea e a sensação que configura propriamente o sonho:

Mas suponham que num dado momento *eu me desinteresse* da situação atual, da ação urgente, enfim do que concentrava num único ponto todas as atividades da memória. Suponham, em outras palavras, que eu adormeça. Então essas lembranças imóveis, sentindo que acabo de afastar o obstáculo, de soerguer o alçapão que as mantinha no subsolo da consciência, começam a movimentar-se. Erguem-se, agitam-se, executam na noite do inconsciente uma imensa dança macabra. E, todas juntas, correm para a porta que acaba de entreabrir-se. Todas gostariam muito de passar. Não podem, são demasiadas. Dessa multidão que é chamada, quais serão as escolhidas? É fácil adivinhar. Ainda há pouco, quando eu estava desperto, as lembranças admitidas eram as que podiam evocar relações de parentesco com a situação presente, com minhas percepções atuais. Agora, são formas mais vagas que se delineiam a meus olhos, são sons mais

⁹³ Ibid., p. 64.

indecisos que impressionam meu ouvido, é um toque mais indistinto que se espalha na superfície de meu corpo; mas são também sensações mais numerosas que me vêm do interior de meus órgãos. Pois bem, entre as lembranças-fantasmas que aspiram a um lastro de cor, de sonoridade, de materialidade enfim, as únicas bem-sucedidas serão as que puderem assimilar a poeira colorida que vejo, os ruídos externos e internos que ouço etc., e que, além disso, se harmonizarem com o estado afetivo geral que minhas impressões orgânicas compõem.⁹⁴

A lembrança espontânea, portanto, se conserva latente sob a lembrança adquirida. Ela pode irromper de modo imprevisível, porém basta a memória voluntária exercer qualquer movimento que ela desaparece outra vez. Como essas lembranças carregam algo de onírico, é comum que sua aparição na mente, mesmo a mais moderada, altere bastante o equilíbrio intelectual.

Portanto, ou nossa distinção de duas memórias independentes não tem fundamento, ou, se ela corresponde aos fatos, deveremos constatar uma exaltação da memória espontânea na maioria dos casos em que o equilíbrio sensorio-motor do sistema nervoso for perturbado, e, ao contrário, uma inibição, no estado normal, de todas as lembranças espontâneas incapazes de consolidar utilmente o equilíbrio presente; enfim, deveremos constatar na operação pela qual se adquire a lembrança-hábito, a intervenção latente da lembrança-imagem.⁹⁵

O que é essa memória espontânea, de onde ela vem e de que modo opera, é o que veremos um pouco mais adiante. Por agora, cabe discorrermos sobre o ato concreto por meio do qual temos o passado e o presente ligados: *o reconhecimento*. O ato de reconhecer diz respeito à associação de imagens dadas no passado com uma percepção presente e contígua a ela. Quando encontro uma pessoa pela primeira vez, eu somente a percebo. Mas, se a encontro novamente, eu a reconheço, pois as situações que acompanham a primeira percepção, ao afetarem o espírito, enriquecem a imagem atual com um quadro que se difere do quadro que atualmente percebo. Segundo Bergson, as circunstâncias secundárias da percepção primeira não podem ser lembradas por uma percepção presente a não ser que a percepção primeira seja, de início, rememorada pelo estado atual semelhante.

Seja *A* a percepção primeira; as circunstâncias concomitantes *B*, *C*, *D* permanecem associadas a ela por contiguidade. Se chamo *A'* a mesma percepção renovada, como não é *A'* mas a *A* que estão ligados os termos *B*, *C*,

⁹⁴ Id., *A energia espiritual*, p. 95.

⁹⁵ Id., *Matéria e memória*, p. 66.

D, será preciso, para evocar os termos *B*, *C*, *D*, que uma associação por semelhança faça surgir *A* inicialmente. Em vão se sustentará que *A'* é idêntico a *A*. Os dois termos, ainda que semelhantes, permanecem numericamente distintos, e diferem pelo menos no simples fato de que *A'* é uma percepção, ao passo que *A* não é mais do que uma lembrança.⁹⁶

Para as teorias do reconhecimento, o ato de reconhecer nasce precisamente da reaproximação entre a percepção e a lembrança. Contudo, em muitos casos, a lembrança só aparece se reconhecida a percepção. Assim, de fato, a associação de uma percepção a uma lembrança não dá conta inteiramente do processo de reconhecimento. Se essa associação fosse determinante para o reconhecimento, por um lado ele se dissiparia quando as imagens antigas sumissem e, por outro ele se daria toda vez que essas imagens fossem preservadas. Portanto, nem todo reconhecimento necessita da influência de uma imagem passada; podemos também rememorar essas imagens sem identificar as percepções com as mesmas. No limite, existe um reconhecimento *instantâneo*, do qual somente o corpo é apto, sem necessidade da intervenção de qualquer lembrança explícita. Tal reconhecimento se refere a uma ação e não a uma representação.

Reconhecemos um objeto comum desde que saibamos nos servir dele, pois deter esse saber significa esboçar de antemão os movimentos que se ajustam ao objeto. O costume de utilizar o objeto tem como consequência a organização simultânea de movimentos e de percepções, estando a consciência desses movimentos possíveis, que refletem a percepção, na raiz do reconhecimento. Portanto, segundo Bergson, se toda percepção usual é acompanhada por movimentos organizados, o reconhecimento habitual surge na consciência dessa organização.⁹⁷ A simples presença de objetos no nosso cotidiano nos convoca a agir, a exercer um papel. Seu caráter de familiaridade se refere justamente a isso. Na realidade, as tendências motoras já bastariam para nos oferecer este reconhecimento instantâneo.

Assim, se, por um lado temos mecanismos motores preparados a partir da interferência das percepções (cada vez mais bem analisadas pelo corpo), por outro

⁹⁶ Ibid., p. 70.

⁹⁷ Vale ressaltar que essa consciência não é uma consciência reflexiva, uma vez que o que está sendo proposto aqui por Bergson é que o reconhecimento motor antecede o seu pensamento.

temos uma vida psicológica passada que sobrevive com todos os detalhes de seus acontecimentos dispostos no tempo. Como vimos, tal memória é invariavelmente embarreirada pela consciência prática e utilitária do momento atual ou, dito de outra forma, pelo equilíbrio sensório-motor de um sistema que vai da percepção à ação. Por isso, ela espera que uma *fissura* se dê entre a impressão atual e o movimento que a acompanha, uma vez que essa fenda permitiria que suas lembranças passassem (ou se atualizassem).

Partindo-se da hipótese de que nossas lembranças continuam presentes, devemos escolher, dentre todas as representações possíveis, aquela que mais se assemelha à percepção atual. Seja para organizarmos essa seleção, seja somente para demarcarmos o campo das lembranças a partir do que vamos selecionar, são necessários os movimentos efetuados ou mesmo os nascentes. Assim, se, por um lado, como vimos, a composição do nosso sistema nervoso determina que nossas impressões atuais se estendam em movimentos concomitantes, por outro as lembranças também se prolongam em tais movimentos, oferecendo-se e incorporando-se à percepção presente. Nesse sentido, seria correto afirmar que os movimentos que promovem o reconhecimento sensório-motor podem impedir ou facilitar o reconhecimento por lembranças.⁹⁸

Agora passemos do reconhecimento automático, que se dá, especialmente, por movimentos, para aquele que demanda a influência contínua das lembranças-imagens. O primeiro, vimos, consiste em um reconhecimento por irreflexão. Já o segundo consiste no reconhecimento atento.

O reconhecimento é atento quando as lembranças-imagens vêm se reunir à percepção atual. Mas Bergson pergunta: a atualização das lembranças ocorre pela determinação da percepção ou são as lembranças mesmas que se conduzem naturalmente para a percepção? Diante do que estamos vendo até agora, isto é, que o movimento gera apenas movimento e que o estímulo perceptivo produz no

⁹⁸ Em toda essa passagem, Bergson está utilizando a expressão *imagens passadas* ou simplesmente *imagens* para se referir às *lembranças-imagens*. Como para ele existe uma diferença de natureza entre lembrança e imagem (memória e percepção), para sermos fiéis às suas análises, onde Bergson diz *imagem*, referindo-se à *lembrança-imagem*, optamos por *lembrança*, uma vez que a lembrança-imagem é uma lembrança em vias de atualização (ou seja, ela ainda guarda algo de virtual). Ao passo que a imagem já se encontra atualizada. Acreditamos que Bergson não enfatiza essas diferenças pelo momento porque ainda não apresentou a *lembrança pura*, ou seja, aquela que não está atualizada, que não se mistura com a imagem e que, portanto, irá se diferenciar também da lembrança-imagem.

corpo determinada *atitude* à qual as lembranças somente aderem (denotando uma tendência da percepção em relação, primordialmente, à ação), as análises de Bergson nos levam, a princípio, à segunda hipótese. Nesse sentido, poderíamos conceber que as lesões cerebrais que provocam transtornos de memória afetam tão-somente a nossa ação possível. Isso porque elas não permitem que o corpo *escolha* a ação adequada ao apelo da imagem de um objeto ou rompam os vínculos da lembrança com a realidade atual, o que significaria abolir a última etapa da realização da lembrança (a etapa da ação), ou seja, inibir a lembrança de se atualizar. Entretanto, em nenhum dos casos uma lesão cerebral poderia aniquilar de fato as lembranças. O que Bergson está mostrando aqui é que esses mecanismos atuam na atualização da lembrança, mas que, não obstante essa participação, se houver alguma falha em tais mecanismos, a lembrança não é abolida; ela simplesmente não se atualiza.

O afásico torna-se incapaz de reencontrar a palavra quando precisa dela; parece rodeá-la de perto, sem ter a força necessária para atingir o ponto exato que seria preciso tocar; no âmbito psicológico, efetivamente, o sinal exterior da força é sempre a precisão. Mas a lembrança parece estar lá: às vezes, substituindo por perífrase a palavra que julga desaparecida, o afásico introduzirá numa delas a própria palavra. O que falha aqui é esse *ajustamento à situação* que o mecanismo cerebral deve proporcionar. Mais especialmente, o que está prejudicado é a faculdade de tornar consciente a lembrança, esboçando antecipadamente os movimentos pelos quais a lembrança, se fosse consciente, se prolongaria em ato.⁹⁹

Contudo, antes de verificarmos se as lembranças chegam naturalmente à percepção, devemos saber como se dão as relações entre *percepção*, *atenção* e *memória*. A atenção deixa a percepção mais intensa, ressaltando seus detalhes. Nesse sentido, ela consistiria em uma intensificação do estado intelectual. Nossa consciência verifica uma diferença de forma entre essa intensificação e aquela que é efeito de uma influência maior do estímulo externo, ou seja, é como se tal aumento de intensidade (proveniente da atenção) ressoasse de dentro, confirmando certa *atitude* da inteligência. Trata-se, assim, como diz Bergson, de uma “concentração do espírito” ou de um “esforço aperceptivo” que dispõe a percepção conforme a perspectiva da inteligência.

A atenção se refere a uma espécie de “recuo” do espírito, uma vez que este desistiria de alcançar o resultado útil da percepção atual. Haveria uma

⁹⁹ Id., *A energia espiritual*, p. 52.

inibição inicial de movimentos (uma atitude de detenção ou um intervalo de movimento) e a seguir, nessa mesma atitude, inserir-se-iam movimentos mais apurados, cujo intento seria rever os contornos do objeto percebido. O primeiro momento do trabalho da atenção é negativo ou de suspensão de movimento e o segundo, positivo ou de acuidade de movimento, cuja continuidade se dá justamente por meio das lembranças. Na atenção, a memória seleciona sucessivamente diversas lembranças semelhantes e as encaminha para a nova percepção. Contudo essa seleção não é casual, sendo os movimentos de imitação aquilo que a determina. Estes últimos permitem que a percepção se estenda, funcionando como superfície comum à percepção e às imagens-lembranças.

Se a percepção exterior, com efeito, provoca de nossa parte movimentos que a desenham em linhas gerais, nossa memória dirige à percepção recebida as antigas imagens que se assemelham a ela e cujo esboço já foi traçado por nossos movimentos. Ela cria assim pela segunda vez a percepção presente, ou melhor, duplica essa percepção ao lhe devolver, seja sua própria imagem, seja uma imagem-lembrança do mesmo tipo. Se a imagem retida ou rememorada não chega a cobrir todos os detalhes da imagem percebida, um apelo é lançado às regiões mais profundas e afastadas da memória, até que outros detalhes conhecidos venham a se projetar sobre aqueles que se ignoram. E a operação pode prosseguir indefinidamente, a memória fortalecendo e enriquecendo a percepção, a qual, por sua vez, atrai para si um número crescente de lembranças complementares.¹⁰⁰

Diversamente das percepções usuais, que se esvanecem assim que são acolhidas e que estendemos em ações úteis, a percepção atenta requer previamente uma *reflexão*, ou seja, a projeção para fora de uma imagem gerada espontaneamente, que pode ser idêntica ou análoga ao objeto. Ao fixarmos um objeto e, em seguida, dele desviarmos repentinamente nosso olhar, conseguimos uma imagem consecutiva. Bergson, então, pergunta: “não devemos supor que essa imagem já se produzia quando o olhávamos?”¹⁰¹ A impressão é levada ao centro pelos nervos aferentes e a imagem, à periferia pelos nervos eferentes. De fato, o que temos aqui são imagens como que fotografadas sobre o objeto e lembranças imediatas e consecutivas à percepção (tal como o efeito do eco). Atrás das imagens completamente iguais ao objeto, existem outras tantas conservadas na memória, que possuem tão-somente semelhança com ele, e outras ainda que guardam simplesmente certo parentesco. Todas elas se conduzem à percepção e

¹⁰⁰ Id., *Matéria e memória*, p. 80.

¹⁰¹ Ibid., p. 82.

são por ela enriquecidas obtendo intensidade bastante para se exteriorizarem com ela. De virtuais, elas se tornam atuais. Nas palavras de Bergson, “toda imagem-lembrança capaz de interpretar nossa percepção atual insinua-se nela, a ponto de não podermos mais discernir o que é percepção e o que é lembrança”.¹⁰²

A concepção bergsoniana da percepção atenta difere profundamente da comumente admitida. A concepção comum consiste em uma sucessão de processos que progrediriam em “linha reta”: o objeto estimulando sensações, as sensações gerando ideias e estas incitando continuamente pontos do espírito cada vez mais distantes. Na concepção bergsoniana, a percepção refletida é um “circuito” no qual todos os elementos, mesmo o objeto percebido, permanecem em estado de recíproca tensão, de tal modo que nenhum estímulo emitido pelo objeto deve ter seu percurso interdito no espírito, ou seja, ele deve poder regressar ao objeto.

Assim, o ato de atenção diz respeito a um esquema fechado, como um círculo, implicando uma relação estreita entre o espírito e o seu objeto. Esse circuito é tão hermético que, ao se passar a estados de atenção superiores, criam-se novos circuitos, que não deixam de abarcar o primeiro e de ter o objeto percebido compartilhado por todos. O mais restrito (A para efeito de ilustração) é também o mais próximo da percepção imediata: possui somente o objeto *O* e a imagem consecutiva que, como vimos, retorna e amolda-se às formas do objeto. Atrás de *A*, temos os círculos *B*, *C* e *D*, que são, sequencialmente, cada um maior que o outro, equivalendo a tentativas progressivas de expansão intelectual.

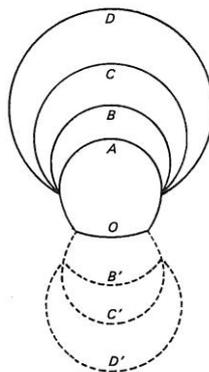


Figura 1 - Circuito de círculos da memória. Ilustração retirada de *Matéria e memória*, p.83.

¹⁰² Ibidem.

A totalidade da memória se insere em cada um deles, uma vez que ela está sempre presente. Podendo distender-se de modo indefinido, ela reflete sobre o objeto detalhes do próprio objeto, bem como pormenores concomitantes que podem elucidá-lo. Desse modo, reconstituímos o objeto percebido e as condições mais e mais distantes por meio das quais se compõe um sistema. Bergson designa como *B'*, *C'* e *D'* (outros círculos) essas condições portadoras de uma profundidade expansiva, que se localizam atrás do objeto, e que são virtualmente trazidas com o próprio objeto.

“Vemos que o progresso da atenção tem por efeito criar de novo, não apenas o objeto percebido, mas os sistemas cada vez mais vastos aos quais ele pode se associar; de sorte que, à medida que os círculos *B*, *C* e *D* representam uma expansão mais alta da memória, sua reflexão atinge em *B'*, *C'* e *D'* camadas mais profundas da realidade.”¹⁰³

De outro modo, podemos dizer que a totalidade das nossas lembranças esboça o decorrer de nossa existência passada e constitui, nesse sentido, o último invólucro de nossa memória. Como tal, elas são efêmeras e apenas se materializam acidentalmente. Contudo, essa película maior se contrai e se reproduz em círculos interiores e concêntricos. Esses círculos são mais fechados (menores); eles possuem as mesmas lembranças, mas reduzidas, paulatinamente mais distantes de sua forma primeira, com maior capacidade de se implantar na percepção atual. São as lembranças-imagens ou imagens-lembranças. Em um dado momento, a lembrança assim restringida se conecta de tal maneira com a percepção atual, que não se sabe dizer onde esta última termina e onde a lembrança começa. O sentimento de *déjà vu* (já-visto) procede justamente de uma justaposição e de uma fusão entre percepção e lembrança.

Nesse sentimento, temos a ilusão de um reconhecimento; entretanto, trata-se de um falso reconhecimento. Essa expressão aparece com mais detalhes em *A energia espiritual*, no estudo propriamente intitulado, *A lembrança do presente e o falso reconhecimento*. No falso reconhecimento ou *déjà vu*, é como se experimentássemos uma percepção presente e uma percepção passada a ela exatamente idêntica. Por isso, Bergson diz que é mais que um já-visto, é um já-vivido (*déjà vécu*). Mas, na verdade, experimentamos o duplo passado imediato da memória, ou seja, as duas imagens se formando juntas. Por que isso acontece

¹⁰³ Ibid., p. 84.

ou quando acontece? É justamente por uma atenuação da energia mental ou por uma desatenção à vida, pela qual reduziríamos o esforço de síntese presente na percepção normal. Segundo Bergson, no jogo combinado da percepção e da memória, tal afrouxamento levaria ao funcionamento natural tanto da percepção como da memória, e, portanto, cada qual estaria entregue a sua própria energia.

Assim, aquilo que designamos *agir* consiste justamente em incitar a contração ou o aguçamento ainda maior da memória, até o ponto desta “apresentar apenas o fio de sua lâmina à experiência onde irá penetrar”.¹⁰⁴ As imagens passadas repetidas em seus pormenores, incluindo o seu tom afetivo, consistem, para Bergson, nas imagens delirantes ou oníricas. São lembranças menos restritas e, por conseguinte, mais ricas. Sendo mais dilatadas, elas comportam uma gama de detalhes em sua maioria sem nenhuma importância para a prática. Veremos na próxima seção que esses dois movimentos, de tensão (*atenção*) e de distensão, dizem respeito a dois tipos de atualizações.

Até agora dissemos que a imagem-percepção (imagem atual) pode se prolongar imediatamente em movimentos. Entretanto, ela pode também se estender de modo mediato em ação ao se conectar a uma imagem-lembrança (imagem virtual), compondo com ela um circuito que pode levar a outros e outros circuitos indefinidamente. A ideia de tais circuitos nos remete a uma ligação muito especial e de importância não somente no âmbito dos interesses práticos, mas no âmbito da metafísica. Estamos nos referindo à ligação do atual e do virtual (ou do corpo e do espírito, da linha da objetividade e da linha da subjetividade, enfim, do presente e do passado). Segundo Deleuze, em seu livro *A imagem-tempo*:

... o que entraria em relação seria algo real e imaginário, físico e mental, objetivo e subjetivo, descrição e narração, *atual e virtual*... O essencial, de todo modo, é que os dois termos em relação diferem em natureza, mas, no entanto, ‘correm um atrás do outro’, refletem-se sem que se possa dizer qual é o primeiro, e tendem, em *última análise*, a se confundir caindo num mesmo ponto de indiscernibilidade.¹⁰⁵

O mais estreito desses circuitos, no qual as imagens atual e virtual se fundem, Bergson, como dissemos, o remete ao sentimento de *déjà vu*, ou seja, a

¹⁰⁴ Ibid., p. 85.

¹⁰⁵ DELEUZE, G., *A imagem-tempo*, p. 61.

um fenômeno com duas faces (uma vez que guarda suas diferenças de natureza): de um lado a percepção e de outro a lembrança. Já Deleuze se refere a esse menor circuito como aquele em que essas imagens estão em coalescência, ou seja, no qual elas formam uma imagem recíproca ou, mais precisamente, na terminologia deleuziana, uma imagem-cristal. O cristal do tempo não é o tempo mesmo, mas a *ligação imediata* do presente e do passado.

Mas em que consiste essa imagem mútua? Nas palavras de Deleuze: “Bergson sempre se colocou esta questão, e procurou sempre a resposta no abismo do tempo”.¹⁰⁶ Deleuze é perspicaz nessa análise bergsoniana da distinção, bem como da indiscernibilidade, entre o presente e o passado. Segundo ele, o presente compreende tudo o que é atual. Mas é preciso que ele mude ou passe para que o novo presente possa chegar; que ele passe no momento em que ele é presente. Assim, é necessário que a imagem seja presente e passada ao mesmo tempo, ou seja, que ela seja simultaneamente ainda presente e já passada. Ser já passado ao mesmo tempo em que é presente, eis a condição, segundo Deleuze, para que o presente passe. Portanto, não há uma sucessão entre o presente e o passado: o passado não é o presente transformado em passado; ele coexiste com tal presente. Por fim, o presente consiste na imagem atual e o passado, contemporâneo dessa imagem, na imagem virtual. Deleuze, desse modo, acrescenta: “segundo Bergson, a ‘paramnésia’ (ilusão de *déjà vu*, de já-vivido) nada mais faz que tornar sensível esta evidência: há uma lembrança do presente, contemporânea do próprio presente, tão colada a este quanto um papel ao ator”.¹⁰⁷

Assim, o presente é o que passa e o passado o que se conserva. Com esse enunciado chegamos ao cerne da segunda síntese do tempo. Mas, para discorrermos sobre essa segunda síntese, precisamos elucidar ainda uma questão: como as lembranças se conservam e como elas se atualizam? Bergson nos dá a resposta: elas se conservam em si e se atualizam ao mudar de natureza, ou seja, se diferenciando de si. Nesse sentido, doravante, nas análises bergsonianas, as disposições práticas da vida espiritual darão lugar a uma problemática de cunho

¹⁰⁶ Ibid., p. 99.

¹⁰⁷ Ibidem.

metafísico que muito interessa a Deleuze e que diz respeito à caracterização do tempo, de modo paradoxal, como fundamento ontológico e como mudança.

3.3

A memória pura como fundamento ontológico: a segunda síntese do tempo

A questão acerca da atualização das lembranças não deve nos fazer crer que estas se conservem em alguma região do cérebro para depois se atualizar. Segundo Deleuze, considerar o cérebro como um depósito de lembranças significa misturar as duas linhas, a objetiva e a subjetiva, o que seria decerto um disparate. Além disso, a análise que viemos fazendo referente à segunda linha nos mostra suficientemente que as lembranças apenas podem se conservar na duração. “*Portanto, é em si que a lembrança se conserva*”.¹⁰⁸

Para Deleuze, a teoria da memória é um dos pontos mais complexos do bergsonismo. Assim como há entre as duas linhas precedentes uma diferença de natureza, o mesmo pode ser dito da diferença entre a matéria e a memória, a percepção pura e a lembrança pura, o presente e o passado. Como consideramos comumente que o passado é aquilo que já não é mais ou que deixou de ser, tal apreciação demonstra o grau de dificuldade que temos em aceitar que o passado, na verdade, sobrevive em si mesmo.

Nesse sentido, a teoria da memória de Bergson, de pronto, nos remete a questões metafísicas fundamentais que Deleuze soube muito bem explorar. Se o passado sobrevive em si mesmo, não podemos mais referir o Ser ao ser-presente, mesmo porque, nos diz Deleuze, o presente não é, ou seja, ele consiste no puro devir; sempre fora de si. Entretanto, ele age. Seu elemento próprio não é o ser e sim o ativo ou o útil. Já o passado, este deixou de agir ou de ser útil, mas não deixou de ser, pois, mesmo inútil e inativo, ele *É*, ou seja, ele consiste no ser em si. Diferentemente do presente, que se refere ao modo como o ser se consome e se coloca fora de si, o passado é o em-si do ser e o modo como o ser se conserva em si. Nesse sentido, não podemos continuar a dizer que o passado *era*.

¹⁰⁸ Id., *Bergsonismo*, p. 41.

No limite, as determinações ordinárias se intercambiam: é do presente que é preciso dizer, a cada instante, que ele ‘era’ e, do passado, é preciso dizer que ele ‘é’, que ele é eternamente, o tempo todo. – É essa a diferença de natureza entre o passado e o presente... O que Bergson denomina ‘lembrança pura’ não tem qualquer existência psicológica. Eis porque ela é dita *virtual*, inativa, inconsciente... Bergson não emprega a palavra ‘inconsciente’ para designar uma realidade psicológica fora da consciência, mas para designar uma realidade não psicológica – o ser tal como ele é em si. Rigorosamente falando, o psicológico é o presente. Só o presente é ‘psicológico’; mas o passado é a ontologia pura, a lembrança pura, que tem significação tão-somente ontológica.¹⁰⁹

Do mesmo modo que percebemos as coisas somente lá onde elas estão e não em nós próprios, apenas captamos o passado lá onde ele está, em si mesmo e não em nós ou em nosso presente. Nesse sentido, Deleuze aponta a existência de um *passado em geral* que se apresenta como um elemento ontológico. Não se trata do passado de um presente particular; o passado em geral diz respeito justamente à condição para que esse presente possa passar, bem como à condição para que todo passado se torne possível.

O passado se encontra entre o presente que ele foi e o presente atual (do qual ele é passado). Segundo Deleuze, a partir dessa fenda onde o passado se coloca, cultivamos duas crenças, a saber, que o passado apenas se compõe depois de ter sido presente e que ele é recomposto pelo novo presente do qual ele agora é passado. Em razão de todas as teorias fisiológicas e psicológicas da memória aceitarem essas crenças, ou seja, de que o passado é um arremedo do presente, elas supõem que haja somente uma diferença de grau entre a lembrança e a percepção.

Bergson inicia o terceiro capítulo de *Matéria e Memória, Da sobrevivência das imagens. A memória e o espírito*, separando justamente esses termos que a psicologia e a fisiologia comumente confundem, ou seja, a lembrança pura, a lembrança-imagem e a percepção. A *percepção* é mais que a mera ligação entre o espírito e o objeto atual, uma vez que ela é carregada de lembranças-imagens que a preenchem e que a interpretam. A *lembrança-imagem* pertence tanto à lembrança pura quanto à percepção. Em relação à lembrança pura, ela se refere à etapa inicial de materialização, e, quanto à percepção, à etapa final, ou seja, em que ela irá se materializar. Tomada enquanto tal, ela poderia se definir como uma percepção nascente ou possível. Por último, a *lembrança pura*,

¹⁰⁹ Ibid., p. 42.

que é a única independente *de direito* e somente se revela por meio da imagem colorida e viva.¹¹⁰

Essa separação é necessária para entendermos que aquilo que é da realidade virtual é a lembrança pura e o que é da realidade atual são as imagens (imagem-percepção; imagem-afecção). A partir daí, Bergson pode desenvolver suas análises em torno da distinção entre o passado e o presente, bem como do processo contínuo pelo qual o passado busca recuperar a sua “ação” perdida quando se atualiza.

Mas, se, passado e presente se distinguem, como alcançamos o passado? Segundo Bergson, somos conscientes de um ato especial (*sui generis*, como diz ele) pelo qual, antes de tudo, saímos do presente e nos colocamos no passado em geral, para, em seguida, nos situarmos em uma determinada região do passado. Para ele, este seria um trabalho de busca como aquele em que procuramos o foco de uma máquina fotográfica. Entretanto, a lembrança ainda se mantém em estado virtual.¹¹¹ O que fazemos é somente tomar a atitude adequada para recebê-la. Aos poucos, ela passa desse estado *virtual para o atual* e, à medida que suas formas se delineiam e sua superfície ganha cores, ela mesma aspira imitar a percepção.

Segundo Deleuze, esse salto do presente para o passado em geral se explica devido à impossibilidade de utilizarmos o presente para recompormos o passado, ou seja, pela impossibilidade de recompormos o ser (ou o transcendental) por meio do psicológico (ou do empírico).¹¹² Assim, entendemos que o que Bergson está propondo é que o ser em si do passado consiste no próprio ser, e que, portanto, precisamos saltar no passado ou na Memória ontológica para buscarmos a lembrança ali mesmo onde ela está *de direito*, para dali a fazermos adquirir aos poucos uma existência psicológica *de fato*.

¹¹⁰ Vimos ainda, na segunda seção deste capítulo, que a *percepção pura* se refere à percepção livre tanto das afecções ou sensações quanto das lembranças-imagens. A percepção pura, assim como a lembrança pura, não pertence à esfera psicológica ou da consciência.

¹¹¹ “Virtual” aqui já possui a conotação daquilo que não está atualizado, mas é real.

¹¹² Essa impossibilidade de decalcarmos o Ser sobre as figuras do empírico ou, dito de outra forma, de o remetermos ao que quer que seja, está presente em toda a obra de Deleuze, em especial no terceiro capítulo de *Diferença e repetição*, A imagem do Pensamento, e em *O que é a filosofia?*, na segunda parte do primeiro capítulo, intitulada Plano de Imanência. Essa problemática também é a tônica de seu último artigo publicado ainda em vida, *A Imanência: uma vida...*

Colocamo-nos inicialmente, diz Bergson, no passado em geral: o que ele assim descreve é o *salto na ontologia*. Saltamos realmente no ser, no ser em si, no ser em si do passado. Trata-se de sair da psicologia; trata-se de uma Memória imemorial ou ontológica. É somente em seguida, uma vez dado o salto, que a lembrança vai ganhar pouco a pouco uma existência psicológica: ‘de virtual, ela passa ao estado de atual [...]’. Fomos buscá-la ali onde ela está, no Ser impassível, e damos-lhe pouco a pouco uma encarnação, uma ‘psicologização’.¹¹³

É porque ele é essencialmente virtual que, para alcançarmos o passado, precisamos nele nos colocar de imediato. O passado só é apreendido por nós enquanto passado se seguirmos e tomarmos o movimento por meio do qual ele desponta em imagem atual, “emergindo das trevas para a luz do dia”. Mas Bergson faz questão de ressaltar que “*imaginar não é lembrar-se*”. Uma lembrança, quando se atualiza, abriga-se em uma imagem, porém o contrário não ocorre. A imagem pura e simples (enquanto imagem passada) só nos conduz ao passado se é efetivamente nele que vamos buscá-la, cumprindo-se, desse modo, a progressão ininterrupta que a faz sair da região obscura à luz. Tal progressão da lembrança é precisamente a sua materialização (ou atualização) e é por meio desta que ela se transforma, que ela muda de natureza. Por isso, a lembrança não pode ser confundida com a sensação, pois, embora a lembrança de uma sensação se estenda na própria sensação, não devemos deduzir daí que a lembrança fora uma sensação nascente. Segundo Bergson, se a diferença entre esses dois estados fosse somente de grandeza, em um dado momento a sensação se converteria em lembrança.

Se a lembrança de uma grande dor, por exemplo, não é mais que uma dor fraca, inversamente uma dor intensa que experimento acabará diminuindo, por ser uma grande dor rememorada. Ora, chega um momento, sem dúvida nenhuma, em que me é impossível dizer se o que torno a sentir é uma sensação fraca que experimento ou uma sensação fraca que imagino (e isso é natural, uma vez que a lembrança-imagem participa já da sensação), mas jamais esse estado me aparecerá como a lembrança de um estado forte. A lembrança é portanto algo bem diferente.¹¹⁴

Quanto a esse ponto, Deleuze acrescenta que a lembrança atualizada na imagem presente guarda ainda algo das regiões às quais ela pertencia. A lembrança, por outro lado, somente é materializada na imagem porque esta última

¹¹³ Ibid., p. 44.

¹¹⁴ BERGSON, H., *Matéria e memória*, p. 112.

a ajusta às exigências do presente. Nesse sentido, a diferença de natureza existente entre o presente e o passado, entre a percepção pura e a memória pura, é por nós confundida com a mera diferença de grandeza existente entre as imagens-percepções e as imagens-lembranças.

Contudo, entre o passado e o presente há muito mais que uma diferença de grandeza. O presente é o que nos *interessa*, aquilo que vive em nós, o que nos incita a agir, ao passo que o passado é, por essência, neutro. Segundo Bergson, se opusermos o passado à percepção presente, entenderemos melhor a natureza da lembrança pura.

Por isso, Bergson percebe que para assinalarmos os aspectos da lembrança de um estado passado, é importante definir primeiro a realidade presente, o traço concreto, absorvido pela consciência. O presente não configura “um instante matemático que estaria para o tempo como o ponto matemático está para a linha...”.¹¹⁵ Podemos conceber a sua existência de dois modos concomitantes: um presente ideal, puro, que é o limite indivisível que separa o passado e o futuro, e o presente real, concreto, vivido, o que Bergson chama de percepção atual, aquele que preenche de modo necessário uma duração.

Mas onde está essa duração? Ela está aquém e além simultaneamente, uma vez que o presente se prolonga sobre o passado (aquilo que falo já está distante de mim) e sobre o futuro (o momento atual está inclinado para o futuro; tendemos para o futuro). Se pudéssemos capturar esse indivisível presente, “esse elemento infinitesimal da curva do tempo”, ele nos indicaria o sentido do futuro, uma vez que nos encontramos sempre na iminência de uma nova ação.

Bergson afirma a necessidade de que o “‘meu presente’ seja ao mesmo tempo uma percepção do passado imediato e uma determinação do futuro imediato”.¹¹⁶ Ele distingue bem esses estados: o passado imediato, sendo percebido, consiste em uma sensação (afecção), uma vez que esta expressa uma longa série de estímulos elementares; e o futuro imediato, ao se determinar, constitui uma ação ou um movimento. “Meu presente portanto é sensação e

¹¹⁵ Id., *O pensamento e o movente*, p. 174.

¹¹⁶ Id., *Matéria e memória*, p. 113.

movimento ao mesmo tempo”.¹¹⁷ Assim, se o meu presente compõe um todo não divisível, tal movimento deve estar ligado à sensação, devendo estendê-la em ação.

De acordo com a conclusão de Bergson, o *meu* presente é um sistema que mistura sensações e movimentos. Esse presente, enquanto estado psicológico, é essencialmente sensório-motor. Isso significa que ele se refere à consciência que tenho do meu corpo. Exposto no espaço, *meu* corpo simultaneamente experimenta sensações e realiza movimentos.

“Se a matéria, enquanto extensão no espaço deve ser definida, em nossa opinião, como um presente que não cessa de recomeçar, nosso presente, inversamente, é a própria materialidade da nossa existência, ou seja, um conjunto de sensações e de movimentos, nada mais.”¹¹⁸

Desse modo, se a sensação atual (junto com os movimentos) configura o nosso presente ou a materialidade da nossa existência, sua diferença com a lembrança pura jamais pode ser meramente de grau. As sensações atuais preenchem certas partes da superfície do nosso corpo; já a lembrança pura não se refere à parte alguma desse corpo. A lembrança produz sensações quando se materializa, deixando, então, de ser lembrança e passando ao estado de coisa atual. Ela se torna para nós lembrança novamente toda vez que nos voltamos para a operação por meio da qual a evocamos das profundezas de nosso passado ou da virtualidade, ou seja, toda vez que, como vimos, damos um *salto* do presente para o passado em geral. Portanto, por se tornar ativa é que a lembrança torna-se atual, ou seja, sensação capaz de engendrar movimentos. Recordemos que, na quarta seção do capítulo anterior, quando tratamos da multiplicidade qualitativa ou duração, vimos que, já no *Ensaio sobre os dados imediatos*, Bergson afirmava que esta só se divide mudando de natureza. Em *Matéria e memória*, ele afirma com veemência que a lembrança apenas se torna atual ao mudar de natureza.

Em suma, nosso presente é essencialmente sensório-motor, e diz respeito a nossa ação iminente (atitude diante do futuro imediato). Do passado, só se torna imagem ou sensação nascente aquilo que contribui para essa ação, isto é, o que se torna útil. Porém, assim que vira imagem, o passado deixa de ser lembrança pura

¹¹⁷ Ibidem.

¹¹⁸ Ibid., p. 114.

para participar do nosso presente. A lembrança que se atualiza em imagem é, portanto, radicalmente diferente da lembrança pura. A imagem, sabemos, consiste em um estado presente e apenas participa do passado por intermédio da lembrança de onde ela saiu. Já a lembrança neutra não se mistura com a sensação (que é extensa e apta a gerar movimentos), ou seja, ela não se conecta com o presente, sendo, desse modo, inextensa.

Bergson afirma, então, que a partir da neutralidade da lembrança pura podemos entender como essa lembrança permanece em estado de latência. Se a consciência é o que singulariza o presente, o atual, ou ainda, o *que age*, então, aquilo que não age pode deixar de concernir à consciência sem deixar necessariamente de existir. A consciência conduz a ação e clarifica uma escolha. Ela ilumina as situações imediatamente anteriores à decisão e todas as lembranças passadas que podem se organizar de modo útil com as primeiras; o restante se conserva na sombra. Segundo Bergson, “no domínio da consciência, todo real é atual”.¹¹⁹

Admitimos que as imagens atualmente percebidas não constituem a totalidade da matéria. Um objeto material não percebido pode ser apenas um tipo de estado mental inconsciente. Para ilustrar como se conjugam percepções e lembranças, Bergson coloca em uma linha horizontal AB todos os objetos (ou imagens) simultâneos no espaço, ou seja, aqueles que ainda vamos perceber, e em uma vertical CI, nossas lembranças sucessivas no tempo, ou seja, os objetos que já percebemos. O ponto I é a interseção das duas linhas, sendo o único atual para a nossa consciência. Para Bergson, é curioso que aceitemos sem dificuldade toda a realidade da linha AB (mesmo sendo esta despercebida) e que da linha CI somente aceitemos a existência do ponto I.

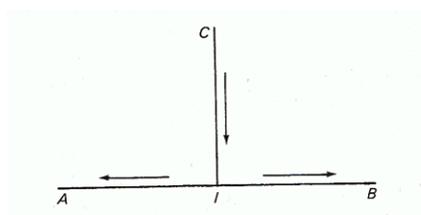


Figura 2 - Conjugação de lembranças e percepções. Ilustração retirada de *Matéria e memória*, p.117.

¹¹⁹ Ibid., p. 116.

Um estado psicológico, bem como um objeto material, só é real pelo fato concomitante da nossa consciência o perceber e de ele pertencer a uma série (temporal ou espacial) em que os termos se determinam reciprocamente. Entretanto, aos objetos existentes não percebidos não é possível a menor presença na consciência, nem aos estados interiores não conscientes a menor presença na existência.¹²⁰ Nossa vida mental passada inteira determina nosso estado atual. E é mesmo inteira que ela se manifesta em nosso caráter, apesar de nenhum dos estados passados se mostrarem de modo explícito no caráter. Juntas, essas duas condições dão aos estados psicológicos passados uma existência real, não obstante inconsciente.

Chegamos ao problema mais fundamental de toda a pesquisa bergsoniana e de extrema importância para Deleuze: “como o passado, que, por hipótese, cessou de ser, poderia por si mesmo conservar-se?”¹²¹ Todo o longo trajeto até agora percorrido era justamente para facilitar a compreensão desse passado que se conserva (e que, por se conservar, dá condição para o presente passar). Doravante suas análises ultrapassam as questões meramente psicofísicas e adentram de vez o campo da metafísica. Mas é Deleuze que de modo genial dá o seu acabamento à segunda síntese do tempo.

Vimos que, de acordo com Bergson, determinamos o presente como aquilo que *é* ao passo que na verdade ele *é* o que *se faz*. Dissemos também que o presente é o limite indivisível entre o passado e futuro. Nesse sentido, nada é menos que tal presente puro. Se considerarmos o presente como *o que deve ser*, ele *ainda não é*. Se o considerarmos como *o que existe*, ele *já passou*. Mas se considerarmos o presente concreto e vivido pela consciência, é possível afirmar que este é, em sua maior porção, o passado imediato.

A próxima passagem é das mais importantes de *Matéria e memória* e exhibe a virtuosidade do filósofo. Nela, Bergson nos explica de modo genial e sucinto por que o presente é já passado: o presente puro consiste na investida

¹²⁰ Essa diferença é meramente referente aos interesses práticos da vida material, contudo, em nós, segundo Bergson, ela ganha contornos de uma diferença metafísica.

¹²¹ Ibid., p. 123.

constante do passado sobre o futuro, fazendo-o crescer como uma bola de neve que desce pela montanha; à medida que avança, ele aumenta o seu tamanho.

Na fração de segundo que dura a mais breve percepção possível de luz, trilhões de vibrações tiveram lugar, sendo que a primeira está separada da última por um intervalo enormemente dividido. A sua percepção, por mais instantânea, consiste portanto numa incalculável quantidade de elementos rememorados, e, para falar a verdade, toda percepção é já memória. *Nós só percebemos, praticamente, o passado*, o presente puro sendo o inapreensível avanço do passado a roer o futuro.¹²²

Apresentamos anteriormente duas memórias bastante distintas: uma, por ser inserida no organismo, permite que nos adaptemos à situação atual. Mais hábito do que memória propriamente, essa primeira memória realiza a experiência passada, porém não traz a sua imagem. A segunda, a verdadeira memória, é coextensiva à consciência; ela guarda e escalona os estados psicológicos à medida que eles vão se criando, estabelecendo o lugar e a data de cada evento. Ela se rearranja no passado definitivo, diferentemente da primeira, cujo arranjo se dá em um presente que não cessa de recomeçar.

Na metáfora da bola de neve temos a fusão dessas duas memórias. Vimos no primeiro capítulo desta pesquisa que o hábito é a fundação do tempo: tudo se assenta sobre o hábito. Contudo, o fundamento do tempo, isto é, aquilo que faz o presente passar e que apropria o presente e o hábito, é a Memória.

O passado oferece aos mecanismos motores todas as lembranças que podem guiá-los em sua empreitada e que podem dirigir a reação motora conforme o que lhes é suscitado pela experiência. Para tanto, são necessárias associações que podem ser tanto de contiguidade quanto de semelhança, entre a lembrança e o estado de coisas atual. Em compensação, os aparelhos sensório-motores proporcionam às lembranças neutras (inconscientes) o meio para que estas se materializem ou se tornem presentes. Uma lembrança somente reaparece à consciência quando sai das profundezas da Memória pura e passa ao ponto preciso em que a ação se realiza.

A esse respeito, Deleuze entende a memória distribuída em duas sínteses: uma passiva e outra ativa. O hábito enquanto síntese passiva, funda a síntese ativa da memória. Contudo como o próprio hábito é fundado *por* outra síntese passiva,

¹²² Ibidem.

a da Memória pura, conseqüentemente a síntese ativa da memória também é fundada *por* esta mesma síntese mais profunda. Assim, “o hábito é a síntese originária do tempo que constitui a vida do presente que passa; a Memória é a síntese fundamental do tempo que constitui o ser do passado (o que faz passar o presente)”.¹²³

Vimos no primeiro capítulo que o passado e o futuro são dimensões do presente vivo na síntese passiva do hábito ou, conforme a terminologia de Deleuze, no *Habitus*. Na síntese passiva da memória ou em *Mnemósina*,¹²⁴ o presente (antigo presente) na reprodução e o futuro (atual presente) na reflexão são fundamentados pelo passado *a priori*. Tal é, portanto, para Deleuze, a síntese transcendental do passado *a priori* ou puro. “A síntese ativa da memória pode fundar-se na síntese passiva (empírica) do hábito, mas, em compensação, ela só pode ser fundada por outra síntese passiva (transcendental) própria à memória”.¹²⁵

Em outras palavras, Deleuze nos diz que a memória já se encontrava no cerne da síntese passiva do hábito - já que esta última é a condição fundamental para a constituição de todo presente -, mas dela se distingue, pois a memória implica um aumento constante e infinito das dimensões do tempo. “A síntese passiva do hábito constituía o tempo como *contração* dos instantes sob a condição do presente, mas a síntese ativa da memória o constitui como *encaixe* dos próprios presentes”.¹²⁶ Deleuze pergunta, então, como o antigo presente é reprodutível e o atual se reflete. A resposta está no próprio Bergson: é por meio do elemento puro do passado, como passado em geral, como passado *a priori*. Segundo Deleuze, a grandeza de *Matéria e memória* talvez esteja no mergulho que Bergson dá nesse passado puro.

O passado parece situar-se entre os dois presentes, o presente que ele foi e aquele em relação ao qual ele é passado. Porém, o antigo presente e o atual não

¹²³ DELEUZE, G., *Diferença e repetição*, p. 124.

¹²⁴ Deleuze lança mão do termo *Mnemósina*, do mesmo modo que faz com o termo *Habitus*, para diferenciá-los da síntese ativa da memória e do hábito. *Habitus* e *Mnemósina* se referem, respectivamente, à síntese passiva do presente vivo e à síntese passiva do passado puro.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 125.

são como dois instantes que se sucedem na linha do tempo; eles se encaixam pela síntese ativa da memória. Esta última consiste no princípio da representação, que se dá de dois modos, como *reprodução* do antigo presente (imagem-lembrança) e como *reflexão* do atual (imagem-percepção). Em outras palavras, para que essa memória se dê, é preciso que o presente atual comporte uma dimensão suplementar pela qual ele re-presenta o antigo presente e na qual ele se representa. Tal dimensão consiste no passado puro.

Novamente partindo da tese bergsoniana segundo a qual não podemos recompor o passado com presentes, ou seja, recorrendo ao presente que ele foi ou ao presente em relação ao qual ele é passado, Deleuze apresenta os quatro paradoxos do passado, postulados por Bergson, por meio dos quais podemos entrever como o passado é.

Comumente achamos que o passado se constitui depois que ele foi presente ou porque um novo presente surge em seu lugar. Contudo, Deleuze pergunta como os presentes passariam, se o passado devesse aguardar sempre a chegada de um novo presente para se constituir? Isso decerto seria um disparate, pois se o passado sucedesse o presente, jamais teríamos novos presentes e o antigo permaneceria indefinidamente. Presentes somente são sucedidos por presentes. Nesse caso, a tese de Bergson é que o presente somente passa se ele for simultaneamente passado e presente e que o passado só se constitui se ele tiver sido constituído no mesmo momento em que foi presente. Eis, portanto, o primeiro paradoxo: o passado é contemporâneo do presente que ele *foi*. O presente passa e ainda permite a chegada de um novo presente, pois o passado é contemporâneo de si enquanto presente (ele se constitui *concomitantemente* com o presente que ele *foi*).

Deste primeiro, decorre um segundo paradoxo, a saber, o da coexistência: *todo* passado coexiste com o novo presente em relação ao qual ele agora é passado. Tal é a ideia bergsoniana, afirma Deleuze, de que cada atual presente é o passado inteiro contraído. O passado, portanto, não passa e nem tampouco advém. Nesse sentido, ele é a síntese do tempo inteiro, não sendo, ele próprio, dimensão do tempo. Por isso, precisamos registrá-lo em outra ordem que não a da sucessão mecânica dos atuais e sim na coexistência dinâmica dos virtuais.

O passado, diz Deleuze, não existe, mas insiste, consiste, *é*. “Ele insiste com o antigo presente, ele consiste com o atual ou o novo. Ele é o em-si do tempo como fundamento último da passagem. É neste sentido que forma um elemento puro, geral, *a priori*”.¹²⁷ Daí, também, a ideia segundo a qual o passado se encontra entre dois presentes.

A seguir, completando os dois primeiros paradoxos do tempo, Deleuze apresenta o terceiro, a saber, o da preexistência: o ser do passado preexiste ao presente que passa. Como vimos na citação anterior, ele atua como fundamento; portanto, trata-se de um passado que nunca foi presente. Em outras palavras, há uma diferença radical e intransponível entre o presente e o passado: o passado insiste, coexiste e preexiste ao presente, mas ele só se torna um presente quando se atualiza - mas, nesse caso, como vimos, ele já é imagem e não lembrança, e portanto, ele já não é ele mesmo. O presente, por sua vez jamais é virtual. Na atualização do passado, há uma mudança de natureza inexorável.

A síntese passiva transcendental, portanto, se refere ao passado puro conforme a sua contemporaneidade, coexistência e preexistência em relação ao presente. Já a síntese ativa é a representação do presente que se dá como reprodução do antigo presente e reflexão do atual. “E se o novo presente sempre dispõe de uma dimensão suplementar, é porque ele se reflete *no* elemento do passado puro em geral, ao passo que o antigo presente é somente visado como particular *através* deste elemento”.¹²⁸ Em suma, *Mnemósina* funda *Habitus*, bem como a memória e o entendimento.¹²⁹

Comparando as sínteses passivas do Hábito e da Memória, Deleuze nota que a porção contraída em cada uma é diferente. Por um lado, o presente é o

¹²⁷ Ibid., p. 126.

¹²⁸ Ibid., p. 127.

¹²⁹ Entendimento e memória, como sínteses ativas derivadas, atuam conjuntamente no processo pelo qual se constituem a percepção dos indivíduos e a concepção dos gêneros. De acordo com Bergson, por um lado a memória injeta diferenças nas semelhanças espontaneamente abstraídas e, por outro, o entendimento extrai, do hábito das semelhanças, a ideia de generalidade. Assim, dos gêneros que o hábito mecanicamente esboça, passamos à *ideia geral do gênero*, por meio da reflexão realizada sobre essa operação. A partir daí, estando estabelecida essa ideia, criamos uma quantidade ilimitada de *noções gerais*. Ao entendimento cabe, então, a montagem, mas em quantidade limitada, de aparelhos motores (artificiais) que respondam a uma coleção ilimitada de objetos individuais. Segundo Bergson, a totalidade desses mecanismos consiste na palavra articulada.

estado mais contraído de instantes, por outro, como vimos em Bergson, ele diz respeito ao grau mais contraído de um passado inteiro coexistente; ele aparece como efeito de uma contração que se refere a diferentes dimensões. Entretanto, o presente só se refere ao grau mais contraído do passado, coexistindo com ele, se o passado coexistir primeiro consigo mesmo em uma infinidade de graus de descontração e de contração e em uma miríade de níveis ou dimensões. Encontramos, finalmente, o quarto paradoxo do passado, expresso pela metáfora bergsoniana do cone invertido.

Bergson se utiliza dessa figura, que se tornou célebre, para representar a totalidade das nossas lembranças concentradas na memória. A base do cone é inerte e remete ao passado; o vértice representa o momento presente que toca um plano móvel referente à nossa representação atual do universo. No vértice está a imagem do corpo. Pertencendo também ao plano, a imagem do corpo recebe e devolve as ações provenientes de todas as imagens de que se constitui o plano. A memória do corpo (composta pelos circuitos sensório-motores que são organizados pelo hábito) é uma memória quase imediata, que tem como condição a verdadeira Memória do passado. Ela é introduzida no plano da experiência por essa outra Memória; é a ponta que se move nesse plano que também é móvel.

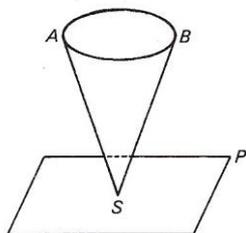


Figura 3 - O cone invertido. Ilustração retirada de *Matéria e memória*, p. 125.

Dois movimentos são inerentes à metáfora do cone invertido: a ideia geral (representação) que circula entre o vértice (imagens) e a base (lembranças) do cone e o movimento de contração e de distensão, segundo o qual, a consciência estreita ou estende a progressão de seu conteúdo. Em ambos, percebemos claramente a relação intrínseca entre as sínteses passivas e as sínteses ativas.

Sabemos que Bergson busca acompanhar o esforço da Memória pura para se inserir no hábito motor. Para se atualizarem, as lembranças, como já

vimos, se associam, seja por semelhança, seja por contiguidade, às percepções presentes, efetuando-se, desse modo, em generalizações. Do contrário, elas se conservariam em suas diferenças. Segundo as análises de Bergson, a essência da ideia geral consiste justamente na circulação ininterrupta da mesma entre o âmbito da ação e o da memória pura. Utilizando a ilustração do cone invertido, Bergson diz que a ideia geral oscila sempre entre os circuitos sensório-motores (o vértice) e a totalidade das lembranças (a base do cone). “Ela consiste na dupla corrente que vai de uma à outra – sempre pronta, seja a cristalizar-se em palavras pronunciadas, seja a evaporar-se em lembranças”.¹³⁰

Há uma tendência nossa em nos dispersarmos na base do cone, uma vez que, paulatinamente, vamos nos afastando do nosso estado sensorial e motriz e ingressando na dinâmica virtual. Outra tendência é nos concentrarmos no vértice do cone, uma vez que nos vinculamos à realidade atual, reagindo às excitações sensoriais. Como a ideia geral não pode ser fixada nem na base e nem na ponta do cone, ela circula entre esses extremos, oferecendo às suas representações um tanto de imagem e um tanto de ideia, com o intuito de capacitá-las a colaborar com a ação atual de modo eficaz.

Sabemos também que toda a nossa vida psicológica, abrangendo integralmente as nossas lembranças, encontra-se indivisa em nossa percepção atual (segunda tendência). Portanto, se a percepção, ao se exercer, recorre a lembranças diferentes, isso não ocorre devido a uma “adjunção mecânica de elementos” que cresceriam em quantidade à medida que ela os atrai, mas, sim, devido a uma dilatação de nossa consciência como um todo, que, ao se expandir sobre uma superfície mais ampla, aumenta os seus recursos (primeira tendência). Desse modo, Bergson verifica a relação estreita entre os estados psicológicos, continuamente dados à consciência imediata, como uma totalidade coesa que só pode ser dividida em fragmentos distintos por reflexão, ou seja, pelo entendimento.

Agora deixemos a realidade psicológica da ação. Ingressemos naquela do puro sonho e vejamos o que acontece. O mais importante a destacar, segundo Bergson, é que esta última realidade não é constituída de lembranças justapostas

¹³⁰ Ibid., p. 133.

como átomos. Existem algumas lembranças que são dominantes, verdadeiros pontos brilhantes em torno dos quais os outros aparecem como uma mera nebulosidade. Tais pontos multiplicam-se porquanto a nossa memória se alarga. A seleção de uma lembrança no passado consiste em um esforço cada vez maior de *expansão*, por meio do qual a memória (presente integralmente em si mesma) prolonga suas lembranças por uma superfície que também se expande, para, então, discernir, em um aglomerado confuso, a lembrança perdida. Nos planos inferiores, tais lembranças esperam a imagem dominante para nela se apoiar. Um impacto repentino, uma emoção arrebatadora, consistirá no acontecimento determinante ao qual elas irão se associar. Mas, se esse acontecimento, devido ao seu caráter súbito, apartar-se do restante de nossa existência, elas o seguirão rumo ao esquecimento.

Embora o espírito se mova de maneira ininterrupta entre o plano da ação e o plano do sonho, há uma diferença entre as atualizações das lembranças em cada uma dessas duas realidades. No plano da ação ou da vigília, atualizamos as lembranças por meio de um esforço que Bergson chama, em *A energia espiritual*, de *precisão do ajuste*, ou seja, pela escolha e adaptação das lembranças às ações presentes, o que nos deixa em um estado de tensão incessante. Já no plano do sonho, como nos encontramos em estado de relaxamento, nos desinteressamos de tudo, e por isso atualizamos as lembranças mais distendidas com relação ao presente. Vale ressaltar que, tanto na vigília como no sonho, as faculdades estão operando, só que na vigília elas estão *tensionadas* e no sonho, estão *relaxadas*.¹³¹ “O sonho é a vida mental integral menos o esforço de concentração”.¹³²

Nessa obra, ainda, Bergson afirma que o sonho *vê sinteticamente*, procedendo, desse modo, tal como a memória. Segundo ele, no sonho, uma multiplicidade de imagens visuais pode ser apresentada de uma vez só, reunindo em segundos aquilo que levaria dias de vigília. É assim também que a totalidade do passado ou da memória se apresenta, ou seja, coexistindo consigo e se repetindo por inteira (de uma só vez) em cada um de seus diferentes níveis de

¹³¹ Essas teses se encontram em dois ensaios de *A energia espiritual*, a saber, *O sonho* e *O esforço intelectual*, capítulos quarto e sexto, respectivamente.

¹³² BERGSON, H., *A energia espiritual*, p. 104.

contração e de expansão. A seguir, selecionamos a passagem em que Bergson, ao descrever a dinâmica do sonho, a aproxima da dinâmica da memória.

Em alguns segundos, o sonho pode apresentar-nos uma série de acontecimentos que na vigília ocupariam dias inteiros... Ora, a mais imensa multidão de imagens visuais pode ser apresentada de uma só vez, em panorama; ela caberá ainda melhor em alguns instantes sucessivos. Portanto, não é de se admirar que o sonho junte em alguns segundos o que se alongaria por vários dias de vigília: ele vê sinteticamente; procede, definitivamente, como faz a memória. No estado de vigília, a lembrança visual que nos serve para interpretarmos a sensação visual é obrigada a colocar-se exatamente sobre ela; portanto, acompanha seu desenvolvimento, ocupa o mesmo tempo; em resumo, a percepção reconhecida dos acontecimentos externos dura exatamente tanto quanto eles. Mas, no sonho, a lembrança interpretativa da sensação visual faz a lembrança não aderir a ela; portanto, o ritmo da memória interpretativa não tem mais de adotar aqui o da realidade; e então as imagens podem precipitar-se, se lhes aprouver, com uma velocidade vertiginosa, como fariam as de um filme se não regulássemos seu andamento.¹³³

Em referência a essa totalidade coexistente, a essa grande síntese temporal, Deleuze nos diz que “a duração bergsoniana define-se, finalmente, menos pela sucessão do que pela coexistência”.¹³⁴ No *Ensaio sobre os dados imediatos*, a duração ainda se define pela sucessão, ficando as coexistências referidas ao espaço. Mas o próprio Deleuze nos adverte (conferir acima, na primeira seção do presente capítulo) que isso só ocorre de maneira *relativa*, e que a duração só é sucessão real porque, antes, ela é coexistência virtual, ou seja, “coexistência consigo de todos os níveis, de todas as tensões, de todos os graus de contração e de distensão”.¹³⁵ Em outras palavras, todos os níveis ou graus, do fundo de um passado que nunca foi presente, coexistem e se oferecem a nossa escolha, à atualização.

“Chamamos de caráter empírico as relações de sucessão e de simultaneidade entre presentes que nos compõem, suas associações segundo a causalidade, a contigüidade, a semelhança e mesmo a oposição. Mas chamamos de caráter numênico as relações de coexistência virtual entre níveis de um passado puro, cada presente só atualizando ou representando um desses níveis.”¹³⁶

¹³³ Ibid., p. 105.

¹³⁴ DELEUZE, G., *Bergsonismo*, p. 46.

¹³⁵ Ibid., p. 47.

¹³⁶ Id., *Diferença e repetição*, p. 129.

Deleuze percebe que, do mesmo modo que a fração contraída mudou, também a fração que se repete não é a mesma. Temos, portanto, duas repetições que diferem entre si: a material, que é a repetição dos instantes ou dos elementos sucessivos independentes, e a espiritual, que é a repetição do Todo, cujos diversos níveis coexistem. Como vimos no nosso capítulo anterior, a diferença é extraída da primeira repetição por meio da contração dos instantes em um presente vivo. Já na outra repetição, a diferença está compreendida entre os níveis do Todo. Uma repetição é de sucessão e a outra é de coexistência; uma é atual e a outra é virtual. Uma é a ocasião da emergência de sujeitos larvares, enquanto a outra é a ocasião de uma mudança de natureza.

Como vimos, a relação dos presentes que passam não revela o passado puro, que, por sua vez, somente se beneficia deles para aparecer sob a representação. Deleuze, desse modo, afirma que nenhuma das duas repetições é representável, que as sínteses passivas são sub-representativas. Portanto, a pergunta que agora se coloca, e que importa profundamente a Deleuze, é saber se podemos alcançar a síntese passiva da Memória, ou seja, “viver de algum modo o ser em si do passado, como vivemos a síntese passiva do hábito”.¹³⁷ A questão também pode ser colocada do seguinte modo: como podemos atingir o passado que se conserva em si, sem reduzi-lo a um dos dois presentes, o antigo que ele foi ou o atual em relação ao qual ele é passado? Além das análises de Bergson, Deleuze busca a resposta para essas questões no escritor francês Marcel Proust, mais especificamente, na sua noção de reminiscência¹³⁸ abordada no primeiro volume da extensa obra *À la recherche du temps perdu* (*Em busca do tempo perdido*).¹³⁹ Segundo Deleuze, é aproximadamente neste ponto que Proust dá sequência às teses de Bergson: “Combray não ressurgue como esteve presente nem como poderia estar, mas num esplendor que jamais foi vivido...”¹⁴⁰

¹³⁷ Ibid., p. 130.

¹³⁸ O termo platônico “reminiscência” está sendo empregado aqui por Deleuze conforme o uso que Marcel Proust também faz, a saber, como referência a uma espécie de memória considerada involuntária.

¹³⁹ Esta obra foi publicada em sete volumes entre 1913 e 1927. É sabido que Proust fora fortemente influenciado por Henri Bergson, cujos cursos ele acompanhou na Sorbonne.

¹⁴⁰ Ibid., p. 131.

Em seu livro, *Proust e os signos*, no capítulo intitulado *Papel secundário da memória*, Deleuze afirma que a aproximação de Proust e de Bergson se refere, especialmente, às teses sobre a memória, desenvolvidas em *Matéria e memória*. Contudo, eles começam a se distanciar quando Proust, se remetendo a Bergson, pergunta em tom espirituoso, o que seria uma lembrança da qual não nos recordamos. Diferentemente de Bergson, Proust quer saber como podemos recuperar *para nós* o passado, tal como este se conserva e sobrevive em si. Em Bergson, essa questão não se coloca, uma vez que, o que interessa a ele é que saibamos somente que o passado se conserva em si. Para ele, no sonho, com a consciência relaxada, colocamo-nos em meio às lembranças mais distendidas e no *déjà-vu* ou, como vimos, no *déjà-vécu*, experimentamos, no presente, a formação imediata e simultânea da percepção e da lembrança. Mesmo se dedicando às análises tanto do sonho como ao exame da paramnésia (ou *déjà-vu*), Bergson não tem necessidade de reaver o passado, pois, de acordo com ele, até o sono mais profundo envolve uma degeneração da lembrança pura, do mesmo modo que, a aderência da lembrança a uma imagem acarreta a sua deformação.

Nas palavras de Deleuze: “enfim, como explicar que Combray surja, não exatamente como foi vivida, em contiguidade com a sensação passada, mas com um esplendor, com uma ‘verdade’ que nunca tivera equivalente no real?”¹⁴¹ Em Proust é por meio da reminiscência ou memória involuntária que recobramos o passado puro. A reminiscência se configura nessa experiência que nos coloca diretamente no tempo. Nela, o antigo estado de coisas se torna inseparável da sensação atual.

No caminho de Swann, primeiro volume de *Em busca do tempo perdido*, Proust apresenta a pequena cidade fictícia de Combray na qual o herói (que também é o narrador de toda *Recherche*), durante a infância, passa as suas férias pascalinas. Decorridos os anos, em uma triste e sombria tarde de inverno, o herói desolado com a vida cotidiana, ao chegar a sua casa, com frio, é compelido, pela insistência de sua mãe, a tomar uma xícara de chá e a comer um pequeno bolo chamado *madeleine*. Na colher de chá, ele amolece um pedaço de *madeleine* e a leva à boca. Imediatamente o herói é invadido por “um prazer delicioso, isolado,

¹⁴¹ Id., *Proust e os signos*, p. 53.

sem noção de sua causa”.¹⁴² O sabor da *madeleine* misturado com o chá faz Combray ressurgir para o herói. Ao buscar a explicação para tal surgimento assaz prazeroso, o herói descobre que o sabor atual é o mesmo que sentia quando criança na pequena cidade, nas manhãs de domingo, antes da missa, quando sua tia lhe oferecia um pedaço do bolinho que ela molhava no chá.

O simples fato de ver a *madeleine* não me havia evocado coisa alguma antes que a provasse; talvez porque, como depois tinha visto muitas, sem as comer, nas confeitarias, sua imagem deixara aqueles dias de Combray para se ligar a outros mais recentes; talvez porque, daquelas lembranças abandonadas por tanto tempo fora da memória, nada sobrevivia, tudo se desagregara; as formas – e também a daquela conchinha de pastelaria, tão generosamente sensual sob sua plissagem severa e devota – se haviam anulado ou então, adormecidas, tinham perdido a força de expansão que lhes permitia alcançar a consciência. Mas quando nada mais subsiste de um passado remoto, após a morte das criaturas e a destruição das coisas, sozinhos, mais frágeis porém mais vivos, mais imateriais, mais persistentes, mais fiéis, o odor e o sabor permanecem ainda por muito tempo, como almas, lembrando, aguardando, esperando, sobre as ruínas de tudo o mais, e suportando sem ceder, em sua gotícula impalpável, o edifício imenso da recordação.¹⁴³

O sentido dessa experiência, e que dele Deleuze se apropria, é que Combray não surge como a emergência de um passado que já foi presente e sim em seu esplendor, em sua essência, ou seja, como um passado que nunca foi presente: o passado puro; o tempo perdido. Portanto, a essência ou o ser-em-si do passado, que interessa tanto a Proust como a Deleuze, não pode ser alcançado por meio da memória voluntária, uma vez que dela se esquivava. Nessa memória, é como se a constituição do passado se desse após ele ter sido presente, precisando que um novo presente apareça para que o anterior passe ou, propriamente, se torne passado. Desse modo, em sua operação, a memória voluntária não leva em conta que o presente é passado ao mesmo tempo em que é presente, que o mesmo momento coexiste consigo como presente e passado, sendo por isso que ele passa ou é substituído por um novo presente.

Na verdade, poderia responder, a quem me perguntasse, que Combray compreendia outras coisas mais e existia em outras horas. Mas como o que eu então recordasse me seria fornecido unicamente pela memória voluntária, a memória da inteligência, e como as informações que ela nos dá sobre o passado

¹⁴² PROUST, M., *No caminho de Swann*, (Em busca do tempo perdido, vol. 1), p.71.

¹⁴³ Ibid., p. 73.

não conservam nada deste, nunca me teria lembrado de pensar no restante de Combray. Na verdade, tudo isso estava morto para mim.¹⁴⁴

A essência do tempo, portanto, escapa a tal memória, uma vez que esta não considera o passado tal como ele é em si, ou seja, coexistindo, e não sucedendo, ao presente que ele foi. Desse modo, a memória voluntária não experimenta o passado diretamente, já que necessita recompor o passado com presentes. A solução para a questão anteriormente colocada por Proust deve, então, ser procurada em outra memória, na memória involuntária.

Esta última, segundo Deleuze, parece partir da semelhança entre duas sensações, entre dois momentos. Tal semelhança nos remete à qualidade comum, presente nas duas sensações, ou à sensação comum, presente nos momentos atual e antigo. É justamente isso que se dá com o sabor. Ele possui uma duração que lhe permite simultaneamente se estender por dois momentos. O sabor da *madeleine* captura Combray, incorporando-a à sua duração. Essa é a particularidade da memória involuntária, ou seja, interiorizar o conjunto de circunstâncias - como dissemos, fazer do antigo estado de coisas algo inseparável da sensação atual. Por isso ela é uma síntese (passiva), pois a qualidade ou a sensação idêntica implica uma relação de interiorização, por um termo atual, de um termo antigo que dele difere. Numa síntese ativa, tanto da percepção consciente como da memória voluntária, o sabor da *madeleine* e Combray permanecem exteriores entre si; na percepção consciente, porque eles só têm uma relação de contiguidade, e, na memória voluntária, porque o sabor da *madeleine* não contrai Combray.

Ao mesmo tempo que a semelhança entre os dois momentos se ultrapassa em direção a uma identidade mais profunda, a contiguidade que pertencia ao momento passado se ultrapassa em direção a uma diferença mais profunda. Ao mesmo tempo que Combray ressurgue na sensação atual, sua diferença com relação à antiga sensação se interioriza na sensação presente. A sensação presente não é, pois, mais separável dessa relação com o objeto diferente.¹⁴⁵

Segundo Deleuze, o essencial na memória involuntária é, justamente, essa diferença interiorizada e não a semelhança ou sequer a identidade, que são as condições para que a diferença se torne imanente. Para ele, a qualidade idêntica só se apresenta para invocar o termo que difere, no caso, Combray, que retorna

¹⁴⁴ Ibid., p. 70.

¹⁴⁵ DELEUZE, G., *Proust e os signos*, p. 56.

modificada, nova. Ela não aparece como esteve presente, mas como passado que, por sua vez, não é mais relativo ao presente que ele foi e nem ao presente em relação ao qual ele agora é passado. Combray se remete a um passado puro e coexiste com os dois presentes, porém ela não é alcançável por esses presentes; pela memória voluntária atual e pela percepção consciente antiga. Ela é “um pouco de tempo em estado puro.” Não se trata mais de uma mera semelhança entre um presente atual e um passado que foi presente. Também não é mais uma identidade dos dois momentos. Trata-se, simplesmente, do *ser-em-si do passado*.

“‘Reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos.’ Esse real ideal, esse virtual, é a essência, que se realiza ou se encarna na lembrança involuntária... A lembrança involuntária retém os dois poderes: a diferença no antigo momento e a repetição no atual.”¹⁴⁶

Como dissemos, o passado puro, ou melhor, a sua essência não pode ser recomposta por presentes, mas, para Deleuze, ela pode ser encarnada na memória involuntária: “Combray surge em um passado puro, coexistindo com os dois presentes, mas fora de seu alcance, fora do alcance da memória voluntária atual e da percepção consciente antiga”.¹⁴⁷ A reminiscência, portanto, mostra *para nós* o ser-em-si do passado, embora saibamos que essa essência se encontra além de todos os limites empíricos do tempo.

Desse modo, a memória involuntária possui um papel destacado na encarnação das essências. Entretanto, este papel, mesmo sendo importante, continua secundário na atualização das essências, uma vez que as determinações presentes nessa atualização do em-si do passado ainda são exteriores e contingentes. Dito de outro modo, a seleção da essência em tal memória ainda está sujeita a mecanismos subjetivos e contingentes de associação, ou seja, a dados que lhe são exteriores. Tanto é assim, que outras contiguidades poderiam selecionar outras essências por ocasião da atualização.

“É assim como nosso passado. Trabalho perdido procurar evoca-lo, todos os esforços de nossa inteligência permanecem inúteis. Está ele oculto, fora de seu domínio e de seu alcance, em algum objeto material (na sensação que nos daria esse objeto material) que nós nem suspeitamos. Esse objeto, só do acaso

¹⁴⁶ Ibid., p. 57.

¹⁴⁷ Ibidem.

depende que o encontremos antes de morrer, ou que não o encontremos nunca.”¹⁴⁸

Os dois termos, unidos por essa memória, não são totalmente *desmaterializados*, ou seja, eles mantêm-se vinculados a uma matéria opaca e relacionados com ela por intermédio de uma associação. Essa encarnação não se dá em um meio completamente *espiritualizado*, translúcido. Segundo Deleuze, a essência não determina a sua seleção, a sua atualização, já que é selecionada por dados exteriores, e, desse modo, ela exibe um mínimo de generalidade.

Aqui, Deleuze encontra a ambiguidade do passado puro (ou a dualidade da segunda síntese do tempo), uma vez que este, mesmo distante em seu esplendor, ultrapassa e envolve a representação. Se, por um lado, os presentes que passam não podem abarcar o passado puro, por outro este se utiliza daqueles para despontar na representação. Dito de outro modo, embora o passado puro seja fundamento, *noumeno*, Ideia, ele permanece referente à representação que funda. Nesse sentido, segundo Deleuze, os princípios da representação são resgatados por essa síntese passiva, uma vez que a identidade se torna marca do *modelo* imemorial e a semelhança se torna referência da imagem atual. Estão recuperadas, portanto, graças a essa síntese, as figuras do Mesmo e do semelhante. Tal como um tempo da *Physis* (cíclico, infinito), o passado puro confere à representação dos presentes a sua periodicidade e a sua circularidade, mesmo não se reduzindo ao presente e estando além da representação.

Para Deleuze, a insuficiência do fundamento se dá justamente por ele se referir àquilo que cabe a ele próprio fundar, ou ainda, por tomar para si as características daquilo que funda e se legitimar por intermédio delas. É por isso que ele é circular, pois “introduz o movimento na alma, mais que o tempo no pensamento”.¹⁴⁹ Mas, se por um lado o fundamento, segundo Deleuze, deve nos projetar em um além, por outro o passado puro ou a segunda síntese do tempo é lançado na direção de uma terceira síntese, que denuncia o em-si como sendo ainda um correlato da representação.

¹⁴⁸ PROUST, M., *No caminho de Swann*, (Em busca do tempo perdido, vol. 1), p.70.

¹⁴⁹ DELEUZE, G., *Diferença e repetição*, p. 135.

Vimos que a primeira síntese do tempo, *Habitus* ou presente vivo, se faz *no* espírito (*na* imaginação) que contempla a repetição dos instantes. Uma diferença, uma subjetividade, se constitui daí. Mas é a subjetividade de um sujeito passivo, pois consiste em uma síntese temporal, ou seja, o tempo se liberta da circularidade ou da periodicidade do movimento e se torna subjetivo. São subjetividades larvares, ainda não totalmente prontas, ou presentes vivos que são, a um só tempo, retenção (passado) e espera (futuro).

Já a segunda síntese do tempo, *Mnemósina* ou passado puro, é a síntese do tempo inteiro. O tempo determina a linha objetiva da ação, mas pertence à linha subjetiva. Os diferentes níveis de contração e de distensão se repetem em sua totalidade na ponta mais contraída do passado, ou seja, no presente. Ao se atualizarem, as diferentes lembranças mudam de natureza, mas é por semelhança e contiguidade que elas se associam às percepções na representação. Além disso, como vimos, o passado puro consiste em um *noumeno* (ou Modelo) que é suposto por todo presente: o antigo presente na reprodução e o futuro, atual presente, na reflexão. Portanto, não há um rompimento referencial absoluto entre o passado (o que funda ou o fundamento) e seus presentes (os que são fundados).

Propriamente falando, nenhuma dessas duas repetições é representável. Com efeito, a repetição material se desfaz à medida que se faz e só é representada pela síntese ativa que projeta seus elementos num espaço de cálculo e de conservação; mas, ao mesmo tempo, tornada objeto de representação, esta repetição encontra-se subordinada à identidade dos elementos ou à semelhança dos casos conservados e adicionados. E a repetição espiritual se elabora no ser em si do passado, ao passo que a representação só chega e concerne aos presentes na síntese ativa, subordinando toda repetição à identidade do atual presente na reflexão como também à semelhança do antigo presente na reprodução.¹⁵⁰

Nesse sentido, tanto *Habitus* quanto *Mnemósina*, embora sendo sínteses sub-representativas, ainda permanecem comprometidas com as figuras da representação. É preciso, portanto, nos lançarmos a uma terceira síntese temporal que nos permita conceber o pensamento puro como criação. Uma síntese que seja ao mesmo tempo uma dessemelhança, uma diferença que eternamente se repita. Segundo Deleuze, uma vida não se define pelos diversos hábitos que ela contrai e nem pela insistência do passado na memória; ela se define pelas diferentes orientações que o futuro imprime ao passado e ao presente. As duas primeiras

¹⁵⁰ Ibid., p. 130.

sínteses são insuficientes para alcançar tamanha radicalidade, mas elas apontam para essa terceira (a cesura), pela qual entra em cena um presente que se metamorfoseia e um passado e um futuro que não rimam mais.

4

Crença no futuro: a terceira síntese do tempo

Como vimos, a primeira síntese, *Habitus*, constitui o tempo como um presente vivo em uma fundação passiva, dela dependendo o passado como retenção e o futuro como espera; a segunda síntese, *Mnemósina*, constitui o tempo como um passado puro, como o fundamento que permite a passagem dos presentes. Mas presente vivo e passado puro não são suficientes para dar conta de toda a experiência temporal. Daí a necessidade de uma terceira síntese do tempo. Nesta, o presente como agente e o passado como condição passam a ser dimensões do futuro. Estas duas dimensões, entretanto, tanto a do presente enquanto mero agente como a do passado enquanto condição (mas que se exerce por insuficiência), após cumprirem a sua função, estão destinadas a desaparecer. Desse modo, a repetição do Hábito e a da Memória chegam ao seu acabamento nessa terceira síntese, única capaz de afetar o absolutamente novo e expressa pela singular concepção deleuziana do eterno retorno como repetição do futuro.

4.1

O tempo fora das rimas: a *cesura*

No primeiro capítulo, mostramos que Deleuze agencia a fórmula poética de Shakespeare: “o tempo está fora dos eixos” com a concepção de tempo como forma pura e vazia (da intuição sensível) de Kant. Nessas duas fórmulas, ele percebe a emergência de um tempo distinto do número (ou medida) do movimento, emancipado da circularidade deste, livre, enfim, e esvaziado dos acontecimentos (naturais, guerras, etc.) que se desenrolam nele, e que o preenchem e o marcam. Como vimos, o tempo *livre* de marcações nos remete a uma reversão: o movimento é que está subordinado ao tempo. O tempo, então, como sentido interno, firma definitivamente o seu primado; tudo está submetido ao tempo, inclusive o movimento. Refratário à periodicidade e à circularidade do movimento que o faz retornar sempre aos mesmos pontos (cardinais), o tempo, não mais atrelado a qualquer eixo que seja, estende-se em linha reta, passando, portanto, a ser compreendido como pura ordem temporal.

À fórmula poética *o tempo fora dos gonzos* e à concepção de *forma vazia do tempo*, Deleuze, agora, acrescenta um novo elemento: a ideia de *cesura* do poeta Friedrich Hölderlin. Nesse novo arranjo, uma ordem do tempo que não mais aquela da sucessão dos instantes se configura; uma estranha ordem, que acolhe em si mesma a introdução do desigual a partir de uma interrupção. Deleuze justamente se apropria dessa concepção como um dos elementos com os quais ele compõe a terceira síntese do tempo. Convém então explicitarmos como uma pausa no ritmo de um verso, ou seja, a *cesura*, torna-se um conceito.

Em seu ensaio *Hölderlin e Sófocles*, o filósofo Jean Beaufret afirma que Hölderlin tem como projeto compor “uma verdadeira tragédia moderna”.¹⁵¹ Segundo Beaufret, Hölderlin parte da concepção aristotélica segundo a qual, embora a arte ainda imite a natureza, ela leva adiante o que a natureza não conseguiu efetuar. Para Hölderlin isso implicaria um distanciamento entre a arte e a natureza. Por outro lado, a arte só consiste verdadeiramente em arte quando se reencontra com a natureza, com o *nativo*, em “uma afinidade especial”. Ela deve, portanto, *retornar* à essência do nativo para se afirmar enquanto arte. Uma distinção então aí se estabelece entre o que é nativo ou natal e aquilo que, pelo contrário, distancia-se da natureza e que Hölderlin designa por *um esforço de cultura*.

De acordo com Beaufret, Hölderlin percebe um contraste fundamental entre nós e o mundo grego. Sendo os gregos, em sua essência, os *filhos do fogo* do céu, toda a manifestação da arte grega expressará uma tentativa de se livrar disso que ela possui de mais *oriental* que é a sua natureza pânica. Desse modo, ela pode se lançar ao âmbito mais oposto a essa natureza oriental, ou seja, à institucionalização que diferencia e harmoniza o *tumulto aórgico*, conferindo-lhe uma organização. Já *conosco dá-se o inverso*, pois não somos nativos do fogo do céu como foram os gregos. Nas palavras de Hölderlin, “creio que a clareza de exposição nos é tão natural e essencial como a chama celeste é natural aos gregos”.¹⁵² Assim, no nosso caso, tendemos a nos tornar novamente *conscientes*

¹⁵¹ Essa tentativa resultou na composição de *Empédocles*.

¹⁵² BEAUFRET, J., *Hölderlin e Sófocles*, p. 13.

daquilo que somos com o intuito de, assim, o sermos plenamente.¹⁵³ Contudo, como esse retorno ao nativo é de extrema dificuldade, não raro testemunhamos o fracasso tanto da arte homérica como da nossa, que, como dissemos, consiste no inverso da primeira.¹⁵⁴

Segundo Hölderlin, a avaliação das obras de arte em geral se baseia meramente nas impressões que estas provocam. Ele considera que o modo de proceder da poesia moderna não pode ser calculado nem ensinado, o que impede que possa ser repetido (depois de assimilado) com confiança. Nesse sentido, a essa poesia faltariam princípios, limites, bem como o cálculo das leis para a sua execução. Por isso, Hölderlin prefere retornar à antiga arte grega, pela confiabilidade que, segundo ele, a mesma suscita, uma vez que provém do cálculo das leis e de técnicas que a conduzem à composição do belo. No que se refere especificamente ao trágico: a lei, o cálculo, bem como a representação, a sensação e o raciocínio, que aparecem um seguido do outro e em conformidade a uma regra, referem-se mais ao equilíbrio da poesia do que propriamente à sua composição.

Sumariamente, o cálculo do equilíbrio transcorre da seguinte maneira: se, dado o ritmo das representações, as primeiras forem levadas pelas seguintes, uma vez que essas últimas seriam mais rápidas e pesadas, a *cesura* ou *interrupção anti-rítmica* deve incidir na frente para que a primeira metade esteja protegida e o equilíbrio preservado. Porém, se o ritmo das representações ocorre de modo inverso, a cesura acontecerá mais para o fim, já que, agora, é o final que precisa ser resguardado do início, como também o equilíbrio, que somente aparece tardiamente, uma vez que a primeira metade se prolonga mais que a seguinte.

O transporte trágico é, na verdade, propriamente vazio e o mais desprovido de ligação. Com isso, na consecução rítmica das representações em que o *transporte* se apresenta, torna-se necessário *o que na métrica se chama cesura*, a palavra pura, a interrupção anti-rítmica, a fim de ir ao encontro da mudança torrencial [*reissend*] das representações, em seu ápice [*Summum*], de tal maneira que então apareça não mais a alternância das representações, mas a própria representação. Com isso, divide-se a consecução do cálculo, o ritmo, e suas

¹⁵³ Um exemplo dessa *conscientização* que se dá à medida que paulatinamente nos deparamos com as coisas do mundo é a personagem wagneriana *Parsifal* (inocente casto), aquele que *não sabe de nada nem mesmo o seu nome*.

¹⁵⁴ Vale ressaltar que esse retorno ao *nativo*, ao pátrio, se refere especificamente à tragédia.

duas metades se relacionam de tal maneira que elas aparecem com o mesmo peso.¹⁵⁵

Hölderlin coloca, então, para si a tarefa de traduzir as peças *Édipo* e *Antígona*, de Sófocles, e é nas suas famosas *Observações* sobre essas tragédias que encontramos as formulações que nos conduzem à ideia de uma *cesura* especial, advinda da questão crucial: *o que é o trágico de Sófocles?* Para Hölderlin, tal ideia de *cesura* singulariza a tragédia de Sófocles. O primeiro caso da exposição do cálculo do equilíbrio se refere à lei trágica que é aplicada em *Édipo* e o segundo, à lei empregada em *Antígona*. A tragédia é assim dividida em dois segmentos desiguais. Nas duas peças é a intervenção do adivinho Tirésias que instaura a *cesura*, ou seja, no momento em que culmina o maior ardor dos ânimos e que impele o movimento *excêntrico*.

“O que precede a *cesura* se estende muito mais longamente em *Antígona* do que em *Édipo*, tanto que o fim deve aí ser, por assim dizer, protegido contra esta extensão do início; enquanto em *Édipo* o equilíbrio se estabelece segundo uma proporção inversa das duas partes.”¹⁵⁶

Mas em que consiste a *cesura* no trágico de Sófocles? Segundo Beaufret, consiste no “trágico do retraimento ou do afastamento do divino. Hölderlin dirá: a falta de Deus”.¹⁵⁷ A ação trágica, em geral, consiste em uma retomada da ordem após a transgressão de um limite (como é o caso da história de *Prometeu*, que é punido por Zeus por entregar o fogo dos deuses aos homens). Isso significa que princípio e fim se harmonizam novamente mantendo, desse modo, a circularidade do tempo. Mas, nas tragédias de Sófocles, o limite é eliminado e o herói se arrisca no limiar de um *entre-dois* (o divino e o humano), a partir do qual, por fim, ele sucumbirá (e *outro* virá). Por isso, a tragédia de Sófocles se diferencia das outras.

Podemos ler agora o início da terceira parte das “Observações sobre *Édipo*”: *A apresentação do trágico depende principalmente de que o formidável [Ungeheure], como o deus e o homem se acasalam, e como, ilimitadamente, o poder da natureza e o mais íntimo do homem se unificam na ira, seja concebido pelo fato de que a unificação [Eineswerden] ilimitada se purifica por meio de uma separação ilimitada.*¹⁵⁸

¹⁵⁵ HÖLDERLIN, F., *Observações sobre Édipo*, p. 69.

¹⁵⁶ BEAUFRET, J., *Hölderlin e Sófocles*, p. 35.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 16.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 18.

Hölderlin entende que, em Sófocles, o tema característico da tragédia, a saber, o *acasalamento* entre o divino e o humano, traz ao mesmo tempo uma mudança bastante obscura, que ele designa de *afastamento categórico* do próprio divino (momento em que *Deus desvia seu rosto do rosto dos homens*). De acordo com Beaufret, seria natural que essa expressão tivesse sido propositalmente transposta do imperativo categórico kantiano, uma vez que Hölderlin (segundo ele próprio relata em carta ao amigo Neuffer) busca se abrigar em Kant todas as vezes em que não suporta o seu próprio sofrimento. Em outra carta, agora a Karl Gock, ele chega a comparar Kant a Moisés, dizendo que o primeiro é quem traz da “montanha sagrada” a lei que rege a nação alemã. Como dissemos, diferentemente dos gregos, somos filhos da *sobriedade nativa*, sendo esta revelada pela lei do *imperativo categórico*. Nas palavras de Beaufret, “a moral kantiana frustra o homem de hoje em sua pretensão de ‘entender a língua da razão intuitiva’, que é, diz Kant, a ‘língua dos deuses’ e não aquela dos ‘filhos da terra’ que somos nós”.¹⁵⁹

Vejamos sumariamente como o imperativo categórico é formulado. Em Kant, a *lei* prática suprema é a lei moral. A lei moral é objetiva, ou seja, ela é um princípio objetivo da razão prática pura em geral. O seu princípio é a autonomia da vontade.

“Numa vontade perfeitamente boa, o *querer* já é por si mesmo necessariamente concordante com a lei. Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação de leis objetivas do querer em geral com a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional, por exemplo, da vontade humana.”¹⁶⁰

Assim, por ser racional e finita, justamente, a vontade humana não é *perfeitamente boa*, ou seja, ela não é por natureza necessariamente obediente; ela não segue *necessariamente* a lei da razão prática pura. Por isso, para essa vontade, a lei moral se torna um imperativo categórico, já que é uma lei *que obriga*.

“Todos os imperativos são expressos por um verbo significando *dever* e mostram destarte a relação de uma lei objetiva da razão com uma vontade que não é necessariamente determinada por isso segundo sua qualidade subjetiva.

¹⁵⁹ Ibid., p. 20.

¹⁶⁰ KANT, I., *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 189.

Eles dizem que seria bom fazer ou omitir algo, só que o dizem a uma vontade que nem sempre faz algo porque lhe é representado que é bom fazê-lo.”¹⁶¹

Segundo Kant, o imperativo categórico representa uma ação por si mesma, necessária objetivamente, isto é, sem referência a nenhum outro fim. Por conseguinte, em tal ação puramente por *dever*, não é o interesse no objeto que deve ser focado, mas o interesse na ação ela mesma e seu princípio na razão (na lei). Desse modo, a razão prática pura é a *condição formal* de todas as máximas, determinando-as a somente adequar-se à lei prática suprema (ou lei moral), sendo esta última, como dissemos, tomada pela vontade humana como um imperativo categórico.

Em *Crítica e clínica*, no capítulo *Sobre as quatro fórmulas...*, Deleuze mostra que Kant, com o imperativo categórico está realizando outra reversão (como aquela do tempo e do movimento conforme vimos na primeira seção do primeiro capítulo de nossa tese). Segundo ele, na *Crítica da razão prática*, a lei e o Bem trocam de posição: é o bem que depende da lei e não o contrário. A lei torna-se *unicidade pura e vazia*. Sendo o primeiro princípio, ela não possui interioridade nem conteúdo, já que bastaria um conteúdo, qualquer que fosse, para direcioná-la outra vez a um Bem, tornando-se novamente, em relação a este último, uma simples cópia. Assim, a lei em Kant é pura forma, não contendo objeto sensível e nem inteligível. Ela se refere à pura forma da universalidade, uma vez que uma ação, para ser moral, precisa que sua máxima possa ser tomada como universal e que seu “objeto” seja unicamente essa mesma máxima.

“A vontade é pensada como independente de condições empíricas, por conseguinte como vontade pura, determinada *pela simples forma da lei*, e este fundamento determinante é considerado a condição suprema de todas as máximas.”¹⁶²

A lei, enfim, nos diz Deleuze, determina qual forma a vontade deve ter para ser moral e não o objeto que deve buscar para ser boa. Nesse sentido, o que a lei diz não se refere *àquilo* que é preciso, mas simplesmente que *é preciso!*

“Ou seja, o único princípio da moralidade consiste na independência de toda a matéria da lei (a saber, de um objeto apetecido) e, pois, ao mesmo tempo na

¹⁶¹ Ibid., p. 185.

¹⁶² Id., *Crítica da Razão Prática*, p. 52.

determinação do arbítrio pela simples forma legislativa universal, da qual uma máxima tem que ser capaz...”¹⁶³

Tanto na descrição de Deleuze quanto na letra de Kant, o que está em jogo aqui é a purificação da lei, ou seja, o esvaziamento de seu conteúdo empírico, restando-lhe apenas a sua *forma*. Vimos Kant proceder do mesmo modo com o tempo, purificando-o dos acontecimentos que nele se desenrolam; definindo-o como pura *forma vazia*. Mas haveria uma relação entre a forma pura da lei e a forma pura do tempo?

É precisamente da ideia de *afastamento categórico* cunhada por Hölderlin que podemos inferir essa relação. Segundo Beaufret, a lei é o testemunho do *retraimento* divino, e a tarefa do homem, a partir desse momento, é aprender a tolerar a *falta de Deus*. *Édipo* e *Antígona* retratam a relação do homem com esse retraimento. Mais do que *Antígona*, *Édipo* consiste na tragédia do afastamento categórico: Édipo é deserdado e abandonado por Deus; quando o crime é revelado, ele é conduzido à solidão de uma longa peregrinação errante pela terra, que culmina em outra tragédia (*Édipo em Colona*), sendo a primeira (*Édipo-Rei*) somente a sua introdução.

Esta segunda *vida* de Édipo, cuja paixão mais própria é o afastamento categórico do divino, constitui a mais extrema excentricidade com relação ao que, para os gregos, é *natureza*, a saber, essa relação com o Um-Todo pela qual eles são nativamente transidos. Ninguém mais do que Édipo se diferencia tanto da unificação aórgica e pânica, cujo retraimento ele conserva tão longa e pacientemente. Nos antípodas do arrebatamento empedocliano que precipita na morte, Édipo, poupado pela morte e devendo aprender a levar uma longa vida de morte, *en sursis*, corresponde, no mundo grego, ao mais alto triunfo da *Arte* tomando distância da *Natureza*.¹⁶⁴

No afastamento categórico, dá-se também o afastamento do homem quando este aceita a destinação de uma vida (a que ele adere de modo permanente), estando, por conseguinte, à altura da infidelidade divina ao responder a ela com outra infidelidade. Eis *o momento* fundamental da tragédia: o homem *deve* obedecer o afastamento categórico. *É preciso!*

Nesse limite, o homem esquece de si, porque está inteiramente no momento; o deus, porque é apenas tempo; e ambos são infiéis: o tempo porque ele vira [*wenden*] categoricamente em um tal momento, e nele início e fim

¹⁶³ Ibid., p. 55.

¹⁶⁴ BEAUFRET, J., *Hölderlin e Sófocles*, p. 24.

simplesmente não mais rimam; o homem porque nesse momento tem que seguir o afastamento categórico, e com isso, em seguida, simplesmente não pode se igualar ao que era no início.¹⁶⁵

O homem, ao remeter-se a si, devido ao retraimento divino, *esquece de si*. Esse esquecimento se dá no *momento* em que ele faz desaparecer tanto a sua memória como a sua espera, pelo surgimento de um presente que o acolha e o embale tal como *um pequenino barco que balança no mar*. “Ele *esquece de si*, isto é, liberta-se certamente *dos hábitos e opiniões mortos, privados de alma e de sentido*, de que falava a carta de 1º de janeiro de 1799”.¹⁶⁶ Hölderlin então continua e nos traz uma formulação ainda mais intrigante, a saber, que esse Deus do afastamento categórico *nada mais é do que tempo* e que, no auge do sofrimento, o que permanece, de fato, são somente as condições do tempo ou do espaço.¹⁶⁷

“O deus que *nada mais é do que tempo* e o tempo tendo sido reduzido ele próprio àquilo que é nele pura ‘condição’, isto é, à sua forma pura e vazia, não será, portanto, o próprio retraimento ou o afastamento do deus tal como ele abandona o homem em face da imensidão vazia do céu sem fundo? A partir daí, deus não é mais um pai, nem um amigo, nem mesmo um adversário a combater.”¹⁶⁸

O céu está vazio. Deus desviou o seu rosto. Resta ao homem aceitar, como única paixão, o afastamento categórico da transcendência. A *lei* agora se encontra no homem, mas essa lei em Hölderlin não é a moral; é o tempo. A lei sem conteúdo e o tempo sem acontecimentos. O homem *deve* se submeter à pura forma do tempo. O tempo que não é mais circular; mas aberto. Um tempo que, segundo Deleuze, quando sai dos gonzos, nos impele a renunciar à ciranda das faltas e das expiações e a trilharmos o caminho infinito da morte lenta, do juízo que se estende ou da dívida que não se quita. “O tempo não nos deixa outra

¹⁶⁵ HÖLDERLIN, F., *Observações sobre Édipo*, p. 79.

¹⁶⁶ BEAUFRET, J., *Hölderlin e Sófocles*, p. 28.

¹⁶⁷ Aqui um recurso novamente a Kant: as *condições* do tempo ou do espaço se referem às formas puras ou vazias do tempo ou do espaço, ou seja, subtraídas das afecções que lhes proporcionam um conteúdo.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 31.

alternativa jurídica senão a de Kafka em *O Processo*: ou a ‘absolvição aparente’ ou a ‘moratória ilimitada’”.¹⁶⁹

Como dissemos o tempo que advém com o afastamento categórico consiste no tempo reduzido à pureza de seu vazio, que é a sua *condição*. É nele que, espantosamente, início e fim deixam de rimar. Édipo repudiado, viandante errante, em nada se assemelha ao Édipo-Rei do início da tragédia. O tempo homérico jaz com o advento do tempo trágico, no qual *deus desviou o rosto do rosto do homem* ou em que *início e fim ... não mais rimam*. Segundo Beaufret, “a diferença entre um ‘até aqui’ e um ‘doravante’ torna-se essencial. Alguma coisa mudou fundamentalmente. Assim o exige a intervenção da ‘cesura’”.¹⁷⁰ Ao afastamento categórico divino, que é tempo, o homem responde se afastando *como um traidor*, um infiel.

Já em *Antígona*, Hölderlin encontra o trágico no afrontamento do divino e do humano. Assim como Édipo, que força a palavra divinatória do profeta, Antígona infringe as leis *estatutárias* de Zeus e da Justiça (Dikè) para, de modo audacioso, introduzir-se em um conhecimento mais imediato das leis divinas. Sua ação, embora seguindo na mesma direção da de Deus, vai, ao mesmo tempo, em sentido contrário, pois não pode igualar-se a Dele. Antígona assume, por conseguinte, o papel de herética que a levará à morte célere. “Pois o ‘Pai do Tempo’ repele mais decisivamente para a terra a audácia do usurpador, que ele deixa ‘sem aliado’ em razão de sua desmesura”.¹⁷¹

Ao buscar igualar-se a deus, ignorando sua distância do divino, o homem experimenta o afastamento categórico e é nesse momento que a dimensão do trágico se abre para ele, uma vez que, nesta dimensão, *o ilimitado do homem e do deus somente se purifica pela separação ilimitada*. Tal é o caso de Édipo, que retorna à terra onde deverá lidar com o retraimento ou *ausência* do deus até a sua morte; também, é o caso de Antígona, com a diferença de que a morte desta é imediata. O desfecho das duas peças consiste “na revelação de um Zeus *mais propriamente ele mesmo* que o Zeus estatutário, isto é, aquele cujo nome é: *Pai do*

¹⁶⁹ DELEUZE, G., *Crítica e clínica*, p. 42.

¹⁷⁰ BEAUFRET, J., *Hölderlin e Sófocles*, p. 37.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 43.

Tempo".¹⁷² Sendo assim, esse tempo de Zeus, que volta a ser o Pai do Tempo ou Zeus propriamente, é o tempo da tragédia, que se abre ao homem quando ele arrisca igualar-se a deus, cujo ápice é o afastamento categórico divino com que o homem tem que defrontar-se até fenecer. É, portanto, na separação ilimitada que o tempo trágico alcança o "vazio de sua pura condição".¹⁷³ Assim, para Hölderlin, o tempo cessa de rimar, ou seja, ele se dispõe segundo dois segmentos desiguais de uma *cesura*, a partir da qual, portanto, começo e fim não concordam mais.

É a partir dessas formulações hölderlianas que, como dissemos no início, Deleuze define a *pura ordem do tempo* como a repartição *formal* do desigual produzida por uma *cesura*. Nessa ordem temporal, o passado e o futuro possuem prolongamentos que variam em proporção inversa entre si. Ambos, contudo, não consistem em determinações empíricas, nem em dinâmicas temporais. Passado e futuro aqui são simplesmente aspectos formais e fixos que procedem de tal ordem *a priori* ou síntese estática do tempo. Vale ressaltar que essa síntese é estática, uma vez que o tempo é concebido aqui como livre do movimento, e forma imutável da mudança.

Deleuze então apresenta a seguinte tese: "é a *cesura* e o antes e o depois que ela ordena de uma vez por todas que constituem a rachadura do *Eu* (a *cesura* é exatamente o ponto de nascimento da rachadura)".¹⁷⁴ Lembremos que, conforme abordamos no primeiro capítulo, a rachadura do *Eu* consiste na ruptura da identidade entre o *eu penso* (a determinação) e o eu sou (a existência indeterminada) pelo tempo (o que torna o indeterminado determinável). Tivemos oportunidade de ver que, com o acréscimo do tempo operado por Kant no *Cogito* cartesiano, este se fende. E é essa fenda, irremediavelmente aberta pelo tempo no cerne do *Cogito*, que nos faz sentir que, este que pensa em nós é *outro*. Devido ao caráter daquilo que se dá de *uma vez por todas*, a *cesura* é a ocasião para que pensamento e ser não mais se identifiquem.

Além de definir o tempo como uma ordem formal vazia, Deleuze igualmente o define como um conjunto e uma série. A ideia de um *conjunto do*

¹⁷² Ibid., p. 44.

¹⁷³ Ibid., p. 49.

¹⁷⁴ DELEUZE, G., *Diferença e repetição*, p. 136.

tempo significa que a cesura se determina na imagem de uma ação ou de um evento único, *formidável*, que recobre o tempo inteiro, apesar de dividida em duas partes assimétricas e desiguais, que são o passado e o futuro. “Tirar o tempo dos eixos, despedaçar o sol, precipitar-se no vulcão, matar Deus ou o pai”¹⁷⁵ são, segundo Deleuze, expressões desse símbolo. Temos, assim, uma imagem simbólica que, ao reunir a cesura, o passado e o futuro, funda o conjunto do tempo.

Por distribuir presente, passado e futuro desigualmente, tal imagem é, ainda, condição para uma *série do tempo*. De acordo com Deleuze, há um tempo em que sentimos a imagem da ação como *grande demais para nós*. Esse primeiro tempo da série, no qual vivemos a primeira parte do símbolo, constitui o passado (o antes). Assim, como tal distribuição temporal não se dá a partir de uma sequência de eventos empíricos, é de pouca relevância que a ação já tenha se realizado ou não. Por exemplo, no momento do interrogatório, a personagem de Édipo já efetuou a ação (assassinou Laio), mas é somente pelas palavras de Tirésias que ele irá se conscientizar dessa ação. Outro exemplo é o de Joe Bousquet, escritor abordado por Deleuze em *Lógica do sentido*, quando afirma: “minha ferida existia antes de mim; nasci para encarná-la”.¹⁷⁶

O segundo tempo da série se refere propriamente à cesura. Ele consiste “no presente da metamorfose, no devir-igual à ação, no desdobramento do eu, na projeção de um eu ideal na imagem da ação”.¹⁷⁷ Nesse segundo tempo, tornamo-nos *capazes* de realizar a ação. Tal é o momento em que a personagem acolhe o acontecimento. No exemplo acima mencionado, é o momento no qual Édipo se descobre autor da ação e se iguala à ação. Édipo: aquele que mata o pai, desvenda o enigma da esfinge, desposa a mãe, torna-se Rei.

Por fim, há o terceiro tempo da série, que remete ao futuro. Neste, acontecimento e ação são tão coerentes entre si que prescindem do eu. Mais que isso, combatem o eu que a eles se igualou, despedaçando-o em múltiplos fragmentos. Desse modo, aquilo a que o eu se iguala (ação-acontecimento)

¹⁷⁵ Ibid., p. 137.

¹⁷⁶ Id., *Lógica do sentido*, p. 151.

¹⁷⁷ Id., *Diferença e repetição*, p.137.

consiste no desigual em si. O eu é *outro*, ou ainda, é múltiplos *outros*. Eis, portanto que, entre o *Eu* rachado na ordem do tempo e o *Eu* fragmentado na série do tempo, há uma correspondência e um “destino” comum: “o homem sem nome, sem família, sem qualidades, sem eu, nem *Eu*, o plebeu detentor de um segredo, já super-homem com seus membros esparsos gravitando em torno da imagem sublime.”¹⁷⁸ Sai de cena a personagem que sente a ação como insuportável (passado) e aquela que se iguala à ação (presente), restando apenas a personagem sem nome, sem qualidade, sem identidade, Édipo nas colônias: aquele que, cego, perambula na errância. Tal é o momento do acontecimento na sua mais pura forma vazia e impessoal. Deus está morto e o eu dissolvido.

Tendo essa imagem simbólica como referência, tudo se repete na série do tempo. O passado é repetição por insuficiência e, no entanto, prepara a repetição que a metamorfose do presente constitui. Na série temporal, portanto, passado e presente constituem dois modos diversos de repetição que se repetem um no outro. Diferente disso é a repetição para o historiador, o qual a compõe por semelhança ou analogia, uma vez que busca apenas correspondências empíricas entre o presente e o passado. Para Deleuze, “não há fatos de repetição na história, mas a repetição é a condição histórica sob a qual alguma coisa de novo é efetivamente produzida”.¹⁷⁹ Assim, as duas repetições se distinguem, mas se comunicam. E é justamente devido à repetição, uma vez no modo como o passado é constituído e outra no presente da metamorfose, que o novo é produzido. A repetição é a condição da emergência do novo que não significa a repetição dos fatos na história. E isso que é novo consiste igualmente em repetição, quer dizer, na terceira síntese ou repetição régia que é aquela do futuro.

“A repetição régia é a do futuro, que subordina as duas outras e as destitui de sua autonomia. Com efeito, a primeira síntese concerne apenas ao conteúdo e à fundação do tempo; a segunda diz respeito a seu fundamento; mas, para além das duas primeiras, a terceira assegura a ordem, o conjunto, a série e o objetivo final do tempo.”¹⁸⁰

¹⁷⁸ Ibidem.

¹⁷⁹ Ibid., p. 138.

¹⁸⁰ Ibid., p. 141.

4.2

A repetição do futuro: o *Eterno Retorno*

Deleuze vai buscar em Nietzsche a ideia (ou pensamento) que, no seu modo de ver, dá conta desse terceiro tempo da série: o eterno retorno. O eterno retorno diz Deleuze, consiste na repetição do futuro, mas o futuro como diferença. O eterno retorno é também a *crença do futuro* ou *crença no futuro*, uma vez que há nessa repetição a espera (ou a afirmação) do diferente, do desigual. Começamos a perceber que Deleuze tem uma concepção muito particular dessa ideia nietzschiana, já que o próprio Nietzsche não define explicitamente o eterno retorno, mas apenas o apresenta em seus aforismos, especialmente nos aforismos das obras: *Assim falou Zaratustra* (no livro III: § Da visão e do enigma e no livro IV: § O convalescente), *A gaia ciência* §341 (O maior dos pesos), *Além do bem e do mal* §56, e na compilação de escritos (de notas) que veio a se chamar *Vontade de potência*.

Na perspectiva de Deleuze, Nietzsche nas obras que publicou, preparou a revelação do eterno retorno; mas devido à loucura, que interrompeu a obra, essa revelação não se realizou. Para Deleuze, tudo indica que o que Nietzsche projetava um pouco antes da crise de 1888 seguiria ainda nessa direção. Por outro lado, os textos de *Zaratustra*, bem como determinadas notas de 1881-1882, pelo menos nos dizem o que o eterno retorno *não é* aos olhos de Nietzsche. Ele não é um ciclo; não supõe o Uno, o Mesmo, o Igual ou o equilíbrio; *não é um retorno do Todo; não é um retorno do Mesmo, nem um retorno ao Mesmo*. Nesse sentido, ele nada apresenta de comum com o pensamento antigo, isto é, aquele de um ciclo que faz tudo voltar outra vez, que passa novamente por um ponto de equilíbrio, que leva o Todo ao Uno e que retorna ao Mesmo. Consideraremos as análises de Deleuze para ratificar tal perspectiva, uma vez que esta não é unânime entre os estudiosos da filosofia de Nietzsche.

Em seu livro *Nietzsche*, Deleuze mostra que o pensamento *abismal* do eterno retorno é apresentado em dois momentos ¹⁸¹ muito distintos de *Assim falou*

¹⁸¹ Deleuze acredita que, embora a loucura tenha suspenso a obra, haveria ainda um terceiro momento concebido por Nietzsche para o qual apontava o desdobramento deste tema do eterno retorno.

Zaratustra. Na primeira destas exposições o eterno retorno aparece como a ideia de ciclo, ou seja, segundo a ideia de que tudo retorna. Tal visão faz Zaratustra cair numa prostração e adoecer, pelo terror de que o Mesmo retorne e de que tudo retorne ao Mesmo. Nesse momento, o eterno retorno se configura em uma hipótese que é *aterrorizante*, mas também *trivial*.

A trivialidade é expressa no episódio em que Zaratustra se irrita com o anão, no aforismo *Da visão e do enigma*, e naquele em que se coloca alheio à tagarelice de seus animais, a águia e a serpente, no aforismo *O convalescente*. No primeiro, ele acusa o anão de simplificar as coisas, chamando-o de *espírito de gravidade* quando este lhe diz que o tempo é um círculo, que o que é reto mente. No segundo, mesmo plácido e sorrindo, Zaratustra repreende seus animais, chamando-os de *farsantes e de realejos*, por fazerem do eterno retorno uma “modinha de realejo”; por banalizarem-no. O anão e os animais de Zaratustra aludem o movimento dos astros, ou seja, eles se remetem ao âmbito físico do eterno retorno. Tal seria a hipótese banal, o eterno retorno vivido como certeza natural e imediata, já que se trata de uma compreensão advinda do senso comum.

Isso que é de início trivial se torna aterrorizante quando Zaratustra tem a visão de um pastor que agoniza sufocado por uma serpente negra e pesada que adentrou-lhe a garganta e que dela pende. Aqui o eterno retorno se apresenta como uma hipótese apavorante, uma vez que, se tudo retorna, e retorna ao Mesmo, o homem pequeno e mesquinho, o niilismo e a reação igualmente retornam.¹⁸² Eis por que Zaratustra brada o seu asco: “ah! não! Ah! Ah! – – Nojo! Nojo! Nojo! – – Ai de mim!”¹⁸³ e confessa não poder, não querer, não ousar dizer o eterno retorno.

¹⁸² Resumidamente o niilismo diz respeito à desvalorização da vida. São três os momentos ou estágios do niilismo que Nietzsche verifica na história, a saber, o niilismo negativo, o reativo e o passivo. O primeiro se refere à negação da vida em favor de valores superiores (é característico do platonismo e do cristianismo); o segundo se refere à negação dos próprios valores superiores, uma vez que há uma aposta *tão somente* no aperfeiçoamento ou progresso da humanidade, nos valores dos homens (característico do homem do século XVIII). O terceiro consiste na descrença de que o homem possa alcançar esse aperfeiçoamento. O homem desse momento é triste, sem esperança, que quer morrer, pois não suporta a ideia de que o homem pequeno, mesquinho, reativo retornará indefinidamente. Nada tem valor para ele, nem a vida. Há ainda um quarto tipo de niilismo dito ativo, mas este, deixamos para apresentá-lo mais adiante.

¹⁸³ NIETZSCHE, F., *Assim falou Zaratustra*, p. 258.

Contudo uma reviravolta se dá: o pastor ou propriamente Zaratustra morde rigidamente e cospe fora a cabeça da negra serpente. Após aquele sufoco e fastio, o pastor sai aliviado e feliz como se nunca na terra alguém tivera sentido tamanha alegria.

Não mais pastor, não mais homem – um ser transformado, translumbrado, que *ria!* Nunca até aqui na terra riu alguém como *ele ria!*

Oh, meus irmãos, eu ouvia um riso que não era o riso de um homem – e, agora, devora-me uma sede, um anseio, que nunca se extinguirá.

Devora-me um anseio por esse riso: oh, como posso, ainda, suportar viver! E como, agora, suportaria morrer! –

Assim falou Zaratustra.¹⁸⁴

Nessa outra exposição, Zaratustra muda o seu modo de compreender e de significar o eterno retorno. Algo aconteceu enquanto ele convalescia. Mas o que, pergunta Deleuze? Por acaso, ele decidiu suportar o que antes não suportava? A aceitação do eterno retorno, o acolhimento da sua alegria (em oposição à tristeza niilista), seria uma alteração meramente psicológica, uma mudança no humor? Deleuze é categórico: *é claro que não*. O que ocorre é uma *progressão dramática* na concepção do eterno retorno.

Segundo Deleuze, Zaratustra percebeu que, enquanto estava doente, sua compreensão do eterno retorno era equivocada: o eterno retorno não é um ciclo; não é uma volta do Mesmo, nem uma volta ao Mesmo. O negativo, o reativo e o niilista estão impedidos de retornar, uma vez que o eterno retorno, conforme essa outra perspectiva, consiste no ser que se diz tão-somente da afirmação, ou seja, *do devir em ação*. É como se o eterno retorno fosse uma roda que, ao girar, expulsasse por meio de sua força centrífuga toda a negação. Ele é, portanto, a repetição, mas uma repetição que seleciona. Em suma, de acordo com Deleuze, o que Nietzsche-Zaratustra apreende neste momento é justamente a identidade entre o eterno retorno e o ser seletivo, sendo esse caráter seletivo do eterno retorno o que Deleuze considera como “o segredo de Nietzsche”.

No texto *Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno*,¹⁸⁵ Deleuze assevera que é de conhecimento geral a crítica que Nietzsche dirige às

¹⁸⁴ Ibid., p. 195.

noções de Uno, Mesmo, Igual e Todo, ao longo de sua obra, e que, portanto, é plausível afirmar que ele não possa aceitar a ideia de um retorno do *Mesmo*. Segundo Deleuze, as notas de 1881-1882 se distanciam ainda mais da interpretação cíclica, uma vez que não supõem mais a existência de um estado de equilíbrio. Aqui, o eterno retorno é *essencialmente seletivo*, apregoando que *Tudo* não volta. Assim, para Deleuze, o que Zaratustra finalmente descobre é que o *desigual* e a *seleção* estão presentes no eterno retorno. E é o próprio Deleuze quem agora anuncia: “Com efeito, o desigual, o diferente é a verdadeira razão do eterno retorno. É porque nada é igual e nem o mesmo, que ‘isso’ torna a voltar”.¹⁸⁶

Além disso, não devemos conceber o eterno retorno como um “*retorno do Mesmo*”, uma vez que o Mesmo não é anterior ao diverso. Na verdade, o Mesmo se diz do diverso, do múltiplo e do devir, sendo o *voltar* a sua forma original. Portanto, “*não é o Mesmo que volta*”; somente o *retornar* é que é o Mesmo do que devém. Sendo assim, o eterno retorno é o princípio de um mundo desprovido de ser, de unidade e de identidade. Ele não supõe o Uno ou o Mesmo, porém é a única unidade do múltiplo, a única identidade do diferente.

Em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze afirma que o eterno retorno é um pensamento sintético. Como dissemos, ele consiste no uno que se diz apenas do diverso e do que difere em si. Definitivamente ele não é um pensamento do idêntico e sim um pensamento do absolutamente diferente, que reivindica um novo princípio que não seja aqueles da ciência e que se refira à reprodução do diverso, à repetição da diferença. Desse modo, a interpretação deleuziana do pensamento “abissal” de Nietzsche só poderia mesmo apontar para um *eterno retorno da diferença*.

O eterno retorno se apresenta sob dois aspectos: como doutrina cosmológica e física e como pensamento ético e seletivo. Quanto à doutrina cosmológica, segundo Deleuze, no enunciado do eterno retorno está implícita a

¹⁸⁵ Esse texto faz parte de uma coletânea de escritos deleuzianos organizada por David Lapoujade, intitulada *A Ilha Deserta*. Deleuze o redigiu por ocasião de um colóquio sobre Nietzsche (que o próprio Deleuze organizou), uma vez que ficara incumbido de fazer os agradecimentos aos participantes, e, principalmente, de sintetizar as suas falas.

¹⁸⁶ DELEUZE, G., *A ilha deserta*, p. 164.

crítica do estado de equilíbrio do Universo. Na concepção de Nietzsche, se o universo se apresentasse de tal modo estável, ou seja, se as suas forças estivessem em estado de equilíbrio, isso significaria que o devir possui uma meta ou um fim, o qual por sua vez já teria sido alcançado. A prova de que esse estado de equilíbrio ou esse fim não é atingido é que o instante atual passa, e, se ele passa, não pode ser ponto de partida e nem de chegada para o devir. Além disso, a ideia de se alcançar uma estabilidade advém de outra ideia, a saber, da infinidade do tempo passado. Esta última quer dizer que *o devir não pôde começar a devir, não é algo que deveio*. Portanto, se o tempo passado é infinito e se houvesse um estado final, o devir já deveria tê-lo atingido. Nas palavras de Deleuze, “se o devir devém alguma coisa, por que ao fim de tanto tempo ainda não parou de devir? Se é algo que deveio, como pôde começar a devir?”¹⁸⁷

Nietzsche responde a essas questões, nos diz Deleuze, pelo recurso a alguns autores antigos. Ao evocar Platão, ele afirma que, se o presente *é* e se tudo o que devém jamais pode se desviar dele, esse presente interrompe o devir, tornando-se então o que estava para devir. Mas como, justamente, o instante atual não consiste em um instante de *ser* ou de *presente* (em sentido estrito, ou melhor, *restrito*, segundo Deleuze), isto é, como ele *passa*, somos impelidos por ele a pensar o devir, porém concebendo-o como aquilo que não começa e que não cessa de devir.

Mediante a ideia do puro devir, podemos, por um lado, parar de crer no ser que difere do devir e, por outro, apostar no ser do próprio devir como sendo o “*retornar, o ser do que devém*”.¹⁸⁸ Deleuze pergunta então: como o passado se constitui no tempo e como o presente passa? Como vimos no capítulo anterior, sob a ótica de Bergson, o instante atual jamais passaria se não fosse ao mesmo tempo presente e já passado, ainda porvir e presente. Se o presente já não passasse, se tivesse que esperar tornar-se passado, teríamos na verdade um eterno presente e o passado, nesse sentido, jamais se constituiria. Assim, o instante deve ser a um só tempo presente e passado, e também presente e futuro, para poder passar. O presente deve coexistir consigo como passado e como futuro.

¹⁸⁷ Id., *Nietzsche e a filosofia*, p. 73.

¹⁸⁸ Ibid., p. 74.

Segundo Deleuze, “é a relação sintética do instante consigo como presente, passado e futuro que funda a sua relação com os outros instantes”.¹⁸⁹ Na sua perspectiva, o eterno retorno consiste na resposta ao problema da *passagem*, do *passar*. Ele não é o retorno daquilo que *é*, do que é uno ou o mesmo. Como vimos, *retornar* constitui o ser que se afirma do devir e daquilo que passa. Por isso, não é o ser que retorna. Dito de outro modo, não é a identidade no eterno retorno que determina a natureza do que retorna, mas sim o retornar do dessemelhante, do diferente. Deleuze pensa o eterno retorno como uma síntese, a saber, como síntese do diverso e da sua reprodução, do devir e do ser que se afirma deste, enfim, do tempo e das suas dimensões. É a terceira síntese do tempo: as três dimensões do tempo (presente, passado e futuro) misturadas no instante, ou ainda, a eternidade no instante que passa.

Visto sob seu outro aspecto, ou seja, como pensamento ético e seletivo, o eterno retorno remete a uma lei para a autonomia da vontade: “o que quer que eu queira (a minha preguiça, a minha gulodice, a minha covardia, o meu vício como a minha virtude), ‘devo’ querê-lo de tal maneira que lhe queira o eterno Retorno”.¹⁹⁰ Essa lei do eterno retorno tem a forma do *imperativo categórico*. Trata-se da famosa paródia nietzschiana do imperativo kantiano. Porém, além de ser esvaziada de todo conteúdo empírico, ela também se desprende de todo teor moral. Por esse segundo aspecto, os “meios querereres”, como diz Deleuze, não têm mais ocasião nesse mundo. Mesmo a covardia e a preguiça, desde que se queira que retornem eternamente, já não serão mais propriamente covardia e preguiça, mas outra coisa diferente das mesmas, a saber, elas se tornarão *ativas e potências de afirmação*.

[...] A minha doutrina ensina: “Vive de tal maneira que devas *desejar* reviver, é o dever – porque tu reviverás, de qualquer modo! Aquele cujo esforço é a alegria suprema, que se esforce! Aquele que gosta sobretudo de repouso, que repouse! Aquele que gosta antes de tudo de submeter-se, obedecer e seguir, que obedeça! Mas *que saiba bem* para onde vai a sua preferência e que não recue diante de *nenhum medo!* Aí está a *eternidade!* (1881, *A vontade de poder*, IV)¹⁹¹

¹⁸⁹ Ibidem.

¹⁹⁰ Id., *Nietzsche*, p. 31.

¹⁹¹ Ibid., p. 77.

Em suma, acontecimentos tais como desgraça, doença, loucura, a morte próxima, possuem decerto duas inclinações, a saber, uma por meio da qual esses acontecimentos nos separam de nossa potência (daquilo que podemos) e outra, pelo contrário, que nos mune de uma estranha potência pertencente a um domínio perigoso a ser desbravado. O eterno retorno tem por tarefa separar nas coisas as potências extremas (o calor das regiões tórridas e o frio glacial) e os estados moderados, ou seja, as formas superiores (intensivas ou intensidades) e as formas médias. Na verdade, mais do que separar, ele *cria* as formas superiores. Nesse sentido, ele expressa a vontade de potência, uma vez que eleva cada coisa à sua forma superior, à *enésima* potência, à sua mais alta intensidade. Essa seleção criadora se dá tanto no *ser* como na dimensão do pensamento do eterno retorno. Assim, se o eterno retorno expulsa tudo o que não suporta a prova, ou seja, os “semiquereres” no pensamento e as “semipotências” no ser, como crer que ele faça voltar *tudo*, e voltar ao *mesmo*?

“‘O homem pequeno’ não retornará... nada que negue o eterno retorno pode retornar. Se insistimos em conceber o eterno retorno como o movimento de uma roda, ainda é preciso dotá-la de um movimento centrífugo, pelo qual ela expulsa tudo o que é fraco em demasia, por demais moderado para suportar a prova.”¹⁹²

Ainda neste aspecto ético do pensamento do eterno retorno, comparece um conceito de fundamental importância, mas que, como o próprio eterno retorno, foi somente introduzido por Nietzsche em sua obra, interrompida devido ao agravamento da doença. Estamos nos referindo à ideia de vontade de potência ou vontade de poder. A vontade de potência é o princípio do eterno retorno.¹⁹³

Deleuze afirma nas *Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno* que a vontade de potência não diz respeito a uma vontade que quer o poder ou que deseja dominar. Se assim o fosse, ela estaria subordinada aos valores estabelecidos, ao dinheiro, ao poder social, já que tais valores conferem à potência a função de objeto de desejo e de vontade, permitindo-nos, ainda, reconhecê-la enquanto tal. Por conseguinte, esse *querer a potência* ou o poder daria ocasião

¹⁹² Id., *A ilha deserta*, p. 164.

¹⁹³ Segundo Deleuze, embora Nietzsche rejeite a ideia de “princípio”, por acreditar ser este muito geral em relação àquilo que condiciona, a vontade de potência é um princípio fundamentalmente *plástico*, uma vez que se metamorfoseia, determinando-se com o condicionado, não sendo, portanto, maior que este.

para lutas e batalhas, uma vez que todos quereriam se apossar desse objeto. Daí a pergunta fundamental: “*quem quer a potência dessa maneira?*”¹⁹⁴ Segundo Deleuze, são os que Nietzsche nomeia de escravos ou fracos. São esses, os impotentes, que tomam para si o *querer a potência* como a imagem da vontade de potência.

Existe uma vontade de potência no desejo de dominar, mas este é seu mais baixo grau. A vontade de potência em seu mais alto grau, ou em seu modo intenso (ou intensivo) não cobiça e nem toma, mas dá e cria. De acordo com Deleuze, a potência não consiste *no que* a vontade quer, mas diz respeito a *quem* quer na vontade, e este que quer na vontade é Dionísio. Mas quem é Dionísio? Ele é a *afirmação da vida, a afirmação do devir e do múltiplo*. E o que é a afirmação? Afirmar significa justamente *querer* o retorno do que se afirma: “desde que tu queiras, queira-o de tal maneira que tu dele também queiras o eterno retorno...”¹⁹⁵ Portanto, só podemos encontrar o sentido do *sim* dionisíaco na dimensão do eterno retorno.

Antes de continuarmos, convém abordarmos uma distinção que, segundo Roberto Machado, encontra-se “na base da interpretação deleuziana da vontade de potência”.¹⁹⁶ Trata-se da diferença feita por Deleuze entre força e vontade. Essa leitura, Machado a considera, aliás, singular, uma vez que o próprio Nietzsche não faz essa distinção explicitamente. Em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze define o corpo como constituído por relações de forças tensionadas entre si (corpo químico, biológico, social, político). O corpo é desse modo, um fenômeno múltiplo, formado por uma pluralidade de forças irreduzíveis. As forças por sua vez podem ser dominantes ou dominadas. As forças superiores ou dominantes são forças de metamorfose, de poder de transformação ou “poder dionisíaco”. Elas são designadas ativas. As inferiores ou dominadas, se remetem ao esforço de conservação da vida, de adaptação, de utilidade e se expressam nas funções de regulação, de reprodução. Por isso, são designadas reativas. Ativo e reativo consistem nas qualidades originais que expressam a relação entre as forças. Isso

¹⁹⁴ Ibid., p. 158.

¹⁹⁵ Ibid., p. 164.

¹⁹⁶ MACHADO, R., *Deleuze, a arte e a filosofia*, p. 92.

porque, nas palavras de Deleuze, “as forças que entram em relação não têm uma quantidade sem que cada uma ao mesmo tempo não possua a qualidade que corresponde à sua diferença de quantidade como tal”.¹⁹⁷ Ou seja, cada força possui sua qualidade original (ativa ou reativa), mas dependendo da quantidade (de força) com que cada uma entra em um encontro, ou seja, em relação, essa diferença de quantidade se exprime como sua qualidade.

Já a vontade de potência consiste no elemento ou no princípio diferencial e genético das forças. Diferencial porque produz a diferença de quantidade entre as forças e genético devido à qualidade que cada força recebe nessa relação. Em suma, a vontade de potência é o princípio genealógico ou imanente que determina a qualidade da força em uma relação, bem como a quantidade de forças que entram em relação. Assim, caso não fosse inserido nas forças um elemento que pudesse determiná-las segundo essa dupla gênese simultânea (da diferença de quantidade das forças na relação e da qualidade respectiva das mesmas), as relações de forças continuariam indeterminadas.

É isso a vontade de poder: o elemento genealógico da força, simultaneamente diferencial e genético. *A vontade de poder é o elemento de onde dimanam simultaneamente a diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, marca cada força.* A vontade de poder revela aqui a sua natureza: é o princípio para a síntese de forças. É nesta síntese que se refere ao tempo, que as forças tornam a passar pelas mesmas diferenças ou que o diverso se reproduz. A síntese é a das forças, da sua diferença e a da sua reprodução; o eterno retorno é a síntese de que a vontade de poder é o princípio.¹⁹⁸

Se o eterno retorno é a síntese do tempo na qual as forças *repassam* pelas mesmas diferenças, se a vontade de potência é o princípio-elemento para esta síntese, se a mais alta potência da vontade consiste na afirmação, então, a transmutação dos valores¹⁹⁹ é a vitória da afirmação (sobre a negação) na vontade

¹⁹⁷ DELEUZE, G., *Nietzsche e a filosofia*, p. 63.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 77.

¹⁹⁹ A transmutação é a destruição dos valores estabelecidos (divinos e humanos) do niilismo. Nesse sentido, a transmutação também é uma espécie de niilismo, mas que vai em outra direção, ou melhor, em direção inversa: fazer a negação voltar-se contra as forças reativas para que ela mesma se torne uma ação doravante à disposição da afirmação. Por isso, ela é um niilismo ativo. É a partir dessa perspectiva da transmutação que se dá a emergência do pensamento do eterno retorno como o antídoto para o nojo, o fastio que o niilismo reativo provoca, e para o consequente pessimismo que o niilismo passivo traz. A transmutação, ao contrário do niilismo propriamente dito, se refere à valorização da vida.

de potência. Na transmutação, o múltiplo e o devir são elevados à mais alta potência, tornando-se conseqüentemente objetos de afirmação. Por conseguinte, na afirmação do múltiplo, a alegria do diverso emerge. Afirmar o múltiplo enquanto múltiplo e o devir enquanto devir é o mesmo que dizer que a afirmação é múltipla e que ela devém ela mesma, sendo, portanto, o próprio devir e o múltiplo afirmações. Nesse sentido, segundo Deleuze, há uma dupla-afirmação, ou melhor, “há como que um jogo de espelhos na afirmação bem compreendida. A segunda figura da transmutação é a afirmação da afirmação, o desdobramento, a dupla divina Dionísio-Ariana”.²⁰⁰

Já na esfera do niilismo (negro e pesado), é o negativo que assume a forma e o fundo da vontade de potência. A afirmação encontra-se aí subjugada à negação. Ela se apresenta como o *sim* caricato do Burro (ou do Camelo) em *Zaratustra*, ou seja, aquele que carrega o fardo do negativo. Mas na transmutação se verifica que o niilismo “bateu em retirada” e que, por isso, a inversão das relações referentes à afirmação-negação se torna possível. Nas palavras de Deleuze:

“Foi preciso ir até o último dos homens, depois até o homem que quer morrer, para que a negação, voltando-se por fim contra as forças reativas, se torne ela própria uma ação e passe ao serviço de uma afirmação superior (e onde surge a fórmula de Nietzsche: o niilismo vencido, mas vencido por ele próprio...)”²⁰¹

Desse modo, sendo a afirmação a essência ou a própria vontade de potência, o negativo aqui, ou seja, na transmutação, torna-se o modo de ser daquele que afirma, a agressividade que concerne à afirmação, a crítica absoluta que segue à criação. O *sim* de Zaratustra (ou de Dionísio) é o contrário do *sim* do Burro, do mesmo modo que criar é o contrário de carregar. Também o *não* de Zaratustra é adverso ao *não* do niilismo, como a agressividade é adversa ao ressentimento.²⁰² Com efeito, o que o niilismo verdadeiramente combate é o múltiplo, o devir, e não propriamente o Ser, uma vez que este mantém com o Nada uma estreita proximidade. Para o niilismo, o devir deve ser subsumido pelo

²⁰⁰ Id., *Nietzsche*, p. 29.

²⁰¹ Ibid., p. 28.

²⁰² Um exemplo do negativo que devém afirmação, além da preguiça e da covardia, das quais falamos anteriormente, é a personagem de Herman Melville, *Bartleby*, que a qualquer ordem ou solicitação de quem quer que seja, responde incondicionalmente: *prefiro não...*

Ser, assim como o múltiplo deve ser apreendido pelo Uno. É como se tanto o devir como o múltiplo, por serem de algum modo *injustos*, expurgassem a sua *culpa* ao serem recapturados pelo Ser e pelo Uno.

Nietzsche então realiza outra inversão a partir da transmutação: além de não mais justificarmos o múltiplo pelo Uno nem o devir pelo Ser, o Ser e o Uno adquirem novo sentido, a saber, o Uno se diz, agora, do múltiplo enquanto múltiplo, isto é, enquanto pedaços ou fragmentos, e o Ser, igualmente, se diz do devir enquanto devir. Ele, portanto, já não opõe o devir ao Ser, o múltiplo ao Uno, uma vez que estas relações seriam formas do niilismo. Na transmutação, é o Uno do múltiplo que é afirmado, bem como o Ser do devir. Ou ainda, é a necessidade do acaso que é afirmada.

É no jogo do devir que justamente o acaso é afirmado. Ou ainda, é no jogo do eterno retorno que conseguimos impedir que o Mesmo retorne. Esse jogo é simbolizado pelo lance de dados, mas concebido de tal maneira que a repetição dos lances não seja determinada por uma mesma hipótese nem por uma regra permanente. Assim é o jogo dos deuses, uma vez que ali a regra não preexiste e o jogo se exerce sobre suas próprias regras, cabendo ao *deus-jogador* tão somente ganhar. Dito de outro modo, esse jogo leva à repetição daquele lance que necessariamente é vencedor, já que só é vencedor aquele lance que abarca necessariamente todas as combinações e regras possíveis no esquema de seu próprio retorno. Nesse sentido, afirmamos o acaso de uma só vez e todas as vezes, pois a *cada* lance todo o acaso é afirmado.

Dionísio é jogador. O verdadeiro jogador faz do acaso um objeto de afirmação: afirma os fragmentos, membros do acaso; desta afirmação nasce o número necessário, que reconduz o lançamento dos dados. Vemos qual é a terceira figura: o jogo do eterno Retorno. Retornar é precisamente o ser do devir, o uno do múltiplo, a necessidade do acaso. Assim, é preciso evitar fazer do eterno Retorno um *retorno do Mesmo*.²⁰³

Segundo Deleuze, Nietzsche “sabe que aquilo que ele chama de eterno retorno nos introduz numa dimensão ainda não explorada. Nem quantidade extensiva ou movimento local, nem qualidade física, mas domínio de intensidades puras”.²⁰⁴ A vontade de potência é um princípio intensivo; ela é princípio de

²⁰³ Ibid., p. 30.

²⁰⁴ Id., *A ilha deserta*, p. 161.

intensidade pura. Como foi dito, a vontade de potência não significa *querer a potência*, mas querer elevar aquilo que se quer à enésima potência. Em suma, liberar *a forma superior* de tudo aquilo que é, ou seja, sua forma intensiva. Tal é o mundo de *flutuações intensas*, conforme Klossowski define a vontade de potência, e de que Deleuze nos fala, em que as identidades se dispersam, se fragmentam restando a cada um apenas *o querer se querer*. Contudo esse querer engloba, igualmente, todas as demais possibilidades de uma série, configurando-se em incontáveis outros e se apreendendo como um momento fortuito, cuja própria casualidade conduz à necessidade da série inteira. Nas palavras de Klossowski, “Só me resta, então, querer a mim mesmo outra vez, não mais como uma realização entre mil, mas como um momento fortuito, cuja casualidade em si implica a necessidade do retorno integral de toda a série”.²⁰⁵ E mais:

O Eterno Retorno, necessidade que é preciso querer: somente aquele que sou agora pode querer essa necessidade da minha volta e de todos os acontecimentos que culminaram naquilo que sou – por isso, essa vontade supõe que há um sujeito. Ora, esse sujeito não pode mais querer ser exatamente como era até então, mas quer todas as possibilidades prévias; pois, ao vislumbrar a necessidade do retorno como lei universal, desconsidero meu eu atual para me querer em todos os outros eus, cuja série deve ser percorrida para que, seguindo o movimento circular, eu volte a ser o que eu sou no instante em que descubro a lei do Eterno Retorno.²⁰⁶

Ainda segundo Klossowski, há em Nietzsche uma ligação entre essa dissolução do eu ou perda da identidade pessoal e a morte de Deus. Sendo Deus aquele que assegura a existência do Eu (Moi), se Ele morre, o Eu se volatiliza. Na seção anterior deste capítulo, vimos tal experiência de supressão da identidade por ocasião da exposição do *afastamento categórico* em Hölderlin, em que Deus desvia seu rosto do rosto dos homens. Com Deus morto e o Eu dissolvido, o que fica é a vontade de potência como princípio das flutuações intensas que, ao passarem, penetram-se reciprocamente, bem como o eterno retorno como lei dessas mesmas flutuações que, como dissemos, *retornam e repassam* por meio de suas mudanças.

Devemos sublinhar a importância da perda da identidade que se tinha antes. A ‘morte de Deus’ (do Deus fiador da identidade do eu responsável) abre para a alma todas as suas possíveis identidades, já apreendidas nas diversas

²⁰⁵ KLOSSOWSKI, P., *Nietzsche e o círculo vicioso*, p. 78.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 77.

Stimmungen da alma nietzscheana; a revelação do Eterno Retorno traz como necessidade as realizações sucessivas de todas as identidades possíveis: ‘todos os nomes da história, no fundo, sou eu’- finalmente ‘Dionísio e o Crucificado’. A ‘morte de Deus’, em Nietzsche, responde a uma **Stimmungen** do mesmo nível que o instante extático do Eterno Retorno.²⁰⁷

Nas palavras de Deleuze:

O mundo do eterno retorno é um mundo em intensidade, um mundo de diferenças que não supõe nem o Um nem o Mesmo, mas que se constrói sobre o túmulo do Deus único como sobre as ruínas do Eu (Moi) idêntico. O próprio eterno retorno é a única unidade desse mundo, unidade que ele só tem retornando; é a única identidade de um mundo que só tem a repetição como ‘mesmo’.²⁰⁸

É preciso ainda ressaltar que o eterno retorno produz e faz retornar aquilo que segundo Nietzsche corresponde à vontade de potência, a saber, o *super-homem*. Este é definido pela *forma superior de tudo aquilo que é*. Ele é, segundo Deleuze citando Rimbaud, aquele que extrai em todas as coisas tudo o que pode ser afirmado, a forma superior ou a potência extrema. Nesse sentido, o super-homem é a subjetividade do ser seletivo; é a pura intensidade, o devir.

Podemos agora entender por que Deleuze, em *Diferença e repetição*, afirma que o eterno retorno só afeta o novo. É que, sendo seletivo, o eterno retorno, como vimos, não deixa que tudo retorne, ele retém o produto (o intensivo) ou a forma superior e despreza a condição e o autor, ou seja, não permite que a condição por insuficiência²⁰⁹ do passado e o agente de metamorfose do presente retornem. Por isso, Deleuze também o chama de crença no futuro ou do futuro, uma vez que não é a espera do retorno de um vivido que está em jogo e sim a espera do retorno do porvir. Nenhum tipo de vivido, qualquer que seja, resiste à prova, à força centrífuga do eterno retorno, que os lança para bem longe. Desse modo, a autonomia do produto em relação àquilo que o condiciona e a independência da obra em relação ao seu artífice estão assegurados pelo eterno retorno. Se o que o pensamento do eterno retorno guarda é o excessivo

²⁰⁷ Ibidem.

²⁰⁸ DELEUZE, G., *A ilha deserta*, p. 162.

²⁰⁹ Vimos no capítulo anterior que a Memória se constitui em um fundamento. Enquanto um em-si, um *noumeno* ela resgata os princípios da representação: o Mesmo e o Semelhante. Nesse sentido, a Memória não deixa de ser relativa ao que funda, ou seja, à representação. Daí Deleuze afirmar que o passado se apresenta como condição temporal, porém por insuficiência, uma vez que não consegue afetar de modo absoluto o novo.

ou o intensivo, ele é a repetição por excesso e não por insuficiência ou por igualdade. Ele é toda a novidade, o futuro propriamente dito. Sobre a ideia de excesso, o filósofo português José Gil nos oferece a seguinte análise:

Todo o pensamento de Deleuze, em *Diferença e Repetição e Lógica do Sentido*, se funda na ideia de *excesso*. É pelo excesso que se vai além da doxa, é por ele que se atinge o extremo da sua potência própria na diferença em si das anarquias coroadas, é por ele que a terceira síntese do tempo constitui o futuro como dimensão ontológica do absolutamente novo. As intensidades livres representam um excesso de forças, relativamente ao estado de coisas na ‘banalidade cotidiana’. É o padrão do senso comum, da opinião, da mediania não intensiva que é ultrapassado pelo excesso de intensidade, de signos, de sentido.²¹⁰

Assim, além de eliminar a condição e o agente para ficar com o absolutamente novo, o pensamento seletivo do eterno retorno suprime, como acabamos de ver, as *identidades duráveis*, mantendo somente a coerência secreta entre a ação e o acontecimento. Segundo Deleuze, “como diz Klossowski, ele é esta secreta coerência que só se afirma excluindo minha própria coerência, minha própria identidade, a do eu, a do mundo e a de Deus”.²¹¹ Enfim, segundo Deleuze, o que o eterno retorno força a voltar é justamente o homem sem nome, o *plebeu* portador de um segredo, o super-homem. Ele carrega em seu círculo *sem eixo*, o deus morto e o eu dissolvido.

Deleuze adverte que, se concebermos o eterno retorno como afetando o conjunto do tempo, e não somente o novo, manteremos um círculo demasiado simples, cujo conteúdo consiste no presente que passa (*Habitus*) e cuja figura consiste no passado da reminiscência (*Mnemósina*). Ora, justamente, a ordem do tempo (o tempo como forma pura e vazia) rompe esse circuito esférico e favorece a emergência de “um círculo menos simples e muito mais secreto, muito mais tortuoso, mais nebuloso, círculo eternamente excêntrico, círculo descentrado da diferença que se reforma unicamente no terceiro tempo da série”.²¹² Portanto, após desmanchar o círculo do *Mesmo* (esférico) e dispor o tempo em série, a ordem do tempo restabelece um novo círculo no último segmento temporal da

²¹⁰ GIL, J., *O imperceptível devir da imanência*, p. 70.

²¹¹ DELEUZE, G., *Diferença e repetição*, p. 139.

²¹² *Ibidem*.

série, mas este agora se refere ao que Deleuze designa como círculo do *Outro* ou repetição da diferença, ou ainda, repetição do futuro.

O círculo produzido pela repetição do presente que passa (*ciclo costumeiro*), bem como os diversos círculos constituídos pela repetição do passado puro (*ciclo memorial ou imemorial*), têm no presente o seu eixo, a sua referência, e por isso ainda tendem ao retorno do vivido, do Mesmo, subordinando a diferença a este. Já o estranho círculo pela repetição do futuro não possui eixo. É o círculo do Outro.

Deleuze considera a repetição do futuro a *repetição régia*, que subjugava as outras duas repetições retirando-lhes a autonomia. A uma filosofia da repetição cabe tão somente tornar “a repetição a categoria do futuro”. Usar as repetições do hábito e da memória, somente como estágios, para em seguida largá-las. Assim, deve guerrear de um lado com *Habitus* e de outro com *Mnemósina*, ou seja, a um só tempo esquecer o passado e fazer morrer o presente para o futuro retornar. E, sobretudo: “... fazer da repetição não aquilo de que se ‘extrai’ uma diferença, nem aquilo que compreende a diferença como variante, mas o pensamento e a produção do ‘absolutamente diferente’; fazer que, para si-mesma, a repetição seja a diferença em-si mesma”.²¹³

A fórmula que expressa a ordem do tempo é: *uma vez por todas*, já que, como dissemos, as repetições do *Hábito* e da *Memória* não sofrem a influência do eterno retorno. Por seu turno, a fórmula *todas as vezes* pertence ao círculo final, à repetição do futuro, uma vez que somente o novo é afetado pelo eterno retorno. O novo somente é afetado pela repetição do futuro, uma vez que as repetições tanto do *Hábito* como da *Memória* envolvem o vivido, portanto, o Mesmo e não a diferença. Assim, segundo Deleuze, como a primeira expressão apenas existe para a segunda, conclui-se que, embora passado e presente apareçam como condição e agente respectivamente, somente o futuro retorna, o que lhe permite dispensar o suporte dos dois primeiros (o fundamento e a fundação) e constituir-se como incondicionado ou a-fundamento, circulando de modo descentrado em torno de si.

“A forma do tempo só existe para a revelação do informal no eterno retorno. A extrema formalidade só existe para um informal excessivo (o *Unförmliche* de Hölderlin). É assim que o fundamento foi ultrapassado em direção a um sem-

²¹³ Ibid., p. 142.

fundo, a-fundamento universal que gira em si mesmo e só faz retornar a porvir.”²¹⁴

O eterno retorno somente afirma o excessivo e o desigual, o incessante, o informal enquanto efeito da máxima formalidade. Ele é expresso pela imagem do círculo descentrado, mas também pode se exprimir pela imagem de uma linha reta, embora não aquela da flecha do tempo, ou seja, da sucessão, e sim a linha reta abstrata e bifurcada, que, ao final, torna a compor o círculo descentrado. Nas palavras de Deleuze, “assim acaba a história do tempo: cabe-lhe desfazer seu círculo físico ou natural, bem centrado demais, e formar uma linha reta, mas que, levada pelo seu próprio comprimento, torna a formar um círculo eternamente descentrado”.²¹⁵

A criança diz ao forasteiro: “a casa fica a léguas daqui, mas você não se perderá se tomar esse caminho à esquerda e em cada encruzilhada do caminho dobrar à esquerda”.²¹⁶ É assim, segundo a personagem de um dos mais famosos textos de Jorge Luis Borges, *El jardín de senderos que se bifurcan*, que comumente se procede para se encontrar o pátio central de certos labirintos. Este personagem é descendente do governador de uma província chinesa, chamado Ts’ui Pen. Portador de grande erudição, Ts’ui Pen resolve abandonar tudo e se enclausurar no Pavilhão da Límpida Solidão para escrever um livro e construir um labirinto. Após a sua morte, os herdeiros só encontram fragmentos caóticos de textos e nenhum labirinto. Ninguém pensou que o livro e o labirinto pudessem se referir à mesma obra. Isto somente foi deduzido pelo sinólogo Stephen Albert a partir de um pedaço de carta no qual Ts’ui Pen escreve: “deixo aos vários futuros (não a todos) meu jardim dos caminhos que se bifurcam”.²¹⁷ Segundo Albert, o legado se refere a vários futuros que se bifurcam, ou seja, a um *invisível labirinto de tempo*.

²¹⁴ Ibid., p. 139.

²¹⁵ Ibid., p. 169.

²¹⁶ BORGES, J. L., *Ficciones*, p. 131. No original: “La casa queda lejos de aquí, pero usted no se perderá si toma ese camino a la izquierda y en cada encrucijada del camino dobla a la izquierda.”

²¹⁷ Ibid., p. 136. No original: “Dejo a los varios porvenires (no a todos) mi jardín de senderos que se bifurcan”.

Portanto, o tempo, aqui concebido pelo antepassado da personagem e mentor desse labirinto infinito, Ts'ui Pên, não é uniforme nem absoluto, mas composto de infinitas séries em uma rede de tempos divergentes, convergentes e paralelos, que cresce vertiginosamente. “Essa trama de tempos que se aproximam, se bifurcam, se cortam ou que secularmente se ignoram, abarca *todas* as possibilidades”.²¹⁸ Ao se afirmarem todas as possibilidades, diversos futuros, diversos tempos se criam, sempre proliferando e se bifurcando. Assim, todas as séries temporais são afirmadas, embora não existamos em todas elas:

Fang, digamos, tem um segredo; um desconhecido bate à sua porta; Fang resolve matá-lo. Naturalmente, há vários desenlaces possíveis: Fang pode matar o intruso, o intruso pode matar Fang, ambos podem salvar-se, ambos podem morrer, etc. Na obra de Ts'ui Pên, todos os desenlaces ocorrem; cada um é o ponto de partida de outras bifurcações. Uma vez, os caminhos desse labirinto convergem: por exemplo, você chega a esta casa, mas em um dos passados possíveis você é meu inimigo, em outro meu amigo...²¹⁹

Essa abordagem do tempo, que realiza todos os possíveis, nos remete às noções leibnizianas de compossibilidade e impossibilidade. Segundo Deleuze, a compossibilidade se refere à convergência das séries que compõem as singularidades²²⁰ de acontecimentos (por exemplo, tudo que forma o mundo no qual Adão peca) e a impossibilidade diz respeito à divergência dessas séries. Assim, para que dois acontecimentos sejam possíveis, é preciso que as séries de suas singularidades se prolonguem entre si em todas as direções. Contudo, se as séries divergem na vizinhança de suas singularidades, tais acontecimentos já não são possíveis e sim impossíveis.

“Se um outro Sextus diferente daquele que conhecemos é impossível com nosso mundo é porque ele responderia a uma singularidade cuja série divergiria

²¹⁸ Ibid., p. 141. No original: “Esa trama de tiempos que se aproximan, se bifurcan, se cortan o que secularmente se ignoran, abarca *todas* las posibilidades.”

²¹⁹ Ibid., p. 138. No original: “Fang, digamos, tiene un secreto; un desconocido llama a su puerta; Fang resuelve matarlo. Naturalmente, hay varios desenlaces posibles: Fang puede matar al intruso, el intruso puede matar a Fang, ambos pueden salvarse, ambos pueden morir, etcétera. En la obra de Ts'ui Pên, todos los desenlaces ocurren; cada uno es el punto de partida de otras bifurcaciones. Alguna vez, los senderos de ese laberinto convergen: por ejemplo, usted llega a esta casa, pero en uno de los pasados posibles usted es mi enemigo, em outro mi amigo...”

²²⁰ Deleuze, filósofo que pensa o devir, substitui a essência platônica pelo Acontecimento que é justamente constituído por séries de singularidades, que são devires, sendo cada série formada por pontos singulares ou notáveis e por pontos ordinários. A ideia de singularidade (ou pré-individual), plenamente desenvolvida em *Lógica do sentido*, será devidamente abordada no próximo capítulo.

das séries de nosso mundo obtidas em torno de Adão, de Judas, de Cristo, de Leibniz etc., que conhecemos.”²²¹

Entretanto, segundo Deleuze, o conceito leibniziano de impossibilidade consiste em uma regra de exclusão e enquanto tal ela elimina os acontecimentos impossíveis. Leibniz faz da divergência um uso negativo, ou seja, àqueles acontecimentos cujas séries divergem das que Deus escolhe para compor o melhor dos mundos possíveis é negada a efetuação em tal mundo. Nesse sentido, não são todas as possibilidades que são afirmadas em um mesmo mundo; são necessários mundos distintos. Portanto, só alguns dos possíveis são *escolhidos* sendo os outros excluídos do mundo existente. Ao contrário dessa imagem de Leibniz, na imagem do labirinto da linha reta (sempre bifurcada) de Borges, bem como na do círculo descentrado, o círculo do *Outro*, a divergência das séries deixa de ser regra negativa de exclusão, a partir da qual alguns acontecimentos são julgados como impossíveis ou incompatíveis. A divergência é agora afirmada enquanto tal. Aqui não há escolha prévia; o acaso, como vimos, é afirmado por inteiro.²²²

Em resumo, o pensamento do eterno retorno é potência de afirmação, ou seja, o querer eternamente o retorno daquilo que se afirma. A potência dessa vontade é de tal maneira excessiva, que não sobra ocasião para aquilo que *nega*, para o que tende a tomar ou a subordinar. Ele afirma o devir, o múltiplo e o acaso. Ele afirma tudo deles, menos o Uno, o Mesmo e o Necessário, que os pretendem justamente subsumir. Assim, podemos pressupor que o eterno retorno mantém uma relação profunda com a morte (transmutação), já que ele precipita, *uma vez por todas*, a morte de tudo o que se exerce de uma vez por todas (por exemplo, a morte daquilo que é uno e não do que é múltiplo). Em paralelo, podemos considerar que ele tem uma relação fundamental com o futuro (super-homem), uma vez que este último consiste no desdobramento (*explicatio*) do múltiplo, do diverso, do acaso por si mesmo e *para todas as vezes*.

²²¹ DELEUZE, G., *Lógica do sentido*, p.177.

²²² Segundo José Gil, a grande façanha de Deleuze consiste na introdução do caos e do aleatório no pensamento da diferença, baseando o mesmo no cálculo diferencial leibniziano. Entretanto, de acordo com Gil, Deleuze “subverte” Leibniz ao inserir o acaso no cálculo diferencial, uma vez que, sendo este um sistema de equações lineares, contínuas, ele não acolhe o acaso.

Na perspectiva deleuziana, a repetição no eterno retorno elimina duas determinações, a saber, a identidade de um conceito subordinante (o Mesmo), ao qual outros conceitos se submetem, e o aspecto negativo da condição, que remete aquilo que se repete ao Mesmo, conservando a sua submissão. A repetição no eterno retorno elimina simultaneamente o devir-igual (ou devir-semelhante) ao conceito e a condição por insuficiência desse devir. Como vimos, tal repetição diz respeito, pelo contrário, aos sistemas excessivos-intensivos que comunicam o diferente ao diferente, o múltiplo ao múltiplo, o acaso ao acaso, em um conjunto de afirmações que são coextensivas às questões erigidas (*lançadas*) e às decisões adotadas.

Todas essas afirmações (do diferente, do múltiplo, do acaso) podem ser expressas, conforme vimos, pelo jogo do devir. Segundo Deleuze, a correlação do múltiplo e do uno, do devir e do ser compõem esse jogo, que possui dois tempos, a saber, a afirmação do devir e a afirmação do ser do devir ou eterno retorno. Um terceiro termo completa a composição do jogo: o jogador-artista-criança ou, ainda, Zeus-criança ou Dionísio, que, no mito, aparece cercado por seus *brinquedos*. O jogador, o artista entra temporariamente em devir com a vida, com a obra, ou seja, *abandona-se* a elas e temporariamente *se debruça* sobre elas, como a criança que brinca, sai do jogo e retorna. Segundo Deleuze, tal jogo do devir consiste no ser do devir (eterno retorno) que brinca consigo mesmo.

Entretanto, o homem não sabe jogar, ou seja, ele ainda não sabe pensar. Diante de um acaso ou de uma multiplicidade, ele interpreta as suas afirmações como se estas tendessem a restringi-lo, as suas decisões como já inclinadas a lastimar o seu resultado, as suas reproduções como a fim de fazer retornar o mesmo em conformidade com a hipótese do ganho. Trata-se de um mau jogo (ou do meio-querer), uma vez que consiste naquele jogo em que arriscamos perder do mesmo modo que ganhar, pois não afirmamos *todo* o acaso. “O caráter preestabelecido da regra que fragmenta tem como correlato a condição por insuficiência no jogador, que não sabe qual fragmento sairá”.²²³ Daí, a necessidade de se afirmar o acaso por inteiro. *Saber jogar é saber afirmar o acaso*; é querer eternamente o retorno do acaso.

²²³ Id., *Diferença e repetição*, p. 170.

“Os dados que são lançados uma vez são a afirmação do *acaso*, a combinação que formam ao cair é a afirmação da *necessidade*. A necessidade afirma-se do acaso, no sentido exato em que o ser se afirma do devir e o uno do múltiplo. Em vão se dirá que, lançados ao acaso, os dados não produzem necessariamente a combinação vitoriosa, o doze que conduz o lance de dados.”²²⁴

Para Deleuze, o eterno retorno nietzschiano é esta tentativa de pensar o paradoxo da coexistência da diferença e da repetição, em que a repetição não é a reprodução do mesmo, mas, pelo contrário, produz a diferença. Segundo ele, se suprimirmos uma semelhança ou uma identidade que preexista às diferenças e às multiplicidades, o Mesmo ou o Uno serão apenas um efeito de repetições divergentes da diferença. Assim, o sujeito não é mais a unidade que preexiste às diferenças, mas a unidade *a posteriori*, que resulta de uma repetição da diferença. O passado e o presente também não explicam mais o futuro, mas ganham sempre novo arranjo, mediante uma nova repetição que se dá sobre o plano do futuro. Tal é a ideia de um eterno retorno seletivo, em que o Sujeito, o Hábito e a Memória (o Mesmo) são suprimidos pela afirmação do novo (do desigual). Na roda ou na volta da repetição, só a diferença, o múltiplo e o acaso retornam, se afirmados por inteiro. No jogo do devir ou no lançar dos dados todas as combinações, todos os impossíveis são acolhidos. Eis aquilo de que o pensamento necessitava para poder operar na sua mais alta potência: a terceira síntese do tempo ou o eterno retorno da diferença.

Nietzsche diz: se fosse o Uno que retornasse, ele teria começado por não sair de si mesmo; se ele devesse determinar o múltiplo a assemelhar-se a ele, ele teria começado por não perder sua identidade nesta degradação do semelhante. A repetição nem é permanência do Uno nem semelhança do múltiplo. O sujeito do eterno retorno não é o mesmo, mas o diferente, nem é o semelhante, mas o dissimilar, nem é o Uno, mas o múltiplo, nem é a necessidade, mas o acaso.²²⁵

Resumindo, como vimos, a *cesura* corta o tempo de modo irremediável em dois segmentos desiguais (passado e futuro, que doravante não rimam mais) e força o tempo a retornar, mas diferente. Ela é simbolizada pela ação trágica, que provoca precisamente a metamorfose, bem como a fragmentação do Eu. Tanto o Eu (Je) como o Eu (Moi), aparecem fendidos e dissolvidos, respectivamente, na ação trágica, liberando as singularidades impessoais e pré-individuais ou

²²⁴ Id., *Nietzsche e a filosofia*, p. 41.

²²⁵ Id., *Diferença e repetição*, p. 183.

intensivas que são recolhidas pelo *instante*. Tal interpretação de Deleuze, a partir da leitura de Hölderlin sobre a tragédia de Sófocles, ressalta o *excesso* de intensidade na ação do herói. Esse excesso triunfante ou essa afirmação (a enésima potência) é que faz da errância, da morte impessoal no afastamento categórico, um Acontecimento puro, no qual o tempo também é morto, estático, reduzido à *forma pura e vazia*.

Esse tempo vazio permite a concepção de um pensamento que, como vimos, prescinde de um fundamento para operar. Tal concepção diz respeito à ideia de um campo de pensamento incondicionado, pré-individual, inconsciente, povoado tão somente por intensidades que, na sua tensão interna, no seu excesso, produzem a diferença ou o retorno do absolutamente novo. Esse campo, ele mesmo um Acontecimento puro, só pode ser pensado, portanto, a partir da sua *extra-temporalidade*, como diz Zourabichvili,²²⁶ que se refere a um fora do tempo presente e, nesse sentido, a um fora do ser, a um *extra-ser*.

A ideia de *extra-ser* se opõe à individualidade fixa do Ser, bem como ao Ego individual (*Moi*) supremo e ao Eu pessoal (*Je*) superior. Deleuze toma essa ideia de uma teoria que, embora antiga, é de extrema sofisticação. Estamos falando da escola helenística do Pórtico, mais conhecida como estoicismo, que passamos a considerar agora, na última parte de nosso trabalho.

²²⁶ ZOURABICHVILI, F., *O vocabulário de Deleuze*, cf. verbete Aion P. 24.

5

O Acontecimento puro

Neste último capítulo, consideramos o conceito de Acontecimento em seu envolvimento com a operação do pensamento. Mostraremos que sua origem se encontra na filosofia estoica, e que Gilles Deleuze o retoma, de modo particular, em seu livro *Lógica do sentido*. Para Deleuze, o que está em jogo no pensamento não são as essências ou as coisas, mas, precisamente, os eventos puros ou acontecimentos. Estes pertencem ao plano do pensamento e não ao plano dos fatos; não representam o que já está dado e nem possuem um significado subjetivo. Contudo eles se efetuam nas coisas ou nos estados de coisas, bem como se exprimem nas proposições, tendo, assim, uma face voltada para as coisas (acontecimento) e outra voltada para a linguagem (sentido). Mas vale salientar que tal efetuação não se dá por semelhança, isto é, os acontecimentos jamais se reduzem às coisas ou às proposições, uma vez que eles não se efetuam inteiramente; eles *contra-efetuam*. Dito de outro modo, o Acontecimento puro não se limita aos estados de coisas e, por isso, se define como impessoal, neutro, nem geral e nem particular, simplesmente *eventum tantum*. Contudo ele é também produtivo, genético.

5.1

Os efeitos incorporais na filosofia do *antigo Pórtico*

Do mesmo modo que Deleuze agencia o eterno retorno (da diferença) com a terceira síntese do tempo, ele busca no estoicismo a ideia de algo que se exprime por sua impassibilidade e neutralidade, mas que também é genético, produtivo, para agenciá-lo com a concepção de pensamento puro. Estamos nos referindo a um incorporeal, conforme os estoicos o concebem, sendo este designado por eles como Acontecimento. Por isso, abrimos as análises deste último capítulo considerando a novidade trazida pela escola do Pórtico, a saber, a teoria dos incorporais e com ela a instauração de uma ontologia, bem como de uma lógica, que diferem daquela da tradição platônico-aristotélica.

O estoicismo é uma das grandes escolas filosóficas surgidas no século III a.C. Embora Atenas ainda fosse o centro da filosofia, os fundadores dessa escola

provinham de cidades sem a tradição helênica. Tal é o caso de seu primeiro fundador, Zenão, que foi sucedido por Cleantes, e do sucessor deste último, Crisipo, considerado o maior de todos os estoicos.²²⁷ Como não era cidadão ateniense, Zenão fora privado do direito de possuir uma propriedade escolar, e por isso ensinava no Pórtico Pintado (*Stoà Poikíle*). Desse modo, os que vinham escutar Zenão, bem como os seus seguidores, foram denominados estoicos.

O conhecimento que temos dos ensinamentos de Zenão e de Crisipo é somente indireto, já que, dos numerosos tratados de Zenão, bem como da vastíssima obra de Crisipo, restam apenas um conjunto de títulos, que Diógenes Laércio conservou, e de pequenos fragmentos. Quanto aos pensadores do médio Pórtico, Panécio e Posidônio, os testemunhos mais precisos também são precários. As únicas obras estoicas completas (aliás, numerosas e muito ricas) que possuímos são de Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio e referem-se à época imperial, portanto quatro séculos após a fundação do estoicismo. Assim, para se reconstituir a doutrina do antigo estoicismo, os pesquisadores precisaram buscar suas características entre os seguidores da escola, como também entre outros escritores, embora muitos deles fossem severos críticos do próprio estoicismo. Tudo isso trouxe, portanto, grandes dificuldades, uma vez que as principais fontes são de épocas muito posteriores.

O sistema estoico é tradicionalmente tripartido em lógica (que inclui aquilo que atualmente chamamos de epistemologia ou teoria do conhecimento), física (que abrange a metafísica, a cosmologia e a teologia) e ética (que envolve ainda a psicologia moral). Os estoicos viram no princípio do *logos* o fundamento que liga firmemente as três partes. Ele é o princípio da verdade na lógica, o princípio criador do cosmo na física e o princípio normativo na ética. Nesse

²²⁷ Os especialistas desse sistema filosófico discriminam três períodos na história da filosofia do Pórtico. O primeiro, conhecido como *antigo Pórtico*, se estende do final do século IV por todo o século III a.C. Neste período, a filosofia do Pórtico se forma e se desenvolve graças à célebre tríade de escolarcas ou diretores: Zenão, Cleantes e Crisipo (a notabilidade deste último se deve, principalmente, ao fato dele ter sistematizado o pensamento estoico em uma série de tratados que perfazem o total de mais de 705 volumes). O segundo período, o do *médio Pórtico*, se dá entre os séculos II e I a.C. sendo marcado por um sincretismo, como ficou conhecido, cujos elementos são o platonismo antigo, o aristotelismo e, propriamente, o estoicismo. O último período, o do Pórtico romano ou do *novo Pórtico*, aparece na era cristã. Neste, a doutrina estoica se torna essencialmente orientação moral prática, contraindo forte conotação religiosa condizente com o espírito e os anseios daqueles novos tempos.

sentido, para os estoicos, o *logos* ou razão é universal. A razão consiste na alma do universo, na harmonia geral.

A.A. Long²²⁸ nos apresenta quatro importantes doutrinas estoicas:

“Em primeiro lugar, o mundo é um sistema unitário que contém todos os seres; segundo, o mundo é infinito no tempo; terceiro, em todo o mundo, Deus ou a Natureza está presente como princípio organizador; quarto, Deus ou a Natureza é equivalente ao destino ou causalidade, bem como à razão.”²²⁹

Max Pohlenz, estudioso que mais analisou e interpretou o estoicismo, nos explica o significado do *logos* estoico afirmando que, para Zenão, o *logos* não representa apenas a razão pensante e cognoscente (o *nous*), mas ainda o princípio espiritual que dá forma a todo o universo (de modo racional e fundado em um plano rigoroso) e que estabelece para cada ser singular a sua destinação. Segundo Pohlenz, tanto para Zenão quanto para Heráclito, o *logos* reina no cosmo bem como no homem, e nos ajuda a captar não só o sentido do mundo, mas também o da nossa existência espiritual, e a conhecer o nosso destino real.

Émile Bréhier, em seu livro, *História da Filosofia*,²³⁰ também afirma que no estoicismo as três partes da filosofia são inseparáveis, já que se trata de uma única razão que na dialética liga as proposições consequentes às antecedentes, na natureza une todas as causas e na conduta determina o sentido de todas as coisas e, portanto, o fim e o dever-ser do homem. Assim, para os estoicos, é impossível que o homem de bem não seja físico e dialético. Do mesmo modo, é impossível atingirmos a racionalidade separadamente nos três domínios; por exemplo, se apreendemos a razão no desenrolar dos acontecimentos do universo, temos que também alcançar a razão da conduta. Para Bréhier, esse tipo de filosofia-bloco, que confere ao homem de bem determinada compreensão da natureza e do conhecimento, revela-se um dos eventos mais novos daquele momento na Grécia.

Assim como Pohlenz, Bréhier diz que Zenão é o profeta do *logos* e que para ele a filosofia é a consciência de que nada existe fora do domínio da própria

²²⁸ Em 1987, A.A. Long e David Sedley lançaram *The Hellenistic Philosophers (LS)*, cujo primeiro volume apresenta as traduções em inglês e inclui comentários de muitos textos importantes estoicos, epicuristas e cétricos.

²²⁹ INWOOD, B. Org., *Os Estóicos*, A.A. Long, Estoicismo na tradição filosófica: Spinoza, Lipsus, Butler, p. 409.

²³⁰ BRÉHIER, É., *História da Filosofia*, p. 41.

filosofia. Segundo Zenão, a filosofia é a ciência de todos os seres racionais, isto é, de todas as coisas, uma vez que toda a natureza se absorve nas coisas divinas. A tarefa da filosofia consiste, portanto, em eliminar o irracional e em crer que somente a razão é atuante tanto na natureza quanto no procedimento moral. Desse modo, tudo está submetido à razão, inclusive o dado imediato e sensível, que, no sistema estoico, não é mais eliminado, uma vez que a razão ou o *logos* é o princípio que dá sentido à matéria. Os estoicos não aceitam a ideia de que haja uma evolução do sensível para o racional, pois, não haveria diferença entre um e outro, já que o próprio sensível manifesta a razão. Tal é o *logos* material do estoicismo. Ao contrário, portanto, do platonismo, que conserva o inteligível para além do sensível, o estoicismo afirma que é nas coisas sensíveis que a razão ganha total realidade.

Aqui começa a aventura estoica, ou seja, a elaboração engenhosa de uma teoria do conhecimento que consiste, justamente, em devolver ao sensível a certeza e o conhecimento, uma vez que Platão tratara habilidosamente de afastá-los. Para a escola do Pórtico, a verdade e a certeza são comuns nas percepções e não demandam qualquer qualidade que não pertença de saída a todo homem, inclusive aos ignorantes. Decerto que o conhecimento concerne somente ao sábio, mas isso não quer dizer que o conhecimento não proceda do sensível e que não permaneça vinculado às percepções comuns, das quais ele é, propriamente, a sistematização.

Em outro texto, *A teoria dos incorporais no antigo estoicismo*, Émile Bréhier afirma que Platão, bem como Aristóteles, entendem que o ser sensível se caracteriza pela indeterminação e pelo ilimitado.²³¹ Em especial na doutrina platônica, o ser sensível somente encontra uma determinação relativa e provisória a partir dos seres inteligíveis, uma vez que o que existe genuinamente, o que é determinado são apenas as entidades inteligíveis. Bréhier afirma também que, para Crisipo, a Ideia platônica apenas aponta os limites que um ser deve satisfazer para existir. Entretanto, não é um só ser que é determinado, mas uma

²³¹ O termo em grego equivalente ao ilimitado é o *ápeiron* (o não limitado). Tanto na doutrina de Platão quanto na doutrina de Aristóteles, o *ápeiron* aparece pouco. Portanto, acreditamos que, ao utilizá-lo, designando-o como uma característica do ser sensível nestas doutrinas, Bréhier o faz de forma exagerada com o propósito de marcar fortemente a diferença entre a ontologia clássica e a dos estoicos.

multiplicidade infinita, o que significa que a Ideia não determina a natureza em suas circunstâncias particulares, mas somente em suas generalidades. Os estoicos, ao contrário, admitem que não haja outras realidades para além dos corpos extensos e resistentes. Eles pretendem encontrar nos próprios corpos suas determinações e seus limites, uma vez que consideram que os resultados da especulação platônico-aristotélica estão repletos de dificuldades.

A crítica estoica vai incidir sobre três aspectos desta especulação platônico-aristotélica: o ser sensível só se determina por uma influência exterior, uma vez que é somente por uma ligação accidental que os acontecimentos e as outras determinações se vinculariam. O ser sensível é considerado um acidente, já que ora encontra-se em um lugar ora em outro; além disso, conforme Aristóteles, o lugar não é determinado pelo próprio corpo, mas pelas extremidades que contêm este corpo e que o acomodam no lugar onde ele se encontra. O ser sensível muda porque a cada momento lhe falta a determinação completa (ele é indeterminado em si mesmo); por conseguinte, o tempo aparece como outra causa de indeterminação, uma vez que consiste tão-somente na medida do deslocamento ou da mudança de lugar.

Os estoicos pretendem solucionar essa tripla dificuldade expulsando do ser sensível todas essas causas de indeterminação e mostrando que, pelo contrário, elas não afetam em nada o ser.²³² Se a indeterminação permanecer como característica do ser sensível, este sempre necessitará de algo externo a ele para determiná-lo. Diferentemente desta concepção, os estoicos querem resgatar a autodeterminação dos corpos. Daí, segundo Bréhier, a afirmação estoica de que *somente há corpos*.

Em seu texto, *Metafísica estoica*, Jacques Brunschwig nos apresenta a mesma afirmação: “O aspecto mais proeminente da ‘ontologia’ estoica está em que, *stricto sensu*, ela limita-se aos corpos: ela reconhece tão-somente os corpos (*sómata*) como seres genuinamente existentes (*ónta*)”.²³³ Mas qual é o critério de existência adotado pelos estoicos? Segundo Brunschwig, a resposta para essa

²³² Mais adiante veremos que o que Aristóteles considera como causas de indeterminação, os estoicos concebem como efeitos da ação dos corpos.

²³³ INWOOD, B. Org., *Os Estoicos*, Jacques Brunschwig, *Metafísica estoica*, p. 233.

questão é a *capacidade de agir ou de sofrer ação*. Em outras palavras, só os corpos existem, uma vez que existir é fazer algo e receber uma ação. O princípio de deus ou do *logos* é puramente ativo e o princípio da matéria é puramente passivo. Portanto, segundo a concepção estoica, ambos são corpos. Em compensação, os corpos ditos ordinários podem agir, bem como sofrer ação continuamente, pois o princípio ativo, fonte última de toda atividade, se dá permanentemente desse modo. Esse princípio, já dissemos, é deus, que deixa sua marca racional e providencial em tudo o que cria e faz. Sua onipresença cósmica está em consonância com seu caráter corpóreo, permitindo que ele permeie a realidade física até o menor detalhe.

De acordo com Brunschwig, conceder existência aos corpos não é a única consequência dessa concepção dinâmica (ação-paixão) dos estoicos. Ela também permite justificar a reivindicação de corporeidade para entidades que não são corpóreas. Nesse sentido, os estoicos não reduzem a classe de seres existentes a corpos comuns como mesas ou árvores; eles aplicam o critério ação-paixão até às entidades imperceptíveis, estendendo, assim, a classe de seres existentes corpóreos.

Os estoicos alegam, então, que a alma, as virtudes morais e, de modo mais geral, as qualidades são corpos, uma vez que atendem ao critério ação-paixão. Por exemplo, a alma age sobre o corpo “(‘quando sente vergonha e medo, o corpo torna-se, respectivamente, vermelho e pálido’)”²³⁴ e sofre a ação dele “(sentindo dor quando ele está doente ou ferido)”.²³⁵ A alma é, nesse sentido, concebida pelos estoicos como um sopro material sutil e invisível, o *pneuma*. As virtudes e, devido a sua presença, as qualidades físicas, são causas do corpo animado ser qualificado de certo modo. Portanto, se agem sobre o corpo, elas também precisam ser corpos.

Contudo, a artimanha estoica não se restringe apenas ao uso do critério ação-paixão. Segundo eles, uma entidade descrita como um determinado corpo, disposto de certo modo, pode se incluir igualmente na categoria de corpo.

²³⁴ Cleantes apud Nemésio cap.2, 78-79 (p. 21 ed. Morani) = SVF 1.518 apud INWOOD, B. Org., *Os Estoicos*, Jacques Brunschwig, *Metafísica estoica*, p. 235.

²³⁵ *Ibidem*.

Brunschwig retoma o emblemático exemplo do punho: ele não é propriamente a mão (que é um corpo) e nem alguma coisa inteiramente diferente, mas a mão disposta de determinado modo, conseqüentemente, um corpo. A exemplo do punho, os estoicos também querem mostrar que a verdade (em contraste com o ‘verdadeiro’) é um corpo. A verdade é, diz Brunschwig, “‘o conhecimento científico capaz de enunciar tudo o que é verdadeiro’; então, ela é ‘a faculdade dominante, isto é, o *hegemonikón*, a parte governante da alma, ela mesma um corpo, disposta de certa maneira’”.²³⁶

Para os estoicos, portanto, basta que algo obedeça ao critério ação-paixão ou se disponha de determinado modo, para ser considerado um corpo. Mesmo aquilo que, a princípio, não pareça ser um corpo, por exemplo, a alma, a verdade, a qualidade, são considerados corpos, uma vez que correspondem a estas exigências.

Os corpos podem entrar em relação uns com os outros e, nessas relações, se modificarem; “‘eles não são, diz Clemente de Alexandria expondo a teoria estoica, causas uns dos outros, mas causas uns para os outros de certas coisas’”.²³⁷ Segundo Bréhier, os estoicos aceitam a tese da interpenetrabilidade ou mistura dos corpos: os corpos podem se penetrar em sua intimidade e, assim, assumir uma mesma extensão. Entretanto, nenhuma qualidade nova é produzida nos corpos. Por exemplo, quando o fogo aquece o ferro até este ficar vermelho, ele não confere ao ferro uma nova qualidade, mas somente o penetra coexistindo com ele em todas as suas partes.

Portanto, as modificações às quais Bréhier se referiu, ele mesmo esclarece, não são realidades ou propriedades novas, e sim atributos. De acordo com Sexto Empírico, quando a faca corta a carne, o primeiro corpo produz sobre o segundo um atributo novo, qual seja, o de ser cortada. Este atributo que, como dissemos, não é nenhuma qualidade real, mas apenas uma maneira de ser, é simplesmente um resultado, um efeito, que não se refere à classificação dos seres. Tais efeitos da ação dos corpos é o que, segundo Bréhier, “chamaríamos hoje de fatos ou de acontecimentos: conceito bastardo, que não é nem aquele de um ser, nem de uma

²³⁶ Ibidem.

²³⁷ BRÉHIER, É., *Études de Philosophie Antique*, p. 106.

propriedade de ser, mas o que é dito ou afirmado do ser”.²³⁸ São estes efeitos que os estoicos designam justamente como incorporais, ou seja, o aspecto exterior (impassível, que não age e nem padece) da atividade interna dos corpos.²³⁹

A ontologia estoica apresenta, assim, dois planos distintos: aquele do ser profundo e sensível e aquele dos acontecimentos sobre a superfície do ser, que constituem uma multiplicidade infinita e sem ligação entre si. Com essa distinção, eles retiram do primeiro plano (o do ser profundo e sensível) tudo aquilo que as circunstâncias acidentais trariam de indeterminação, solucionando, assim, mediante a teoria dos incorporais, o problema inicial com que a especulação platônico-aristotélica os fizera se deparar.

Numa ontologia (como a do estoicismo) que admite seres existentes, os corpos, bem como os incorpóreos, que não são seres existentes, mas que também não podem ser concebidos como coisa alguma, o gênero já não é o *Ser*. Daí a justificação estoica segundo a qual o gênero supremo, que abrange tudo o que é real, não é o *Ser* (*tò ón*), mas o *Algo* (*tó ti*) ou *Aliquid*. Essa ontologia aceita vários itens que não são *ónta* (seres existentes), mas que também não podem ser nada, ou seja, mesmo incorpóreos, eles são “algo”. Nesse sentido, segundo os estoicos, os incorporais não existem, porém subsistem ou insistem. Ser “algo” é, portanto, o único aspecto comum entre os corpos e os incorporais.

O estoicismo considera quatro incorporais, a saber, o vazio, o lugar, o tempo e os “dizíveis” ou “exprimíveis” (*lektá*). Os três primeiros são, de certa forma, condições para os processos físicos, e o quarto, por sua vez, parece remeter à filosofia da linguagem. Brunschwig, então, pergunta: “por que os estoicos resistiam à tentação dupla e simétrica de torná-los “coisa alguma” ou “existentes” plenos, isto é, corpos?”²⁴⁰

O vazio para os estoicos é infinito, extracósmico. Uma vez aceita a sua subsistência (*hypóstasis*), podemos afirmar que o vazio é incorpóreo (talvez o

²³⁸ Ibid., p. 107.

²³⁹ A unidade das causas recebe o nome de *destino*. Não se trata, entretanto, da ligação das causas com os efeitos, mas das causas entre si por sua relação ao deus único que abrange todas (Cronos). O destino, assim, consiste na causa real, na razão corpórea que determina os acontecimentos, mas sem que estes se determinem uns aos outros.

²⁴⁰ INWOOD, B. Org., *Os Estóicos*, Jacques Brunschwig, *Metafísica estóica*, p.236.

evento mais simples e o mais incorpóreo dos incorporais). Ele pode ser ocupado por um corpo, deixando de ser vazio quando é ocupado. Ele é definido como *privado de corpo*. “Sua noção é extremamente simples: é incorpóreo e intangível, não tem forma e não pode receber uma forma, não sofre ação nem age, é pura e simplesmente capaz de receber um corpo”.²⁴¹

O lugar é concebido como o intervalo de espaço exatamente ocupado por determinado corpo em determinado momento. Os estoicos não se opõem à opinião geral de que “as coisas existentes estão em algum lugar”, principalmente porque, para eles, as coisas existentes são corpos. Além disso, o lugar é “algo” mais que o corpo ocupante, pois o corpo pode se mover para outro lugar sem deixar de ser o que é, e o lugar pode ser ocupado por outro corpo sem deixar de ser o que é. Em outras palavras, um corpo ocupa um lugar a cada vez, mas o lugar pode ser ocupado por diversos corpos todas as vezes. Assim, “Crisipo definia o lugar (*tópos*) como ‘(i) o que é inteiramente ocupado por um existente (isto é, um corpo) e (ii) o que é capaz de ser ocupado por um existente, sendo inteiramente ocupado ou por algum (existente) ou alguns (existentes)’”.²⁴² Tal é o caso do vaso preenchido por diferentes líquidos; eles se confundem e o lugar de um é o lugar de outro.

Quanto ao tempo, segundo Brunschwig, ele é tão complexo e central no pensamento estoico que Victor Goldschmidt lhe dedicou um importante estudo chamado *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Apesar do tempo possuir em comum com o vazio aspectos relevantes, a saber, a continuidade, a infinitude, a divisibilidade infinita, é muito difícil que suas partes não tenham o mesmo estatuto ontológico que seu todo. Por exemplo, de modo diverso do tempo como um todo, passado e futuro são ilimitados por um de seus lados, porém o outro lado é limitado pelo presente.²⁴³ De certa forma, eles possuem uma espessura menor de realidade do que o presente, uma vez que o passado já deixou de ser e o futuro ainda não é. Contudo, o presente é o tempo no qual um ser efetua um ato expresso por um presente: “eu caminho”. Nesse sentido, o presente não é momentâneo, já

²⁴¹ Cleomedes, *Cael.* 8.11-14 apud *ibid.*, nota 21, p.237.

²⁴² Estobeu I 161.8-19 apud *ibidem.* nota 22.

²⁴³ Do mesmo modo que o lugar é o limite do vazio, o presente é o limite do tempo.

que ele dura tanto quanto o ato, porém é limitado como o próprio ato. Assim, a argumentação principal dos estoicos com relação ao tempo é a de que ele, considerado em seu todo, bem como em suas partes (incluindo o presente), é incorporeal.

Os motivos para o tempo também se apresentar como realidade incorporeal são, indica Brunschwig, estruturalmente afins às considerações sobre o lugar e fundamentam-se em variações de velocidade: “(uma definição do tempo atribuída a Crisipo diz que o tempo é ‘a dimensão do movimento a que a medida da velocidade e da lentidão é referida’)”.²⁴⁴ Nesse sentido, se tomarmos o tempo pelo movimento de um corpo, não poderemos identificá-lo com esse movimento em si (nem mesmo com esse corpo que se move), uma vez que um movimento (definido por seus limites espaciais) pode ocupar tempos diferentes, bem como um tempo pode ser ocupado por movimentos diferentes. Assim, o movimento de um corpo durante certo tempo não faz desse tempo um corpo; o tempo é somente um efeito deste movimento do corpo. Da mesma forma, um corpo ocupar um lugar não faz desse lugar um corpo, mas um efeito.

O quarto incorporeal, o *lektón*, surge da teoria da linguagem e não da investigação a respeito das condições *espaciotemporais* dos corpos e dos movimentos corporais, como os outros incorpóreos. Mas é ainda em termos de corpos e de incorporais que o estudo da linguagem levou os estoicos a postular a realidade de algo nomeado *lektón*, bem como a conferir a este o estatuto ontológico de incorporeal.

Tomemos o exemplo do “som vocal”: ele é um corpo, não somente por agir sobre os ouvintes, mas ainda por poder ser definido como “ar cadenciado de certa maneira”²⁴⁵. Segundo uma célebre passagem de Sexto Empírico a respeito dessa temática, os estoicos apresentavam três elementos associados: o primeiro, o som vocal ou “a coisa significante” (*semáínon*), que é um corpo; o segundo, o objeto externo ou a coisa designada pelo som, que também é um corpo; o terceiro, a coisa real “tornada manifesta” pelo som vocal ou “a coisa significada” (*semainómenon*). Segundo Brunschwig, é este último elemento que Sexto

²⁴⁴ Estobeu I 106 apud *ibid.*, p. 240.

²⁴⁵ Diógenes Laércio VII 55-56 apud *ibid.*, p.235.

Empírico aponta como incorporal: “apreendemo-lo em troca como o que subsiste junto ao nosso pensamento, ao passo que os bárbaros não o compreendem, embora ouçam o som”.²⁴⁶ Os bárbaros não falavam grego e, por isso, mesmo ouvindo o som, não podiam apreender “a coisa significada”.

De acordo com Brunschwig, a passagem de Sexto suscita uma investigação das relações entre a noção de um *lektón* e as duas noções conexas, “a coisa significada” (*semainómenon*) e o pensamento (*diánoia*). Uma identificação total entre o significado de uma expressão linguística e o *lektón* está aparentemente impedida pelos próprios nomes desses dois elementos. Basta repararmos na terminação do vocábulo: um *semainómenon* tem de ser o correlato passivo de uma coisa significante (*semáion*) ou a palavra propriamente dita. Por outro lado, o *lektón*, que, de acordo com Brunschwig, em parte alguma é chamado de *legómenon*, ou seja, “o que é dito”, não é ou não é apenas o que é dito, mas o que *pode* ser dito, isto é, um tipo de *semainómenon* que é acessível a todo falante e que permanece sendo o que é, ainda que ninguém o utilize para designar qualquer amostra desse tipo.

Podemos extrair igualmente outra conclusão do que parece ser dito por Sexto Empírico sobre o fato de *lektón* “subsistir junto com nosso pensamento”. O *lektón* é definido como “o que subsiste em conformidade com uma impressão racional”, portanto, com uma impressão que é expressa de maneira discursiva, mas sem que isso signifique que o *lektón* seja um item que dependa da mente. O único “pensamento” referido na passagem de Sexto é o do ouvinte. Esse modo de expor a diferença entre o som vocal (ser ouvido) e a mensagem (ser ou não compreendida) é o mais eficaz. Nenhuma diferença desse gênero pode ser apresentada com facilidade no que tange ao falante, que normalmente compreende o que está dizendo. Entretanto, se um *lektón* é algo que pode ser recebido por algum destinatário, ele é igualmente algo que pode ser enviado por algum emissor. Talvez por este motivo o *lektón* seja concebido pelos estoicos como ontologicamente independente do pensamento real, no caso, do pensamento tanto do destinatário quanto do emissor, mesmo *subsistindo junto com* esse pensamento.

²⁴⁶ Ibid., p. 241.

Com o intuito de mostrar que a noção de um *lektón* não está apenas, e mesmo talvez não esteja primariamente, relacionada a considerações linguísticas e psicológicas, Brunschwig nos diz que é pertinente sublinhar que sua referência mais antiga é conferida a Cleantes, no contexto de uma teoria segundo a qual as causas são corpos e os efeitos são predicados (*kategorémata*) ou *lektá*, “uma vez que Cleantes chamava os predicados de *lektá*”.²⁴⁷ Como doutrina dos predicados, a teoria se justifica assim: “cada causa é um corpo que se torna causa de algo incorpóreo a um corpo: por exemplo, o escalpelo, um corpo, torna-se causa do predicado incorpóreo ‘ser cortada’ para a carne, que é um corpo”.²⁴⁸

Já como doutrina dos *lektá*, a teoria nos confunde, pois em outros testemunhos os predicados são designados *lektá* incompletos, em contraste com os *lektá* completos. Um *lektá* incompleto é um verbo no infinitivo, mas o sujeito adicionado ao verbo torna o *lektá* completo. Segundo Brunschwig, essas expressões sugerem que, de início, a noção de *lektón* foi constituída referindo-se a *lektá* completos, sendo depois modificada, permitindo o aparecimento de *lektá* incompletos. Contudo, podemos ainda cogitar que a noção de *lektón* foi elaborada, em um primeiro momento, para sustentar uma consideração ontológica e etiológica; a saber, toda vez que vemos um objeto que possui alguma qualidade ou propriedade, somos impelidos a dizer que a qualidade é causa, mas não de si própria e sim do *fato* de que o objeto contém essa qualidade.

Assim, para apreendermos que Sócrates é sábio, devemos levar em conta três elementos: Sócrates, que é corpo; a sabedoria, que também é corpo, pois é o que torna Sócrates sábio (causa); e um terceiro item, que não é corpo e que é expresso por “ser sábio” ou “... é sábio”. Nesse sentido, de modo distinto de um objeto, que é nomeável, “... é sábio” é algo predicável de um objeto, dizível a respeito dele verdadeira ou falsamente. Apenas posteriormente, e por motivos diversos, a noção de *lektón* se alargou abrangendo tanto os novos *lektá* completos como os *lektá* originais, que hoje ganham a classificação de incompletos.

Por serem concebidos dessa maneira, os *lektá* se assemelham aos outros incorporais (vazio, lugar e tempo), ou seja, são resultados da atividade corporal;

²⁴⁷ Clemente de Alexandria, *Strom.* VIII 9.26 apud *ibid.*, p. 242.

²⁴⁸ Sexto Empírico M IX 211 apud *ibidem*.

eles também são condições incorpóreas (não subjetivas) que nos permitem analisar, bem como compreender a interação dos corpos no mundo. Por isso, as consequências mais relevantes da teoria dos incorporais ressoam na lógica.

Como sabemos, o estudo dos discursos ou dos *logoi* é uma disciplina filosófica especial, a lógica. Aristóteles lança mão da palavra “analítica” para se referir ao estudo das leis ou regras que o pensamento deve seguir para exprimir a verdade. Ele próprio, portanto, não utiliza a palavra “lógica”, que foi introduzida pelos estoicos. Os estoicos dividem a lógica em duas ciências, a retórica e a dialética. A primeira é definida como “a ciência de bem falar sobre os assuntos clara e unitariamente expostos” e a segunda, como “a ciência de discutir corretamente sobre os assuntos mediante perguntas e respostas”. Segundo Diógenes Laércio,²⁴⁹ para Crisipo, a dialética concerne ao significante e ao significado. Portanto, de acordo com Diógenes, a dialética é a doutrina estoica referente à teoria da linguagem.

Mas a grande inovação produzida pelos estoicos na lógica diz respeito precisamente à proposição. Por isso, pretendemos apresentar, nesta seção, o raciocínio e as proposições da lógica estoica (que se diferenciam das proposições aristotélicas), bem como apresentar o objeto do conhecimento dialético e discursivo no sistema estoico que, como mencionamos acima, se refere a um dos incorporais, ou seja, ao significado ou exprimível.

Ao conceberem que só os corpos existem, os estoicos afirmam, conseqüentemente, que os juízos e as proposições apenas podem referir-se ao particular ou ao singular, já que não existem corpos universais, mas tão-somente singulares. Os universais, portanto, não possuem existência. Por meio da percepção ou da representação, as coisas singulares se imprimem em nós e sobre elas formulamos os juízos e os exprimimos em proposições verdadeiras ou falsas. Cabe então à lógica determinar os critérios que permitem a uma proposição ser considerada verdadeira ou falsa, bem como fixar as condições para o encadeamento verdadeiro das proposições singulares.

²⁴⁹ LAËRTIOS, D., *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, § 41-83, p. 191-201. Estes parágrafos versam sobre a lógica.

A partir da percepção temos a representação direta de uma realidade. A memória guarda a recordação dessa representação e de várias outras, engendrando a experiência. Da experiência surgem noções comuns ou noções gerais sobre as coisas, que são antecipações sobre as coisas singulares das quais temos ou teremos percepções. A lógica, portanto, se refere à relação entre as noções comuns gerais e as representações particulares. As noções comuns gerais correspondem ao que Aristóteles chamou de categorias, mas reduzidas a apenas quatro: o sujeito ou a substância, expresso por um substantivo ou por um pronome; a qualidade, expressa por adjetivos; a ação e a paixão, expressas pelos verbos; a relação, que é o que se estabelece entre as três primeiras categorias.

A proposição estoica não é, como era para Aristóteles, a atribuição de um predicado ao sujeito (S é P), mas é um acontecimento expresso por palavras, ou seja, o predicado é um verbo que indica algo que acontece ou aconteceu a um sujeito. Por exemplo, “Pedro morre” e não “Pedro é mortal”; “É dia, está claro” e não “O dia é claro”; “João adoecer” e não “João é doente”.

Em virtude dessas concepções inovadoras, a saber, que apenas corpos existem, que só há coisas singulares, que há somente quatro categorias, que apenas o verbo é predicado, os estoicos concebem a lógica como uma disciplina que trata dos significados e, por intermédio deles, buscam aquilo que significa e aquilo que é. Por exemplo, se dissermos “Sócrates”, essa palavra contém aquilo que o significado significa, ou seja, alguém chamado Sócrates, mas também o próprio Sócrates, que é aquilo que é, a coisa real significada pela palavra Sócrates.

Assim, a lógica estoica opera com o significado. Este é o que permite estabelecer a relação entre uma palavra (Sócrates) e um ser (o homem real Sócrates), por meio da representação mental que temos desse ser. Em outras palavras, o significado é a representação mental ou o conceito ou a noção que formamos de Sócrates, por exemplo, e a relação entre essa representação e o ser real de Sócrates.

Para o estoicismo, uma proposição consiste em um enunciado simples a respeito de um acontecimento relativo a um significado: “Sócrates escreve”; “Sócrates anda”; “Sócrates senta-se”. Na lógica estoica existem cinco tipos de conexões entre as proposições, constituindo cinco tipos de raciocínios: *hipotético*,

conjuntivo, disjuntivo, causal e relativo. O raciocínio hipotético exprime uma relação entre um antecedente e um conseqüente do tipo Se... então... Por exemplo: “Se há fumaça, então há fogo; há fumaça, portanto, há fogo”; “Se é noite, então há trevas; é noite, portanto, há trevas”. O raciocínio *conjuntivo* apenas justapõe os acontecimentos. Por exemplo: “É dia, está claro”; ou “É dia e está claro”. O raciocínio *disjuntivo* separa os enunciados, de modo que somente um deles seja verdadeiro. Por exemplo: “Ou é dia ou é noite”. O raciocínio *causal* exprime a causa do acontecimento. Por exemplo: “Visto que está claro, portanto é dia”. E finalmente, o raciocínio *relativo* exprime o mais (ou maior) e o menos (ou menor). Por exemplo: “Está menos escuro quando é mais dia”.

O principal tipo de raciocínio é o hipotético, pois os outros são variações dele, como podemos notar no exemplo: “Este soldado tem sangue no peito; se tem sangue no peito, feriu-se; tem sangue no peito, portanto feriu-se”. Ou ainda: “Será dia ou noite?; Se está claro, então é dia; portanto, não é noite”.

Decerto que a concepção estoica da proposição não é exatamente do mesmo tipo que a aristotélica. Enquanto para Aristóteles a proposição atribui predicados a um sujeito (por exemplo, o cavalo é um animal), para os estoicos a proposição enuncia acontecimentos (por exemplo, está claro ou esta mulher deu à luz). Por conseguinte, em Aristóteles, o raciocínio se refere ao encadeamento de conceitos bem conhecidos (Sócrates é homem, ora todos os homens são mortais, logo Sócrates é mortal), ao passo que nos estoicos o raciocínio consiste em, dada uma relação entre dois fatos afirmados em uma proposição hipotética, concluir da existência do primeiro fato a existência do segundo (por exemplo, se esta mulher tem leite, então ela deu à luz).

Como já mencionamos, para Aristóteles, toda proposição desemboca em um juízo de inerência, atribuindo uma qualidade sensível a um sujeito mediante o verbo ser. A proposição lógica elementar é, portanto, da forma: S é P, em que S é o sujeito e P é o predicado ou o atributo. A ciência aristotélica trata do geral, das características comuns de um determinado número de indivíduos. Nesse sentido, para Aristóteles, conhecer é, antes de tudo, classificar. Já os estoicos somente aceitam a existência e a experiência de coisas singulares das quais temos sensação ou percepção, e só admitem a conexão de proposições cuja conclusão exprima fatos ou acontecimentos presentes.

Podemos asseverar, portanto, que a lógica estoica em muito diverge da aristotélica. Enquanto esta é uma lógica predicativa, que se ocupa com juízos que unem as qualidades aos seres, podendo estas qualidades ser essenciais ou mesmo acidentais, a lógica estoica somente expressa os acontecimentos e os seus resultados.

Recapitulando, existem diferenças fundamentais entre a doutrina estoica primitiva e as doutrinas das grandes escolas já plenamente consolidadas naquele momento, o platonismo e o aristotelismo. A partir dessas divergências, uma nova ontologia, bem como uma nova lógica, surgiram na história do pensamento. Essas novas concepções são reversões operadas pelos estoicos na filosofia tradicional.²⁵⁰

Os estoicos postulam uma nova dualidade, que se refere aos corpos e aos acontecimentos incorporais, e com isso provocam um deslocamento na reflexão filosófica conforme as novas distribuições que conferem aos seres e aos conceitos. Eles concebem os estados de coisas, as quantidades e qualidades, como seres tal como a substância, uma vez que fazem parte dela. Nesse sentido, a diferença no ser não se dá mais entre a substância (em sentido primeiro) e as outras categorias que a ela se relacionam como acidentes, mas entre os estados de coisas e uma entidade não existente: o incorporal. Assim, o termo mais alto não é o Ser, mas sim o Algo (*aliquid*), que subsume o que existe e aquilo que subsiste ou insiste.

Igualmente, os estoicos realizam uma reviravolta no platonismo: se, por um lado, os corpos possuem os caracteres da substância e da causa, ou seja, estados, qualidades e quantidades, por outro, só resta à Ideia possuir os caracteres do incorporal, ou seja, ela é impassível, neutra, na superfície das coisas. O ideal consiste, assim, em um efeito, já que se trata de um incorporal. Nesse sentido, o ilimitado não está mais na profundidade das coisas, mas na sua superfície; impassível (nem ativo e nem passivo). Os efeitos, para os estoicos, são, portanto, a Ideia despossuída de qualquer corporeidade.

A dialética estoica, por seu turno, é a ciência tanto dos acontecimentos, conforme são expressos nas proposições, como dos elos entre eles, conforme são expressos nas relações entre proposições. É no limite entre as coisas e as

²⁵⁰ Os estoicos certamente abrem uma nova via de reflexão, mas a via que continua dominando a filosofia tradicional é a platônica-aristotélica.

proposições que tudo se dá. Crisipo nos diz: “O que dizes passa por tua boca; dizes ‘carro’; logo um carro passa por tua boca”.²⁵¹

Para o estoicismo, o acontecimento ou o exprimível não existe fora da proposição, e por isso não podemos afirmar a sua existência, mas apenas dizer que ele insiste ou subsiste no pensamento. Por um lado o exprimível não se assemelha absolutamente à proposição. Por outro este atributo lógico também não é o estado de coisas físicas. Ele não constitui um corpo, nem qualifica um corpo. É, portanto, um incorporeal.

Aqui nos deparamos com outra dificuldade que os estoicos enfrentam com destreza, a saber, o problema da predicção. Segundo eles, se os corpos e as qualidades físicas são irredutíveis entre si ou a qualquer outra realidade, não podemos, então, afirmar que um corpo *é* uma qualidade corporal, uma vez que isso seria o mesmo que dizer que um corpo *é* um corpo, o que se configura um absurdo para a doutrina estoica. Portanto, na tentativa de solucionar o problema da predicção, os estoicos propõem não mais se evidenciar a qualidade do atributo (*um corpo é quente*), mas exprimir o atributo do sujeito mediante um verbo (*o corpo aquece*). O atributo nesse enunciado não exprime um objeto ou uma classe de objetos, mas um acontecimento.

Dito de outra forma, *quente* designa uma qualidade, mas *aquece* não é uma qualidade da coisa e sim um atributo que se diz da coisa e que, como vimos, não existe fora da proposição que o exprime ao designar a coisa. O exprimível é, portanto, o que se diz ou o que se afirma das coisas, e não a própria coisa ou a sua essência; ele consiste meramente em um dizível, ou ainda, em um sentido. Portanto, podemos afirmar que o acontecimento somente tem “sentido” na linguagem, mas, na verdade, ele é o próprio sentido, uma vez que é efeito de superfície tanto das coisas como das proposições.

“É este mundo novo, dos efeitos incorporais ou dos efeitos de superfície, que torna a linguagem possível. Pois é ele, como veremos, que tira os sons de seu simples estado de ações e de paixões corporais; é ele que distingue a linguagem, que a impede de se confundir com o barulho dos corpos.”²⁵²

²⁵¹ Ibid., parágrafo§ 187, p. 224.

²⁵² DELEUZE, G., *Lógica do sentido*, p. 170.

5.2

Acontecimento-Sentido

Essas reversões que o antigo estoicismo opera por meio de sua doutrina dos incorporais, justamente vão ao encontro da perspectiva de Deleuze no que se refere à possibilidade de concebermos o pensamento como pensamento não do ser, mas do puro acontecimento, ou seja, fora dos princípios da doxa, da representação, dos limites da significação, dos ditames dos juízos de atribuição e de referência.

Inicialmente Deleuze apresenta o acontecimento a partir da distinção que os estoicos estabelecem entre os corpos e os incorporais. Conforme vimos, os corpos se dão com suas qualidades físicas, suas ações e paixões e os estados de coisas correspondentes. Ações, paixões e estados de coisas são determinados pelas misturas de corpos. O tempo dos corpos e dos estados de coisas é o presente. Portanto, somente os corpos existem no espaço e o presente no tempo. Todos os corpos são causas uns com relação aos outros: quando um corpo age sobre o outro, ele é causa ativa; quando um corpo recebe a ação do outro, ele é causa passiva. Ambos, enquanto corpos, são causas, mas não entre si, uma vez que eles são causas de algo que deles difere em natureza: os incorporais.

Temos, assim, a outra espécie de coisas, que não são qualidades ou propriedades físicas, porém atributos lógicos. Não são as coisas propriamente e nem os estados de coisas e sim acontecimentos. Ou seja, de um lado temos os acidentes dos corpos e de outro os acontecimentos incorpóreos. Nesse sentido, os acontecimentos não são substantivos ou adjetivos, mas verbos; infinitivos. Eles não existem no espaço e nem no tempo presente como os corpos; eles subsistem ou insistem. Não agem e nem padecem, mas são efeitos de ações e de paixões. Os acontecimentos são efeitos dos encontros dos corpos.

Inspirado na leitura de Émile Bréhier, Deleuze retoma o exemplo da faca que corta a carne para mostrar que a faca, um corpo, não produz sobre a carne, outro corpo, uma propriedade nova, mas um novo atributo, o de ser cortada. O atributo, continua Bréhier, é sempre expresso por um verbo, significando, assim, que não é um ser, mas um modo de ser: “a árvore verdeja”. Este modo de ser está no limite, na superfície de ser e não pode mudar a sua natureza, que não é nem

ativa e nem passiva. Ele é somente um efeito não qualificável entre os seres ou, como os estoicos denominavam, um efeito de superfície. Voltando ao exemplo da faca e da carne, a carne é a causa passiva, a faca é a causa ativa, e, na interação dos dois corpos, faca e carne, um efeito de superfície se dá: cortar.

Quando os estoicos opõem a espessura dos corpos à superfície dos acontecimentos incorporais, eles estão operando, de acordo com Deleuze, uma cisão inovadora na relação causal. Os efeitos incorporais jamais são causas uns em relação aos outros, mas “quase-causas” em conformidade com leis que exprimem em cada caso a mistura dos corpos que são as suas causas reais. Assim, temos, na distinção dos estoicos, segundo Deleuze, a interioridade do destino como ligação das causas ou corpos e a exterioridade dos acontecimentos como conexão dos efeitos. Trata-se aqui, salienta Deleuze, de um destino sem necessidade, pois justamente, mediante esta distinção, não temos mais tipos de causas que, ao convergirem, produziram um efeito corporal. Por isso, os efeitos da mistura dos corpos são de outra natureza que efeitos corporais.

Segundo Deleuze, para Platão, na profundidade das coisas, as cópias e os simulacros não se submetem à ação da Ideia, ou seja, a Ideia não cobre toda a realidade física. Contudo, a formulação estoica é mais radical: não são mais simulacros que, ao emergir do fundo, se insinuem por toda parte, mas sim efeitos que se manifestam. O ilimitado não está mais na profundidade das coisas, mas na sua superfície; impassível (nem ativo e nem passivo).

O ilimitado, ou melhor, o devir-ilimitado como designa Deleuze, constitui o acontecimento mesmo, ou seja, o acontecimento ideal, incorporel e com todas as suas reversões, a saber: o futuro e o passado (o acontecimento infinitamente divisível é sempre dois simultaneamente, isto é, passado e futuro, mais e menos, muito e pouco, já e ainda não); o ativo e o passivo (o acontecimento não é nem ativo e nem passivo; ele é neutro. Por exemplo, cortar - ser cortado, não são qualidades dos corpos, mas tão-somente efeitos produzidos pelo contato, no caso, da faca com a carne. Por isso, podemos trocar os termos de posição sem que haja uma modificação no resultado); a causa e o efeito (como efeitos tão-somente, os acontecimentos podem entrar em relação de quase-causas entre si, sendo estas sempre reversíveis, como é o caso, por exemplo, da ferida e da cicatriz).

Vemos aqui, com Deleuze, que os estoicos lançam mão dos paradoxos como meio de síntese para os acontecimentos e também como instrumento de análise para a linguagem. Assim, a dialética é a ciência tanto dos acontecimentos, conforme são expressos nas proposições, quanto dos laços de acontecimentos, conforme são expressos nas relações entre proposições.

Assim, a lógica do estoicismo ou a lógica do acontecimento se constrói por meio de paradoxos. Deleuze chega a dizer que os estoicos são amantes e inventores de paradoxos. Na série dedicada ao paradoxo, em *Lógica do Sentido*²⁵³, Deleuze afirma que os paradoxos de sentido se caracterizam pelo fato de seguir dois sentidos simultaneamente, impossibilitando uma identificação e destacando ora um ora outro desses efeitos de superfície. Desse modo, o paradoxo se opõe aos dois aspectos da *doxa*, bom senso e senso comum.

Segundo Deleuze, o bom senso designa uma direção. Sendo ele, um senso único, expressa a existência de uma ordem que impõe a escolha irreversível de uma direção. O bom senso surge, portanto, à medida que ele cumpre a sua função, qual seja, a de prever. O bom senso, diz Deleuze, é essencialmente repartidor; sua fórmula é “de um lado e de outro lado”, mas a repartição que ele opera se faz de tal maneira, que a diferença é colocada somente no começo. O que primeiramente o bom senso determina não é a direção do senso único, mas o princípio de um sentido único em geral, atribuindo-se o direito de mostrar que este princípio nos obriga a escolher tal direção preferencialmente a outra.

Isto não significa que a potência do paradoxo seja tomar a outra direção, mas mostrar que o sentido segue sempre duas direções simultaneamente. Portanto, o contrário do bom senso não é o outro sentido. Deleuze afirma que tomar o outro sentido é meramente uma brincadeira do espírito. O paradoxo descobre que não podemos separar duas direções, que não podemos estabelecer um senso único.

No senso comum, sentido não mais designa uma direção e sim um órgão. O termo “comum”, para Deleuze, se refere a um órgão, uma função, uma faculdade de identificação, que, por sua vez, remete uma diversidade qualquer à forma do Mesmo. Segundo Deleuze, o senso comum identifica, reconhece tanto quanto o bom senso prevê. De modo subjetivo, o senso comum subsume

²⁵³ Ibid., Décima Segunda Série: *Sobre o Paradoxo*, p. 77-84.

faculdades diversas ou órgãos diferenciados do corpo e os remete a uma unidade capaz de dizer *Eu*: “é um só e mesmo eu que percebe, imagina, lembra-se, sabe, etc.; e que respira, que dorme, que anda, que come...”.²⁵⁴ De modo objetivo, o senso comum subsume o diverso e o remete à unidade de uma forma particular de objeto ou de uma forma individualizada de mundo: “é o mesmo objeto que eu vejo, cheiro, saboreio, toco, o mesmo que percebo, imagino e do qual me lembro... e é no mesmo mundo que respiro, ando, fico em vigília ou durmo, indo de um objeto para outro segundo leis de um sistema determinado”.²⁵⁵

O paradoxo subverte ao mesmo tempo o bom senso e o senso comum. Ele se mostra, por um lado, como os dois sentidos concomitantes do devir, portanto, sem qualquer previsibilidade que seja. E, de outro lado, como o não-senso da identidade perdida, não mais passível de reconhecimento. O paradoxo surge, assim, destituindo a profundidade, trazendo os acontecimentos à superfície, desdobrando a linguagem ao longo deste limite. É na fronteira entre as coisas e as proposições que tudo se dá. “Crisipo ensina: ‘se dizes alguma coisa esta coisa passa pela boca; ora, tu dizes *uma carroça*, logo uma carroça passa por tua boca’”.²⁵⁶ É desse modo que, por um lado, o mais profundo é o imediato e, por outro, o imediato está na linguagem.

Existe, portanto, para os estoicos, uma relação fundamental entre os acontecimentos e a linguagem. Eles são exprimíveis, enunciáveis mediante proposições. No entanto, há que se saber qual das muitas relações na proposição é própria aos acontecimentos. Tal questão é o que iremos considerar na próxima seção.

5.3

Proposição e Sentido

Deleuze aponta três clássicas relações na proposição: a designação, a manifestação e a significação. A designação diz respeito à relação da proposição

²⁵⁴ Ibid., p. 80.

²⁵⁵ Ibidem.

²⁵⁶ Ibid., p. 9.

com um estado de coisas exteriores. Ela opera pela associação das palavras com as imagens particulares que *devem* representar o estado de coisas, uma vez que dentre as imagens que são associadas à palavra, é preciso selecionar as que são propriamente correlatas ao complexo dado.

Certas palavras na proposição, certas partículas linguísticas servem como forma vazia para a escolha das imagens seja qual for o caso, logo para a designação de cada estado de coisas. São conceitos singulares formais que servem como indicadores, como, por exemplo, “isto”, “aquilo”, “ele”, “aqui”, “ontem”, etc. Os nomes próprios também são “designantes” ou indicadores, mas de maneira diferente, pois formam singularidades materiais. A designação tem como valores lógicos a verdade e a falsidade. Verdadeira é uma proposição na qual uma designação é efetivamente preenchida pelo estado de coisas e falsa o seu inverso, ou seja, quando há uma deficiência das imagens escolhidas ou a impossibilidade de engendrar uma imagem que se associe às palavras.

Outra relação da proposição é a manifestação. Ela se refere à relação da proposição ao sujeito que fala e que se exprime. A manifestação constitui o enunciado dos desejos e das crenças que correspondem à proposição. Desejos e crenças não são associações, mas inferências causais, inferências de um sujeito. O desejo constitui a causalidade interna de uma imagem referente à existência do objeto ou do estado de coisas correspondente; a crença, por sua vez, constitui a espera da realização (possível) deste objeto ou estado de coisas a partir de uma causalidade externa. Segundo Deleuze, as associações procedem de uma unidade sistemática composta pelas inferências. Desse modo, temos que a manifestação torna possível a designação.

Assim como os indicadores ou designantes, há na proposição, enquanto partículas especiais, os “manifestantes”. São eles: “eu”, “tu”, “amanhã”, “sempre” etc., sendo o Eu (*Je*) o manifestante do qual dependem os outros manifestantes, bem como o conjunto dos indicadores. Tendo o Eu (*Je*) como fundamento, os manifestantes formam o domínio do *pessoal*, que funciona como princípio a toda designação possível, e que, por sua vez, subsume os estados de coisas individuais, as imagens particulares e os indicadores singulares. Dito de outro modo, o diverso dado está reduzido à uma unidade formal: Eu (*Je*). Nesse sentido, os valores lógicos da manifestação não são os mesmos da designação. Eles passam a ser a

veracidade e o engano, sendo o *Cogito* ²⁵⁷, portanto, aquele que representa esta mudança.

Significação é a terceira relação da proposição. É a relação da palavra com os conceitos universais ou gerais, bem como das ligações sintáticas com as implicações de conceito. Na significação, os elementos da proposição são tomados como “significantes” das implicações de conceitos que podem remeter a outras proposições, que, por sua vez, podem ser premissas para a primeira. Também na significação, a proposição aparece somente enquanto elemento de uma demonstração: premissa ou conclusão. Assim, os significantes linguísticos são os signos “implica” e “logo”, sendo a *implicação* aquilo que determina a relação entre as premissas e a conclusão, e o *logo* aquilo que determina a possibilidade de afirmar a conclusão no final das implicações. A dimensão da significação é, portanto, a do silogismo. Na demonstração, a significação da proposição se dá na sua relação com as outras proposições das quais ela é concluída ou cuja conclusão ela torna possível.

Finalmente, a quarta dimensão da proposição é o sentido. Ela é a dimensão própria dos acontecimentos. Segundo Deleuze, “o sentido é o *expresso da proposição*, este incorporal na superfície das coisas, entidade complexa irreduzível, acontecimento puro que insiste ou subsiste na proposição”. ²⁵⁸ Há, assim, *alguma coisa (aliquid)* que não é a proposição ou os seus termos. Não são os estados de coisas individuais, nem as imagens particulares, nem as crenças pessoais e nem os conceitos universais e gerais.

O sentido, dissemos, é o expresso da proposição. Segundo os estoicos, o sentido não é palavra, nem corpo, nem representação sensível ou sequer

²⁵⁷ Segundo Descartes, o pensamento que pensamos é o nosso próprio *eu* no ato de pensar. Há, assim, para ele, uma identidade entre o pensamento e o eu, que remete ao *Cogito*, a única realidade, ou substância, que é imediatamente dada ao espírito. As outras realidades devem ser deduzidas dele. Assim, no exemplo do pedaço de cera, Descartes diz que a ação pela qual a cera é percebida, se refere tão somente a uma pesquisa do espírito e não a uma visão, a um tatear ou mesmo a uma imaginação. A pesquisa a princípio pode ser confusa e imperfeita, mas torna-se clara e distinta conforme a atenção dirigida àquilo que existe na cera ou da qual ela é formada. Segundo Deleuze, compreende-se, neste exemplo, que Descartes não está preocupado com o que propriamente permanece na cera (enquanto esta se transforma), mas apenas em mostrar “como o Eu manifestado no *Cogito* fundamenta o juízo de designação segundo o qual a cera é identificada”. Deleuze, G., *Lógica do sentido*, p. 15.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 20.

representação racional. O sentido é neutro, ou seja, completamente indiferente ao particular, ao geral, ao singular, ao universal, ao pessoal e ao impessoal. Ele é de outra natureza. Não podemos nem dizer que exista nas coisas, no espírito, como existência física ou mental, ou ainda, que seja útil. Portanto, devido a esta neutralidade, muitas vezes somente consideramos a existência de palavras, coisas, imagens e ideias. O sentido é ineficaz, impassível e estéril. Sua dimensão somente surge na sua irredutibilidade, e também no seu poder de gênese, quando rompemos e, a seguir, desdobramos o círculo vicioso das dimensões ordinárias da proposição no qual uma está implicada na outra.

O estatuto complexo do sentido ou do expresso se apresenta da seguinte forma: por um lado, o sentido não existe fora da proposição que o exprime, e por isso não podemos dizer propriamente que ele exista, mas apenas que insiste ou subsiste. Por outro lado, o sentido não se assemelha absolutamente com a proposição. Não é o atributo da proposição, pois este é o predicado (por exemplo, verde), mas sim o atributo da coisa ou do estado de coisas que é o verbo, ou melhor, o acontecimento expresso pelo verbo (“verdejar”). Entretanto, este atributo lógico não é o estado de coisas físico. Ele não constitui um ser, bem como não qualifica um ser. É um extra-ser. Por exemplo, “verde” designa uma qualidade, uma mistura de coisas, mas “verdejar” não é uma qualidade na coisa e sim um atributo que se diz da coisa e que, como vimos, não existe fora da proposição que o exprime ao designar a coisa.

Temos, então, que “o sentido é o exprimível ou o expresso da proposição e o atributo do estado de coisas”.²⁵⁹ Ele tem uma face voltada para as coisas e uma face voltada para as proposições; é a fronteira entre as proposições e as coisas. É o *aliquid*, este mínimo de ser que compete às insistências. O sentido, enfim, é um acontecimento, lembrando que não podemos confundir o acontecimento com sua efetuação espaciotemporal em um estado de coisas. Desse modo, não devemos perguntar qual o sentido de um acontecimento, uma vez que o acontecimento é o próprio sentido. O sentido é o acontecimento expresso na linguagem. O acontecimento pertence, portanto, à linguagem, mas a linguagem é, por sua vez, o que se diz ou o que se afirma das coisas e não a própria coisa ou a sua essência.

²⁵⁹ Ibid., p. 23.

Não se deve confundir o sentido com o estado de coisas em que se efetua. O sentido é acontecimento. Incorpóreo, ele não é um ser, mas um extra-ser, que ocorre para além dos movimentos dos corpos, na sua fronteira, não no presente do estado de coisas, mas em um tempo-fronteira que reúne o futuro e o passado.

5.4

Aion: o tempo do Acontecimento puro - Devir

Falar de Acontecimento de pronto nos remete ao seu correlato temporal, o Aion, ambos concebidos como “entidades” incorpóreas pela escola helenística do Pórtico. Em *Lógica do Sentido*, Deleuze afirma que os estoicos leem o tempo segundo duas perspectivas opostas: uma a partir de Cronos e a outra a partir de Aion.

Na leitura de Cronos, o passado e o futuro são duas dimensões relativas ao presente, já que somente este último, existe no tempo. O que é futuro ou passado relativamente a um presente, com determinada extensão ou duração, pertence a um presente mais vasto em extensão e duração, um presente maior, divino que abarca todos os presentes sucessivos. Essa relatividade do passado e do futuro com o presente precipita, assim, uma relatividade dos próprios presentes entre si.

Nas palavras de Deleuze:

“O deus vive como presente o que é futuro ou passado para mim, que vivo sobre presentes mais limitados. Um encaixamento, um enrolamento de presentes relativos, com Deus por círculo extremo ou envelope exterior, tal é Cronos. Sob inspirações estoicas, Boécio diz que o presente divino *complica* ou compreende futuro e passado.”²⁶⁰

De certa forma, o presente em Cronos é corporal, uma vez que ele se refere ao processo das misturas dos corpos ou das incorporações. Segundo Deleuze, *temporalizar* é misturar. Assim, a ação dos corpos ou causas é medida pelo presente, enquanto o que resta de paixão em um corpo diz respeito ao futuro e ao passado. O maior presente consiste na grande mistura, isto é, na unidade das causas corporais. Tal é o presente divino para os estoicos, aquele que mede a atividade do período cósmico no qual tudo é simultâneo. Ele é infinito, mas não ilimitado, uma vez que cabe ao presente justamente delimitar ou medir a ação dos

²⁶⁰ Ibid., p. 167.

corpos, e mesmo o próprio Cosmos, o maior dos corpos ou a unidade de todas as causas. Ele também é circular, pois preenche todo o presente. Ele *recomeça* e mede um próximo período cósmico que é absolutamente *igual* ao anterior.

“Ao movimento relativo pelo qual cada presente remete a um presente relativamente mais vasto, é preciso juntar um movimento absoluto próprio ao mais vasto presente, que se constrói e se dilata em profundidade para absorver ou restituir no jogo dos períodos cósmicos os presentes relativos que ele envolve.”²⁶¹

Nesse sentido, Cronos se refere ao movimento ritmado dos presentes vastos e profundos dos corpos. Contudo, para que o presente tenha um princípio de medida imanente, é preciso que os corpos que o preenchem apresentem suficiente unidade e que a sua mistura seja justa e perfeita. No nível do presente divino, este princípio de unidade imanente é possível. Mas, pergunta Deleuze, levando-se em conta apenas a dimensão dos presentes dos corpos, de onde vem a medida daqueles corpos que não pertencem a esta unidade e a medida de cada mistura parcial? Não há uma agitação fundamental do presente, ou seja, um fundo, um *devoir-louco* das profundidades, que se desvia do presente e que corrompe toda medida?

O *devoir-louco* da profundidade é pois um mau Cronos que se opõe ao presente vivo do bom Cronos. Saturno ruge no fundo de Zeus. O *devoir* puro e desmesurado das qualidades ameaça de dentro a ordem dos corpos qualificados. Os corpos perderam sua medida e não são mais do que simulacros. O passado e o futuro como forças desencadeadas se vingam em um só e mesmo abismo que ameaça o presente e tudo o que existe.²⁶²

Segundo Deleuze, Platão se referia a este *devoir* ilimitado, mais especificamente ao final da segunda hipótese do *Parmênides* como *poder de esquivar o presente*, já que ser presente consistiria em ser e não mais em *devoir*. Mas, diz Deleuze, em seguida, Platão afirma que o *devoir* não pode furtar-se ao presente, uma vez que ele se torna agora e não pode passar por cima do *agora*. Nas palavras de Platão: “(‘... o mais jovem torna-se mais velho do que o mais velho, e o mais velho, mais jovem do que o mais jovem, mas finalizar este *devoir* é o de que eles não são capazes, pois se o finalizassem não mais *viriam a ser*, mas

²⁶¹ Ibid., p. 168.

²⁶² Ibidem.

seriam...’).²⁶³ Logo nas primeiras páginas de *Lógica do sentido*, Deleuze lança mão de um exemplo semelhante ao de Platão para apresentar o devir. A referência aqui é a famosa personagem de Lewis Carroll, *Alice*:

Quando digo ‘Alice cresce’, quero dizer que ela se torna maior do que era. Mas por isso mesmo ela também se torna menor do que é agora. Sem dúvida, não é ao mesmo tempo que ela é maior e menor. Mas é ao mesmo tempo que ela se torna um e outro. Ela é maior agora e era menor antes. Mas é ao mesmo tempo, no mesmo lance, que nos tornamos maiores do que éramos e que nos fazemos menores do que nos tornamos. Tal é a simultaneidade de um devir cuja propriedade é furtar-se ao presente. Na medida em que se furta ao presente, o devir não suporta a separação nem a distinção do antes e do depois, do passado e do futuro. Pertence à essência do devir avançar, puxar nos dois sentidos ao mesmo tempo: Alice não cresce sem ficar menor e inversamente.²⁶⁴

Nos dois exemplos o devir aparece como aquilo que se esquia do presente, uma vez que são afirmados dois sentidos simultaneamente (Alice *se torna* maior e menor ao mesmo tempo). Contudo, Alice não pode *ser* maior e menor ao mesmo tempo. Assim, há um presente dos corpos, do Ser, que não pode passar por cima do *agora* e um devir desmedido da profundidade dos corpos que se furta ao presente.

Tal é, segundo Deleuze, a distinção que Platão estabelece entre duas dimensões. A primeira é a das coisas limitadas e medidas, das qualidades fixas (permanentes ou provisórias), que, como no repouso ou na emergência dos momentos presentes, ou ainda, na designação de sujeitos (por exemplo: tal sujeito tem tal virtude), encontram-se paralisadas. Já a segunda se refere a um puro devir sem medida, um verdadeiro *devir-louco*, como diz Deleuze, contínuo nos dois sentidos, sempre se esquivando do presente, fazendo coincidir o futuro e o passado, o mais e o menos, o demasiado e o insuficiente na simultaneidade de uma matéria rebelde, agitada.

Mas a dualidade colocada por Platão não se refere àquela, que ele também estabelece, do inteligível e do sensível, da Ideia e da matéria, das Ideias e dos corpos. Trata-se de uma dualidade mais profunda, oculta nos próprios corpos sensíveis e materiais; da dualidade entre aquilo que recebe a determinação da Ideia e aquilo que escapa a esta determinação. Não é, portanto, a diferença do

²⁶³ Platão *Filebo*, 24 d apud *ibid.*, p. 2.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 1.

Modelo e da cópia e sim a das cópias e dos simulacros. Segundo Deleuze, o puro devir, o ilimitado, corresponde em Platão à matéria do simulacro, uma vez que ele se furta à determinação da Ideia e recusa tanto o modelo como a cópia.

Portanto, temos dois presentes verdadeiros de Cronos: o presente variável e medido, que se efetua nas formas, e o *devir-louco* das profundidades que se apresenta como presente desmesurado, desencaixado, que subverte pelo fundo. Contudo, há uma subversão interna do próprio presente no tempo. É essa, diz Deleuze, a maneira própria de Cronos *querer morrer*, ou seja, valer-se de um presente aterrorizante, sem medida, que subtrai e subverte o bom presente. Assim, de mistura corporal, Cronos se torna corte profundo. Portanto, pergunta Deleuze, se Cronos quer morrer, isso já não configura outra leitura do tempo?

A segunda perspectiva a qual os estoicos leem o tempo é, como dissemos, a do Aion. De acordo com essa leitura, como o passado e o futuro não existem (mas também não são um nada), eles *insistem* ou *subsistem* no tempo. Desse modo, ao invés de um presente que subsume o passado e o futuro, aqui, o presente é dividido a cada instante por um futuro e um passado, nos dois sentidos simultaneamente. Ou melhor, é o instante sem espessura e sem extensão que subdivide cada presente em passado e futuro, substituindo os presentes vastos e profundos que abrangem, entre si, o futuro e o passado.

Segundo Deleuze, o *instante* percorre sem cessar toda a linha do Aion, mas ele nunca está em seu “lugar”. Por isso, Deleuze, depois de Platão, diz que o instante é *atopon* (atópico). Trata-se do puro momento de abstração, que divide e subdivide simultaneamente todo o presente em passado-futuro, ao longo da linha reta do Aion. Entretanto, embora o instante divida incessantemente o presente em passado e futuro, isso não significa que o Aion não deva ter um presente. Como vimos no capítulo anterior, embora envolva destruição, aquilo que é excessivo no acontecimento é o que deve ser efetuado. Portanto, entre os dois presentes de Cronos (aquele que subverte pelas profundidades e o que se efetua nas formas), Deleuze diz que *deve haver* um terceiro presente que concerne a Aion. Tal presente é vazio e remete-se precisamente ao instante.

Mas eis que uma nova questão se coloca: em que se distinguem o presente de Aion e o devir-louco das profundidades que atenta contra Cronos,

mesmo onde este é soberano? Deleuze recorre aqui novamente a Platão, apontando a diferença entre a segunda e a terceira hipóteses do *Parmênides* como uma resposta aproximada. Segundo Deleuze, as hipóteses do *agora* e do *instante*, a que Parmênides alude, corresponderiam respectivamente ao *devir-louco* das profundidades e ao devir das superfícies de Aion.

Assim, por um lado, para furtar-se ao presente, a profundidade necessita da *força* de um *agora* por meio da qual leva seu presente enlouquecido a rebater o sensato presente da medida. Por outro, para furtar-se ao presente, a superfície necessita da *potência* de um *instante* com a qual destaca o seu momento de todo presente passível de ser marcado pela cisão que nele faz-se e refaz-se. Portanto, “não é mais o futuro e o passado que subvertem o presente existente, é o instante que perverte o presente em futuro e passado insistentes”.²⁶⁵

Cronos se refere somente à instância corporal. O corpo é um fenômeno múltiplo, composto por forças (ativas e reativas) que lutam entre si. Ele é um existente. No nível de suas formas, ele se configura em um presente da medida. Ao mesmo tempo, em seu nível mais profundo ou de suas forças, esquivando-se desse presente sensato, mas ainda como um *agora*, ele se configura em um presente da desmedida, em um *devir-louco*. Aion, ao contrário, se refere ao incorpóreo, àquilo que, como dissemos, insiste. O “presente” de Aion, o instante, constitui a síntese das forças que, conforme vimos no capítulo anterior, faz voltar a diferença e tem como princípio a *vontade de potência*. É nele que se dá a mudança absoluta. Tal devir, que corresponde ao instante ou ao “presente” de superfície, possui a potência que aglutina as forças que compõem o outro devir, que se refere ao agora ou ao “presente” das profundidades.²⁶⁶

Vejamos então como Deleuze define Cronos e Aion ao distingui-los. Cronos exprime a mistura ou a ação dos corpos, bem como a produção de suas qualidades; é fixado aos corpos que o preenchem; é limitado e infinito; preso à circularidade (ciclos) e aos acidentes desta circularidade, que bloqueiam,

²⁶⁵ Ibid., p. 170.

²⁶⁶ Lembremos que, em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze também marca essa diferença entre força e vontade (potência). O devir nos antigos corresponde a Aion, mas em Nietzsche ele é o eterno retorno, porém como síntese das forças cuja potência é unicamente afirmativa, promovendo de modo seletivo o retorno do novo.

precipitam, explodem, desencaixam e endurecem. Tempo dos presentes vastos e profundos; das causas e das matérias. Aion, por sua vez, consiste no “lugar” dos acontecimentos incorporais e dos atributos (que não são as qualidades); ele é povoado por efeitos que jamais o preenchem; é ilimitado tal como o futuro e o passado, porém é finito como o instante; prolonga-se em uma linha reta que é ilimitada nas duas direções. É o tempo da superfície; dos efeitos. *Lá onde nada acontece.*

“Sempre já passado e eternamente ainda por vir, Aion é a verdade eterna do tempo: pura forma vazia do tempo, que se liberou de seu conteúdo corporal presente e por aí desenrolou seu círculo, se alonga em uma reta, talvez tanto mais perigosa, mais labiríntica, mais tortuosa por esta razão... E se há um querer-morrer também deste lado, é de maneira bem diferente.”²⁶⁷

Em suma, à morte de Cronos vemos suceder indefinidamente a sua ressurreição, uma vez que, como dissemos, há um presente maior divino composto pelo encaixe de presentes fazendo reaparecer ao final o *fundamento* e o *uno* novamente. Mas, como diz Deleuze, se há ruína em Aion, esta se dá de outro modo, ou seja, pelo *excesso* que destrói a fundação e o fundamento, lançando-os em um sem-fundo a partir do qual não mais se restabelecerão. O presente de Aion, já o dissemos, representa o instante que divide *repetidamente* passado e futuro e que extrai dos indivíduos e das pessoas as singularidades ou pontos singulares (intensivos) que incidem sobre essas duas dimensões temporais, constituindo, desse modo, os elementos que compõem o Acontecimento puro. Nesta segunda leitura estoica do tempo o devir emerge, enfim, da profundidade indiferenciada dos corpos, onde Platão o abandona, para a superfície dos acontecimentos puros.

5.5

Acontecimento: singularidades e *contra-efetuação*

Consideramos até o momento a necessidade em Deleuze de buscar um modo temporal que permitisse ao pensamento produzir o novo. Esse modo, que consiste na terceira síntese do tempo (as duas primeiras compõem-se com esta última) ou eterno retorno da diferença, justamente só afeta o novo, ou melhor, só faz voltar o absolutamente novo, uma vez que qualquer resquício de vivido

²⁶⁷ Ibidem.

condena o pensamento a reconhecer e a reproduzir. Assim, não sendo o pensamento nem pensamento do Semelhante nem pensamento do Uno, tampouco constitui um pensamento do Ser. Trata-se antes de um pensamento que afirma o devir, o múltiplo e o acaso. Daí a emergência de um conceito filosófico que, de acordo com Deleuze, *é o único capaz de destituir o verbo ser e o atributo* de seu lugar dominante e que ao mesmo tempo volatiliza o campo do pensamento, sendo ele mesmo igualmente volátil, incorpóreo, um *extra-ser*. Estamos nos referindo ao conceito, agora em sua acepção propriamente deleuziana, de *acontecimento*.

Segundo Deleuze, o acontecimento só tem sentido na linguagem, sendo ele o próprio sentido de tudo aquilo de que se diz. Ele é impassível, neutro, produtivo e genético. Trata-se de um devir, que se abre para um *além da forma*, que não é caos como o devir-louco ou profundidade indiferenciada dos corpos, mas um campo de variações intensivas na superfície das formas ou dos corpos ou do estado de coisas. Como vimos, os corpos e suas misturas constituem a causa do acontecimento e os outros efeitos-acontecimentos da superfície incorpórea constituem a sua quase-causa, uma vez que, não sendo corpos, esses efeitos não podem ser considerados causas.

O acontecimento se efetua de muitos modos simultaneamente e o faz em níveis diversos de efetuação no seu presente cronológico e variável. Por exemplo, uma batalha *sobrevoa* o seu campo, neutra e impassível em relação àqueles que vencem e aos que são vencidos, aos que se acovardam e aos que são corajosos, sempre ainda por vir e já passada, porém nunca presente. Ela só é captada por meio da vontade que inspira no anônimo, uma vontade que também é “indiferença” a qualquer efetuação que seja, em um soldado que fora *ferido mortalmente* e que agora não é mais bravo nem covarde e não pode mais ser vencedor nem vencido, “encontrando-se” lá onde nada acontece, onde se dá o Acontecimento.

“Ainda é preciso uma longa conquista ao soldado para chegar a este além da coragem e da covardia, a esta apreensão pura do acontecimento por uma “intuição volitiva”, isto é, pela vontade que faz para ele o acontecimento, distinta de todas as intuições empíricas que correspondem ainda a tipos de efetuação.”²⁶⁸

²⁶⁸ Ibid., p. 104.

Curiosamente, Deleuze designa essa superfície dos acontecimentos como um campo transcendental, concebendo o mesmo como impessoal e pré-individual, que, por um lado, não se assemelha aos campos empíricos correspondentes e, por outro, não se refere a uma profundidade indiferenciada. Portanto, Deleuze não determina o campo transcendental do mesmo modo que a filosofia transcendental, ou seja, como o campo de uma consciência, uma vez que, segundo ele, para se ter uma consciência é necessário uma síntese de unificação e não existe síntese de unificação de consciência sem a forma da pessoa e o ponto de vista da individualidade.²⁶⁹ Já as emissões de singularidades, pelo contrário, não são nem pessoais nem individuais.

As singularidades são os verdadeiros acontecimentos transcendentais: o que Ferlinguetti chama 'a quarta pessoa do singular'. Longe de serem individuais ou pessoais, as singularidades presidem à gênese dos indivíduos e das pessoas: elas se repartem em um 'potencial' que não comporta por si mesmo nem Ego (*Moi*) individual, nem Eu (*Je*) pessoal, mas que os produz atualizando-se, efetuando-se, as figuras desta atualização não se parecendo em nada ao potencial efetuado. É somente uma teoria dos pontos singulares que se acha apta a ultrapassar a síntese da pessoa e a análise do indivíduo tais como elas são (ou se fazem) na consciência.²⁷⁰

Segundo Deleuze, os acontecimentos são ideais. Há, assim, uma diferença entre o acontecimento, cuja natureza é ideal e a sua própria efetuação espaço-temporal em um estado de coisas. Tal é a distinção que Deleuze aponta entre o acontecimento e o acidente. Os acontecimentos consistem em singularidades ideais, cuja comunicação se dá em um só e mesmo Acontecimento. Nesse sentido, possuem uma verdade eterna. O tempo que lhe corresponde jamais é o presente que os efetua, fazendo-os existir, e sim o Aion ilimitado, o Infinitivo por meio do qual eles subsistem e insistem. Para Deleuze, os acontecimentos são as únicas idealidades. Portanto, reverter o platonismo é, antes de tudo, diz ele, substituir as essências pelos acontecimentos-singularidades. Assim, os acontecimentos não se referem às essências e tampouco aos acidentes.

²⁶⁹ A mesma dificuldade que Deleuze nota em Kant, ele encontra em Husserl: romper com a *forma* do senso comum. Embora a filosofia transcendental considere que para se estabelecer como filosofia deva desvencilhar-se, ao menos provisoriamente, dos conteúdos particulares e as modalidades da *doxa*, ela guarda o essencial desta última, ou seja, a *Forma*.

²⁷⁰ *Ibidem*.

Deleuze afirma que o modo do acontecimento é o problemático. Isto quer dizer que os acontecimentos remetem exclusivamente aos problemas, definindo as suas condições. O acontecimento por si mesmo é problemático e problematizante.²⁷¹ Um problema só é determinado pelos pontos singulares que exprimem suas condições. Assim, a solução de um problema depende das condições que determinam o problema enquanto problema. Como as singularidades constituem estas condições, elas também presidem a gênese das soluções. Mas vale lembrar que, do mesmo modo que o acontecimento ideal e a sua efetuação no estado de coisas diferem de natureza, o problema e a solução também diferem de natureza.

Mesmo ocultado pelas soluções, diz Deleuze, o problema permanece subsistindo na Ideia-Acontecimento, que remete o problema às suas condições, bem como constitui a gênese das soluções. Segundo Deleuze, sem a Ideia-Acontecimento as soluções não teriam sentido.

“O problemático é ao mesmo tempo uma categoria objetiva do conhecimento e um gênero de ser perfeitamente objetivo. “Problemático” qualifica precisamente as objetividades ideais. Kant foi, sem dúvida, o primeiro a fazer do problemático não uma incerteza passageira, mas o objeto próprio da Ideia e com isto também um horizonte indispensável a tudo o que acontece ou aparece.”²⁷²

Em uma palavra, só se pode falar em acontecimentos nos problemas cujas condições eles próprios determinam. Só se pode falar em acontecimentos enquanto singularidades que percorrem um campo problemático e na vizinhança das quais se engendram as soluções. O problema é, assim, determinado pelos pontos singulares correspondentes às séries. Os pontos singulares são pontos notáveis que, por isso, se distinguem dos pontos ordinários. Os pontos ordinários se distribuem em uma série que vai de um ponto singular a outro. As séries são compostas por multiplicidades de pontos singulares, bem como de pontos ordinários. Existe uma distancia entre as séries. Elas divergem, convergem e ressoam entre si somente devido a um elemento que as colocam em comunicação.

²⁷³ Na vizinhança dos pontos singulares, encontram-se zonas de indiscernibilidade

²⁷¹ Em seu livro dedicado a Foucault, Deleuze pergunta: “o que significa pensar?” (questão levantada por Heidegger), e ele responde: pensar é *problematizar*. Cf. Deleuze, G., *Foucault*, p. 124.

²⁷² *Ibid.*, p. 57.

²⁷³ Em *Diferença e repetição*, Deleuze nomeia esse elemento de *precursor sombrio*. Ele agrega as séries diferentes ou heterogêneas por meio da diferenciação que engendra, sendo ele próprio uma

que podem, enfim, penetrar outras zonas de indiscernibilidade de outros pontos singulares. Tal é o campo problemático no qual circulam ou se distribuem as singularidades que compõe a concepção de um novo campo transcendental.

Diferentemente do que a metafísica clássica e a filosofia transcendental nos impõem como alternativas para determinarmos o transcendental (ou bem o determinamos como um sem-fundo, como um não-ser informe, um abismo sem diferenças e sem propriedades, ou bem como um Ser soberanamente individuado, uma forma fortemente personalizada), para Deleuze, o campo transcendental consiste no mundo movente das singularidades anônimas e nômades, impessoais, pré-individuais, de natureza intensiva. Em outras palavras, não se trata, para ele, nem de singularidades aprisionadas em indivíduos e pessoas, nem do abismo indiferenciado do caos. Mais uma vez, José Gil nos auxilia na definição dessas singularidades como contrapartida deleuziana à imposição metafísica segundo a qual fora do Ser e da Forma só encontraremos o caos:

Contra uma tal imposição, o pensamento da diferença afirma as *singularidades pré-individuais*, pré-pessoais ou impessoais, uma intensidade microscópica, uma emoção, um afecto, uma aceleração inconsciente do pensamento, uma claridade num fantasma, um ângulo indefinível num sonho. Contra as unidades macroscópicas, a microscopia das pequenas percepções. Contra a consciência como «meio», o inconsciente como superfície...²⁷⁴

Segundo Deleuze, a primeira teoria racionalizada das singularidades impessoais e pré-individuais é apresentada por Gilbert Simondon em seu livro: *O indivíduo e sua gênese físico-biológica*. Mediante essas singularidades, Simondon analisa a gênese tanto do indivíduo vivo como do sujeito cognoscente. Nesse sentido, diz Deleuze, estamos diante de uma nova concepção do transcendental.

O propósito de Simondon é compreender a gênese dos indivíduos precisamente no coração da operação de individuação em que ela se desenvolve, instaurando uma ontogênese no lugar da ontologia tradicional. Para ele, a ontogênese alcança seu sentido último quando constitui o caráter do devir do ser e

diferença. Dito de outro modo, ele é o elemento que coloca em comunicação ou ressonância as séries divergentes e põe em relação cada unidade diferencial de uma série com a outra de outra série. Em *Lógica do sentido*, esse elemento móvel ou ponto aleatório recebe a denominação de *casa vazia*. Ele é o “lugar” de uma questão. Segundo Deleuze, se, por um lado a questão se desenvolve em problemas, por outro os problemas se envolvem em uma questão fundamental.

²⁷⁴ GIL, J., *O imperceptível devir da imanência: sobre a filosofia de Deleuze*, p. 119.

não o de gênese do indivíduo. Nas palavras de Simondon, a ontogênese se refere “ao devir do ser enquanto ser que se desdobra e se defasa individuando-se”.²⁷⁵

Nesse sentido, os estudos de Simondon remetem aos diferentes domínios de individuação, de modo especial, às distinções entre a individuação física e individuação do vivo. O regime de ressonância ou de comunicação interna sucede diversamente nessas duas individuações. Para o indivíduo físico, basta que este receba uma única vez a informação e uma primeira singularidade se repetirá continuamente. Para o vivo, são vários os recursos recebidos, sucessivamente, da informação, perfazendo múltiplas singularidades. Como acontece com os cristais, a individuação física ocorre e se perpetua no limite do corpo. Contudo o vivo se desenvolve tanto do interior como do exterior, ficando “todo o conteúdo de seu espaço interior, topologicamente, em contato com o conteúdo do espaço exterior”²⁷⁶ por meio da sua membrana (superfície topológica de contato). Segundo Deleuze, a membrana é importante, já que ela carrega a energia potencial e renova as polaridades do espaço interior e do espaço exterior.²⁷⁷

Inspirado na teoria das singularidades de Simondon, Deleuze lista cinco propriedades com as quais ele busca definir esse campo transcendental de singularidades-acontecimentos:

A primeira: as singularidades constituem séries heterogêneas que se organizam em um sistema que Simondon designa como metaestável, ou seja, nem estável nem instável, o qual possui uma energia potencial imanente que provém das tensões diferenciais entre as séries. Assim, “(a energia potencial é a energia do acontecimento puro, enquanto que as formas de atualização correspondem às efetuações do acontecimento).”²⁷⁸ A segunda: as singularidades contêm um princípio móvel e imanente de auto unificação, que resulta de um elemento que percorre e faz comunicar as séries, abarcando todos os pontos singulares das

²⁷⁵ SIMONDON, G., *L'individu et sa genèse physico-biologique*, p. 24. No original: “... au devenir de l'être en tant qu'être qui se dédouble et se déphase en s'individuant.”

²⁷⁶ SIMONDON apud DELEUZE, G. *Lógica do sentido*, p. 106.

²⁷⁷ Em Simondon, o espaço interior do vivo corresponde ao passado e o espaço exterior ao futuro.

²⁷⁸ Ibidem. Segundo Simondon, a energia potencial se refere à diferença de potencial. Constituído de quantidades elementares de energia potencial não individuada (e, portanto, intrinsecamente heterogênea), o pré-individual pode ser definido como um conjunto de singularidades intensivas.

mesmas em um mesmo ponto singular (aleatório) e todas as emissões de singularidades *em um só lance*. A terceira: as singularidades-acontecimentos ou potenciais circulam sobre a superfície; a energia, que é superficial, não está fixada na própria superfície, mas somente ligada a sua formação e *re*formação.

Quarta propriedade: a superfície é o “lugar” do *sentido*. Os signos só adquirem sentido se entram na organização de superfície em que se dá a comunicação entre duas séries. Os acontecimentos-singularidades compõem esse mundo do sentido, que é essencialmente neutro. Ou seja, o sentido sobrevoa as dimensões a partir das quais se ordenará, encarnando-se em uma proposição seja de significação, manifestação ou designação. Do mesmo modo, ele sobrevoa as atualizações de sua energia potencial ou efetuação de seus acontecimentos. Quinta propriedade: o mundo do sentido tem por estatuto o *problemático*²⁷⁹, ou seja, as singularidades se distribuem em um campo problemático no qual aparecem como *acontecimentos topológicos*, aos quais não se atribui nenhuma direção e determinação. Nessa topologia de superfície, sabemos da existência e da distribuição das singularidades antes mesmo de conhecermos a sua natureza. Segundo Deleuze, surgem assim as condições da verdadeira gênese do sentido.

Decerto que o sentido, como vimos, foi primeiramente concebido como neutro e impassível, por uma lógica das proposições diferente da aristotélica. Posteriormente, a filosofia transcendental rompe com a metafísica ao engendrará-lo como produtivo e genético, uma vez que o sentido sob esses aspectos assume o lugar das “velhas Essências metafísicas”. Deleuze postula, então, o campo do pensamento como o de uma superfície de acontecimentos, o que significa considerar que o pensamento se diz do devir, ou seja, ele pensa o devir sendo ele mesmo o próprio devir das intensidades. Mas Deleuze não é o primeiro a tratar o campo do pensamento como produção de sentido (acontecimento). A filosofia transcendental (aqui a referência é a Husserl) já o tinha feito. Contudo, Husserl remete a gênese ao sujeito transcendental, o qual conserva a forma da pessoa, da

²⁷⁹ Na perspectiva de Simondon, a categoria do *problemático* apresenta um sentido objetivo: o problemático não corresponde mais a um estado provisório do conhecimento, isto é, a um conceito subjetivo indeterminado, e sim a um momento do ser, o primeiro momento. Este é concebido como pré-individual. A individuação, portanto, para Simondon, remete à organização de uma solução ou de uma resolução para um sistema que é objetivamente problemático.

consciência pessoal, e da identidade subjetiva, o que significa que ele somente decalca o transcendental dos caracteres do empírico.

Para Deleuze, saber de que modo o campo transcendental deve ser determinado não consiste, portanto, em uma tarefa fácil. Conferir a ele, como preconiza Kant, a forma do Eu (*Je*) pessoal, mesmo que a essa unidade sintética de apercepção concedamos uma universalidade, parece a Deleuze impossível. Do mesmo modo, não é possível conceder-lhe a forma da consciência, mesmo que esta seja definida, como em Husserl, como impessoal por intencionalidades e retenções puras que supõem ainda núcleos de individuação. O equívoco, assim, de definir o transcendental como consciência, consiste justamente em concebê-lo à imagem e semelhança daquilo que lhe cabe fundar.

É verdade que esta exigência de definir o transcendental como consciência originária é justificada, afirma-se, uma vez que as condições dos objetos reais do conhecimento devem ser *as mesmas que* as condições do conhecimento; sem esta cláusula a filosofia transcendental perderia todo sentido, devendo instaurar para os objetos condições autônomas que ressuscitariam as Essências e o Ser divino da antiga metafísica.²⁸⁰

Contudo, Deleuze insiste, essa exigência não é legítima. Tanto a metafísica como a filosofia transcendental nos impõem a escolha entre um fundo indiferenciado, um não-ser informe, um abismo sem diferenças e sem propriedades (caos) ou um Ser superior e individuado, uma forma plenamente personalizada. *Fora deste Ser ou desta Forma, não tereis senão caos...* Desse modo, a metafísica e a filosofia transcendental concordam ao não conceberem *singularidades determináveis a não ser já aprisionadas em um Ego individual (Moi) supremo ou um Eu pessoal (Je) superior.*

Parece então absolutamente natural à metafísica determinar este Ego supremo como aquele que caracteriza um Ser infinita e completamente determinado por seu conceito e por isso mesmo possuindo toda a realidade originária. Este Ser, com efeito, é necessariamente individuado, uma vez que ele rejeita no não-ser ou no abismo do sem-fundo todo predicado ou toda propriedade que não exprimiria absolutamente nada de real e delega às suas criaturas, isto é, às individualidades finitas, o cuidado de receber os predicados derivados que não exprimem senão realidades limitadas. No outro polo, a filosofia transcendental escolhe a forma sintética finita da Pessoa, de preferência ao ser analítico infinito do indivíduo; e lhe parece natural determinar este Eu superior do lado do

²⁸⁰ Ibid., p. 108.

homem e operar a grande permutação Homem-Deus com que a filosofia se contentou durante tanto tempo.²⁸¹

Nessas filosofias, o sentido se apresenta como originário e, ao mesmo tempo, como os primeiros predicados. Estes últimos podem ser tomados tanto na determinação infinita da individualidade do Ser supremo como na constituição formal finita do sujeito superior. Humanos ou divinos, na verdade, são os mesmos predicados, uma vez que pertencem analiticamente ao ser divino, bem como são sinteticamente ligados à forma humana. Considerado desse modo, como originário e predicável, não importa se o sentido diz respeito a um sentido divino que o homem esqueceu ou a um sentido do homem alienado de Deus, já que ele permanece aprisionado tanto na forma do Ser supremo como na forma sintética finita da Pessoa.

A história da filosofia seguiu predominantemente a concepção platônica segundo a qual o *devoir* seria esse fundo informe ou o abismo indiferenciado. De acordo com Deleuze, momentos extraordinários foram aqueles em que os filósofos fizeram falar o Sem-fundo e encontraram a linguagem de sua informidade, de sua cegueira. Nietzsche, em um primeiro momento, como discípulo de Schopenhauer, foi um deles. No *Nascimento da Tragédia*, diz Deleuze, ao fazer Dionísio falar do sem fundo, Nietzsche opõe-se à individuação divina de Apolo, bem como à pessoa humana de Sócrates.

“Eis o problema fundamental de ‘Quem fala em filosofia?’ ou qual é o ‘sujeito’ do discurso filosófico? Mas, mesmo fazendo falar o fundo informe ou o abismo indiferenciado, com toda sua voz de embriaguez e cólera, não saímos da alternativa imposta pela filosofia transcendental tanto quanto pela metafísica: fora da pessoa e do indivíduo, não *distinguireis* nada...”²⁸²

Assim, Nietzsche toma outra direção. Por ocasião de seu afastamento tanto de Schopenhauer como de Wagner, ele descobre um mundo de singularidades impessoais e pré-individuais, mundo que ele designa como dionisíaco ou da vontade de potência, de energia livre e não ligada. Singularidades nômades não mais submetidas à individualidade fixa do Ser infinito ou à imutabilidade de Deus, nem aos limites sedentários do sujeito finito ou limites do conhecimento. Algo que não é um abismo indiferenciado, que tampouco é individual e pessoal,

²⁸¹ Ibid., p. 109.

²⁸² Ibid., p. 110.

mas singular, que salta de uma singularidade para a outra, sempre emitindo um lance de dados, sempre fragmentado e refeito em cada jogada.

Na máquina dionisíaca de produção de sentido, o não-senso e o sentido não consistem mais em uma oposição simples, mas são *co-presentes* em um novo discurso. Esse novo discurso não é o da forma, muito menos o do informe. Ele é o discurso do informal puro. Nietzsche afirma ter realizado a profecia segundo a qual ele se tornaria um “monstro e um caos”. Em tal discurso não existe sujeito (nem homem nem Deus; tampouco o homem no lugar de Deus).

É esta singularidade livre, anônima e nômade que percorre tanto os homens, as plantas e os animais independentemente das matérias de sua individuação e das formas de sua personalidade: super-homem não quer dizer outra coisa, o tipo superior de *tudo aquilo que é*. Estranho discurso que devia renovar a filosofia e que trata o sentido, enfim, não como predicado, como propriedade, mas como acontecimento.²⁸³

Ao afirmar que Nietzsche descobre as singularidades-acontecimentos nômades e impessoais (daí justamente o novo discurso ser, para ele, sem sujeito, tal como os aforismos que escreve), Deleuze mostra como esse filósofo retira o devir do fundo indiferenciado ao qual Platão o condena, e mais uma vez ele coloca Nietzsche ao lado do acontecimento. Vimos Deleuze realizar tal aproximação, em *Diferença e repetição*, ao agenciar Nietzsche e Hölderlin, concebendo a terceira série temporal, a do futuro, como eterno retorno do novo e fazendo-a nascer da cesura que é simbolizada pelo acontecimento ou a morte impessoal. A morte é, então, aquilo que permite a abertura do tempo ao futuro. Mas Deleuze opera outro agenciamento ainda, a saber, entre a transmutação como *contra-efetuação* do acontecimento e a moral estoica.

“Hesitamos, por vezes, em chamar de estoica uma maneira concreta ou poética de viver, como se o nome de uma doutrina fosse muito livresco, muito abstrato para designar a mais pessoal relação com uma ferida. Mas de onde vêm as doutrinas senão de feridas e de aforismos vitais que são anedotas especulativas com sua carga de provocação exemplar?”²⁸⁴

Aprender o acontecimento em sua verdade eterna, eis o que Joë Bousquet faz ao encarnar a sua ferida. Bousquet era atleta até a Primeira Grande Guerra quando foi gravemente ferido, na batalha de Vailly, por uma bala que lhe

²⁸³ Ibidem.

²⁸⁴ Ibid., p. 151.

atravessou a coluna vertebral, ocasionando a sua tetraplegia. É então que vemos emergir o poeta Joë Bousquet que Deleuze diz ser preciso chamar de estoico. Dissemos que o acontecimento possui uma dupla-causalidade: como efeito das ações e paixões dos corpos, bem como de suas misturas, e também como efeito de outros acontecimentos, suas quase-causas. Por um lado temos o acidente (o encontro da bala com a coluna vertebral) e de outro a efetuação do acontecimento (a ferida). Bousquet diz: “minha ferida existia antes de mim, nasci para encarná-la”. Tal apreensão do acontecimento somente pode se dar pela vontade. Mas de que vontade se trata? Daquela que impele o acontecimento a se tornar a quase-causa do que se produz em nós, ou seja, da vontade que faz produzir as superfícies em que o acontecimento ecoa e se redescobre incorporal, manifestando em nós o seu esplendor neutro, impessoal e pré-individual. Nem geral nem particular; nem coletivo nem privado.

Para Deleuze, ou a moral não tem sentido ou ela somente tem a dizer isto: *não sermos indignos daquilo que nos acontece*. O oposto disso consiste em apreender aquilo que acontece como injusto e não merecido, como se a culpa fosse nossa ou de outrem. É assim que nossas feridas se tornam abomináveis: quando o ressentimento se insurge contra o acontecimento. Ou ainda, podemos agora também dizer, quando o ressentimento se insurge contra o devir, contra a vida. Não há outra vontade má, afirma Deleuze. Para ele, o que de fato é imoral diz respeito ao uso de noções morais como justo, injusto, mérito, faltas. Deleuze, então, pergunta *o que quer dizer querer o acontecimento?* Decerto que não é a resignação, uma das muitas formas do ressentimento. Na resignação não há amor pelo fato, apenas aceitação do fato, não sendo esta necessariamente feliz (*devo carregar a minha cruz até o fim*). Portanto, não se trata somente de aceitar a guerra, a ferida ou a morte quando chegam, mas de querer-lhes.

“Se querer o acontecimento significa primeiro captar-lhe a verdade eterna, que é como o fogo no qual se alimenta, este querer atinge o ponto em que a guerra é travada contra a guerra, o ferimento, traçado vivo como a cicatriz de todas as feridas, a morte que retorna querida contra todas as mortes. Intuição volitiva ou transmutação.”²⁸⁵

Bousquet diz que substituirá o gosto da morte por um desejo de morrer. Da falência da vontade à sua apoteose. Segundo Deleuze, desse gosto a esse desejo, o

²⁸⁵ Ibid., p. 152.

que muda é a vontade: o corpo substitui sua vontade orgânica por uma vontade espiritual. Ele agora quer não exatamente o que acontece, mas alguma coisa *no* que acontece, alguma coisa que vem conforme o que acontece. Tal é o Acontecimento. O *Amor fati* nada mais é do que esse desejo ou essa vontade espiritual; a batalha dos homens livres (não dos escravos). Ainda que se dê em todo acontecimento a minha tristeza, há igualmente um esplendor e um brilho que faz a tristeza secar e o acontecimento, uma vez desejado, se efetuar em sua ponta mais estreita (no presente). Portanto, só nos resta: *tornarmo-nos dignos daquilo que nos ocorre*. Consequentemente, quereremos e captarmos o acontecimento, tornarmo-nos filhos de nossos acontecimentos (e não de nossas obras) e então nascermos novamente, rompendo enfim com o nosso nascimento de carne.

“O brilho, o esplendor do acontecimento, é o sentido. O acontecimento não é o que acontece (acidente), ele é o que deve ser compreendido, o que deve ser querido, o que deve ser representado no que acontece. Bousquet diz ainda: ‘Torna-te o homem de tuas infelicidades, aprende a encarnar tua perfeição e teu brilho’.”²⁸⁶

Vimos que, enquanto para os homens, o passado e o futuro são dimensões relativas a um presente vivido, para Cronos eles pertencem a seu presente eterno. Mas, para Deleuze, há ainda um “presente” que é mais estreito, mais instantâneo, mais pontual. É o ponto que toca uma linha reta, dividindo-a incessantemente e dividindo a si mesmo em passado-futuro. Estamos agora nos referindo a Aion, ou seja, ao invés do mais profundo, do mais pleno presente, do presente que envolve o futuro e o passado (Cronos), um passado-futuro ilimitado *complicado* em um presente vazio, sem espessura.

Todo acontecimento possui um presente da efetuação no qual ele se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa. É o momento em que dizemos: eis aí, o momento chegou. O futuro e o passado do acontecimento somente são considerados em referência a este presente definitivo, sob o ponto de vista daquele que o encarna. Mas há também o futuro e o passado do acontecimento apreendido em si mesmo. Enquanto devir, ele esquiva todo presente, uma vez que ele é livre das determinações de um estado de coisas, sendo impessoal e pré-individual, neutro, nem geral nem particular, *eventum tantum...* Na verdade, segundo Deleuze, não há outro presente senão o do instante móvel

²⁸⁶ Ibidem.

que o representa, sempre desdobrado em passado-futuro, constituindo a contra-efetuação.

Em um caso, é minha vida que parece muito fraca, que escapa em um ponto tornado presente em uma relação assinalável comigo. No outro caso, eu é que sou muito fraco para a vida, é a vida muito grande para mim, jogando por toda parte suas singularidades, sem relação comigo, e sem um momento determinável como presente, salvo com o instante impessoal que se desdobra em ainda-futuro e já-passado.²⁸⁷

Segundo Deleuze, foi Maurice Blanchot quem melhor mostrou que esta ambiguidade é a da ferida e da morte ou do ferimento mortal: a morte está em uma relação extrema ou definitiva comigo e com meu corpo. Ela se funda em nós e, ao mesmo tempo, não tem relação conosco, uma vez que é o incorporal e o infinitivo, o impessoal, enfim, o que somente é fundado em si mesmo. Assim, por um lado temos a porção do acontecimento que se efetua e, por outro, *a parte do acontecimento que seu cumprimento não pode realizar*. Portanto, são dois processos, a saber, a efetuação e a contra-efetuação. Por isso, a morte e sua ferida não consistem mais em um acontecimento dentre outros. Na verdade, cada acontecimento se apresenta como a morte, isto é, duplo e impessoal. “Ela é o abismo do presente, o tempo sem presente com o qual eu não tenho relação, aquilo em direção ao qual não posso me lançar, pois nela *eu* não morro, sou destituído do poder de morrer, nela a *gente* morre, não se cessa e não se acaba mais de morrer”.²⁸⁸

Deleuze adverte que essa impessoalidade expressa pelo *on* (“*a gente*” em português) de modo algum tem a ver com a banalidade cotidiana. Refere-se tão somente ao *on* das singularidades impessoais e pré-individuais, ao *on* do acontecimento puro no qual *morre é como chove*.²⁸⁹ O esplendor do *on* é

²⁸⁷ Ibid., p. 154.

²⁸⁸ Ibidem. Deleuze *apud* Maurice Blanchot *L’Espace littéraire*, Gallimard, 1955.

²⁸⁹ William James teve uma inspiração semelhante. Segundo David Lapoujade, James parte da ideia de uma corrente de pensamento [stream of thought] (e não de uma “corrente de consciência” [stream of consciousness] como se dizia), de um dado mais radical do qual a corrente de consciência é derivada. Portanto, ele não parte do *Ego* (como a filosofia transcendental) e sim de um acontecimento neutro e indefinido. Nas palavras de William James: “«Se nós pudéssemos dizer “pensa”, como dizemos “chove” ou “venta”, esta seria a maneira mais simples de enunciar o fato, com o mínimo de pressupostos... Como é impossível, nós devemos dizer simplesmente que *um pensamento se produz*».”²⁸⁹ LAPOUJADE, D., *William James Empirisme et Pragmatisme*, p. 29. Trecho extraído de *Principles*, IX (referência de Lapoujade).

justamente o do acontecimento ou da quarta pessoa. Como na Combray de Proust, ele não tem qualquer resquício que seja de vivido: Combray surge, não como foi vivida, ou seja, em contiguidade com a sensação passada, mas com um esplendor, com uma “*verdade*” que jamais teve equivalente no real.²⁹⁰ Desse modo, como o acontecimento somente se refere a ele mesmo, não há uns acontecimentos privados e outros coletivos, bem como não há individual e universal, particularidades e generalidades. Para Deleuze, tudo é singular, por isso coletivo e privado ao mesmo tempo, particular e geral, porém jamais individual e universal.

Qual guerra não é assunto privado, inversamente qual ferimento não é de guerra e oriundo da sociedade inteira? Que acontecimento privado não tem todas as suas coordenadas, isto é, todas as suas singularidades impessoais sociais? No entanto, há bastante ignomínia em dizer que a guerra concerne a todo mundo; não é verdade, ela não concerne àqueles que dela se servem ou que a servem, criaturas do ressentimento. E há tanta ignomínia em dizer que cada uma tem sua guerra, sua ferida particulares; tampouco é verdade acerca daqueles que coçam a chaga, também criaturas de amargor e de ressentimento.²⁹¹

Somente o homem livre, diz Deleuze, é capaz de captar o próprio acontecimento e não permitir que ele se efetue sem antes operar-lhe a contra-efetuação. Portanto, somente este é capaz de compreender todos os acontecimentos mortais em um só Acontecimento, que por sua vez não deixa mais lugar ao acidente, denunciando e enfraquecendo a potência tanto do ressentimento no indivíduo como da opressão na sociedade. Segundo Deleuze, o tirano aumenta o número de aliados (escravos e servos) disseminando ressentimento. Por intermédio deste, participamos e nos beneficiamos de uma ordem opressora. Apenas o revolucionário se liberta do ressentimento. Um só e mesmo Acontecimento, tal é a mistura de todos os acontecimentos ou *eventum tantum*. Mas essa mistura também extrai e purifica, sendo no Instante sem mistura que tudo é medido. Todas as violências e opressões estão reunidas neste único Acontecimento. Portanto, denunciar uma equivale a denunciar todas. É então, nesse ponto móvel, preciso e instantâneo no qual todos os acontecimentos estão reunidos em um só, que se opera a *transmutação* ou, como Deleuze a está denominando, a contra-efetuação. Recorrendo novamente a Blanchot, Deleuze diz que é nesse ponto que a morte enfrenta a morte, que esta é substituída pelo

²⁹⁰ Id., *Proust e os signos*, p. 53.

²⁹¹ Id., *Lógica do sentido*, p. 155.

morrer, que a impessoalidade do morrer não distingue só o momento em que me perco fora de mim, mas a emergência da vida mais singular que me substitui.

A morte impessoal (não empírica) não possui relação com o Eu, uma vez que não se trata nem do presente nem do passado, mas tão somente do porvir (terceira síntese do tempo). Ela cria o sentido como Acontecimento de todos os acontecimentos. *Morre-se* como acontecimento não é negação da vida, mas da efetuação completa do acontecimento no estado de coisas. É a *contra-efetuação*. Enquanto tal, todo acontecimento consiste na *morte*, que suscita a abertura do tempo para o futuro, para o vazio desértico e problemático que permite a gênese do pensamento. Em outras palavras, no Acontecimento, todas as séries de singularidades que compõem os acontecimentos, em ressonância, isto é, em comunicação entre si, ainda que suas séries sejam divergentes, *passam* por essa morte impessoal, fazendo surgir o absolutamente novo.

6

Conclusão

Para a elaboração deste trabalho, procedemos a um recorte nas análises de Deleuze a respeito do tempo. Tal recorte incidiu, preferencialmente, sobre a constituição do tempo a partir de sínteses passivas, sub-representativas, apresentadas por ele em *Diferença e repetição*. A escolha de nosso objeto de estudo decorreu da hipótese de que, é ao introduzir o tempo no pensamento que Deleuze pode afirmar o pensamento como criação. Esta inserção temporal precipita a dissolução das formas ou das representações e liberta as forças ou multiplicidades intensivas, e portanto diferenciais, que preenchem o campo do pensamento.

Em outras palavras, pretendemos apresentar o tempo como aquilo que permite a Deleuze conceber o campo do pensamento como um campo transcendental, porém, assubjetivo, impessoal, inconsciente. Trata-se do campo do pré-individual ou das diferenças potenciais ou, ainda, das singularidades anônimas e nômades, proposto por ele mais particularmente em *Lógica do sentido*. Segundo Deleuze, tais singularidades impessoais e pré-individuais que percorrem este campo transcendental consistem nas condições de uma *verdadeira gênese*, que é a própria gênese do pensamento no ato de pensar. Portanto, para Deleuze, como dissemos na introdução deste trabalho, o ato de pensar não é um *refletir sobre* o que quer que seja. Não é a reflexão de um Indivíduo ou Pessoa nem de uma Consciência, mas, sim, um ato de criação no seio de um campo impessoal.

Segundo Deleuze, a filosofia fracassa ao buscar pressupostos, uma vez que começar a pensar não depende da própria filosofia. Para ele, pensar depende de um encontro fortuito do pensamento com aquilo que lhe é absolutamente exterior. O pensamento nasce, então, do acaso. Além disso, ao se exercer, o pensamento não enuncia verdades, e por isso, diz Deleuze, não há garantia de haver uma afinidade natural entre o pensamento e a verdade. Ele opera tão-somente com problemas que, na origem, não se encontram já prontos. Vimos, em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze afirmar que uma coisa (fenômeno de ordem física, biológica ou humana) não possui sentido em si. Seu sentido advém da força que dela se apodera. Desse modo, para Deleuze, uma coisa não possui interioridade ou

essência; ela apenas se refere à força que ela própria exprime. Ou seja, a coisa remete a algo que difere dela. É apenas na relação da coisa com a força que o sentido se dá. Quando a coisa-fenômeno não é tomada pelo pensamento como força ou intensidade, mas como essência e significação, ela permanece separada de sua gênese e das condições que permitem a sua aparição.

A aposta deleuziana em um pensamento sem imagem é a de que, livre de todo pressuposto, o pensamento possa produzir o absolutamente novo, ou seja, que ele possa criar. Ora, se o pensamento deve operar sem pressupostos, como, então, purificar o seu campo de todo e qualquer vivido? Acreditamos que, ao adentrar o problema do tempo, Deleuze esteja procurando em cada um dos modos temporais aquele que em definitivo lhe proporcione esta purificação.

Vimos que, em *Diferença e repetição*, Deleuze dispõe o tempo em três sínteses passivas: presente vivo, passado puro e futuro. O presente vivo corresponde à fundação do tempo. Ele se funda na contração de instantes ou de excitações que constitui o presente que dura ou a duração. Este presente, Deleuze também o designa como Hábito. Ele é finito, ou seja, limitado pelas contrações. No nível orgânico, cada órgão possui seu presente ou sua duração própria. Assim, em um mesmo organismo coexistem diversos presentes, durações. A repetição contraente dos instantes (hábito) gera uma expectativa: “nossa espera que *isto* continue”. O presente está sempre se produzindo novamente; tendendo a se perpetuar. Portanto, é o mesmo ciclo que retorna: novas contrações, um presente que dura. Segundo Deleuze, nós somos contemplos, portanto, hábitos. Mesmo o *Eu*, para ele, é um hábito que se constitui a partir da contração de elementos sensoriais que formam o meio (ou os meios) onde este vive e age.

Entretanto, vimos, o presente vivo não dá conta de toda a nossa experiência. São vários os meios (social, cultural, linguístico etc.) pelos quais compomos a nossa existência. Isto dispõe os problemas de certo modo e impele o pensamento a conceber relações de tempo não mais sucessivas e, sim, laterais e entre dimensões temporais diferentes. Além disso, entre um meio e outro, entre uma duração e outra, por exemplo, comer, parar de comer, alegrar-se, odiar, as passagens não se dão de modo estanque. Uma ação já passada e outra por vir acontecem ao mesmo tempo. São devires ou acontecimentos que consistem em

encontros, sendo estes, em si mesmos, também cortes ou rupturas. Portanto, não estamos mais nos referindo à duração do presente, mas à passagem dos presentes.

Contudo, faz-se necessário explicar como o presente passa, uma vez que, tendendo a permanecer, o presente não pode, por si mesmo, apresentar essa explicação. Eis que Deleuze, então, chega à segunda síntese do tempo, um modo temporal mais volumoso e profundo, de relações temporais não cronológicas, que permite ao presente passar. Esse modo temporal, vimos com Bergson, é o passado puro.

A ideia do tempo correspondendo à sucessão dos instantes, se ultrapassa em direção à concepção de um tempo multidimensional, multilinear, em que as várias dimensões passadas, que se contraem e se distendem, coexistem com o presente que passa. O passado não é o presente que ele foi nem o presente em relação ao qual ele agora é passado. O presente é a ponta mais contraída do passado. Presente e passado se constituem concomitantemente. O passado puro não age, não passa, não existe. Ele simplesmente insiste. Embora não exista, o passado é tão real quanto o presente. Ele é virtual e se diferencia em si mesmo, uma vez que consiste em multiplicidades qualitativas ou intensivas. O passado se atualiza em linhas divergentes, em diferenciações. Ao se atualizar, ele se diferencia de si mesmo. Tal processo de diferenciação do virtual para o atual envolve uma mudança de natureza que corresponde a uma primeira ideia de criação a partir do tempo.

Mas lembremos que Deleuze busca o pensamento puro. Em que pesem as contemplações contraentes que produzem uma diferença, o hábito, e a diferenciação que se dá no processo de atualização do virtual, tanto Hábito (presente) como Memória (passado), em suas repetições, ainda fazem retornar o Mesmo e o Semelhante, não produzindo o absolutamente novo, a Diferença em si mesma. Deleuze parte, então, para uma terceira síntese temporal: a do futuro. Esta é, segundo ele, a repetição régia, na qual o produto não está condicionado ao seu autor. Ou seja, nesta síntese, a obra (o novo) exclui o eu, volta-se contra ele, ela fragmenta-o em vários pedaços; o faz nascer para o múltiplo. Desse modo, o eu iguala-se ao desigual no acontecimento, no encontro do pensamento com aquilo que dele difere.

Dito de outro modo, na medida em que o presente do agente (eu) é excluído pela obra, o passado (memória) também é rejeitado. Isto se dá, porque, como o presente é a ponta mais contraída do passado, e como, por conseguinte, o passado se repete todas as vezes no presente, se o presente é rejeitado, o passado também deve sê-lo. Em uma palavra, a obra se emancipa de seu autor (o agente de metamorfose no presente), bem como de sua condição ou de seu fundamento (o passado ou a memória).

O desigual, portanto, consiste no absolutamente novo, na diferença pura com a qual o eu se iguala, por ocasião do acontecimento, nele, se desfazendo, diferindo de si. Assim, não se trata da reprodução do mesmo e, sim, da repetição do diferente. Este *Outro*, o diferente que se repete, remete à dimensão do futuro. Nesta repetição do futuro, aparece o círculo do *Outro*. Como o que se repete é sempre o *Outro*, este círculo é descentrado, uma vez que o *Outro* não pode ser centro, pois, do contrário, tornar-se-ia o círculo do Mesmo. Nesta terceira repetição, a do futuro, a repetição *se iguala à diferença* e o ser se iguala ao devir. O ser se diz do devir; *retornar* é o ser do que devém.

Assim, Deleuze também designa esta terceira síntese do tempo como o eterno retorno. Vimos que é a força centrífuga do eterno retorno que expulsa a condição e o agente e faz retornar o futuro. Nesse sentido, o eterno retorno é seletivo, conservando somente o novo. Daí Deleuze afirmar que “o eterno retorno só afeta o novo”.²⁹² Portanto, ele não afeta o conjunto do tempo, uma vez que não é tudo que volta. Não retornam a condição, o agente, o hábito, a memória.

Resumindo, é no devir que se encontra o absolutamente novo. E o que é próprio do novo, já o dissemos, consiste na diferença. A diferença se refere, por sua vez, às forças que não são as da reconhecimento e que, por lhe serem estranhas, instigam o pensamento e o fazem operar. É devido à diferença que Deleuze elege o futuro como a repetição régia, uma vez que ele abre o pensamento para aquilo que difere totalmente dele. Somente a repetição do futuro pode trazer a diferença em si mesma. Esta última desfaz o círculo do Mesmo e, no extremo da linha reta, ela *refaz* um círculo, não do Mesmo e, sim, do Outro. Por isso, a obra (a diferença) ultrapassa o presente (fundação do tempo) e o passado (fundamento do

²⁹² DELEUZE, G., *Diferença e repetição*, p. 138.

tempo), que são suas condições, em direção a um a-fundamento universal *que gira em si mesmo e só faz retornar o porvir*. Tal a-fundamento é o devir que, para Deleuze, diferentemente de Platão, não é um abismo indiferenciado. Do mesmo modo, para Deleuze, o devir não consiste em um retorno ao Nada, como o é para a filosofia transcendental.

O futuro enquanto modo temporal incondicionado remete, portanto, à gênese do ato de pensar como produção do absolutamente novo, como criação, uma vez que ele faz retornar a diferença pura. Contudo, é preciso salientar que as duas primeiras sínteses só são abandonadas por ocasião do ato de pensar quando este se despoja de tudo ao alcançar a sua potência máxima, ganhando, enfim, absoluta autonomia. Assim, num só golpe, Deleuze pode afirmar o pensamento como criação e livrar o devir do estigma de um abismo indiferenciado ou *devir-louco* platônico. Dada a condição do tempo, Deleuze pode, enfim, “determinar um campo transcendental impessoal e pré-individual, que não se parece com os campos empíricos correspondentes e que não se confunde, entretanto, com uma profundidade indiferenciada”.²⁹³

Neste campo transcendental concebido por Deleuze, o devir (ou os devires) corresponde às singularidades impessoais e pré-individuais que são energias potenciais ou diferenciais. As singularidades se dispõem em séries (de pontos ordinários e singulares) que compõem o Acontecimento. Livres, elas circulam de modo nômade pelo campo. Elas, portanto, não se encontram na profundidade dos corpos, mas na superfície (ou virtualidade) que caracteriza o pensamento.

Vimos que Deleuze importa da teoria estoica dos incorporais esta ideia de superfície e, junto com ela, um modo temporal que corresponde aos devires. Trata-se de uma linha reta infinita (passado-futuro), cujo presente sem espessura é o Instante. O Instante se refere à duração de um Acontecimento. Este modo temporal se opõe àquele que corresponde à duração da ação dos corpos, Cronos. No âmbito da sua lógica ou da linguagem, o efeito ou o expresso das proposições é o Sentido (*Lektón*). Segundo Deleuze, enquanto efeito da mistura dos corpos e expresso das proposições, o Acontecimento-sentido é neutro, impassível, genético

²⁹³ Id., *Lógica do sentido*, p. 105.

e produtivo. Ele não age nem reage. Ele se exprime pelo verbo no infinitivo; as relações entre os seus termos lhes são exteriores. Por exemplo, entre os termos boca e cigarro, um efeito: fumar.

Na ausência do verbo Ser, o sentido não comporta juízos de referência ou de atribuição. Desse modo, ele não se refere ao elemento da estrutura formal do Sujeito universal e de seu correlato, o Objeto qualquer, a representação, nem ao conteúdo noemático (o sentido como essência) da Consciência transcendental (doadora de sentido), que mesmo impessoal, ainda conserva a forma do Eu. Desse modo, o sentido não é uma designação ou uma significação, ou seja, não representa o que quer que seja; ele somente é um expresso (um efeito) das proposições.

A lógica do Sentido-acontecimento é a do paradoxo, e portanto, são rejeitados o bom senso e o senso comum que são os dois aspectos da *doxa* e que pertencem ao modelo da reconhecimento. No paradoxo, nada é bem dividido ou segue em uma única direção (em um único sentido) como no bom senso. Também não converge, como o senso comum, uma diversidade à forma do Mesmo (seja este o sujeito ou o objeto) com o intuito de identificar, de reconhecer. Nele, o pensamento vai em duas ou mais direções simultaneamente e nada é reconhecível.

Somente esta lógica pode dar conta do campo transcendental deleuziano, no qual uma multiplicidade de sentidos, acontecimentos, coexistem, mas enquanto puras diferenças intensivas ou singularidades que, ao se comunicarem, compõem o Acontecimento ou *Eventum Tantum* (“simples acontecimento”).²⁹⁴ Portanto, esta lógica também é a do devir. Vimos que no devir há uma esquiva do presente, ou seja, há uma recusa à corporificação, à cronologia, à rigidez das formas já constituídas do Ser (essências, sujeitos etc.). Como devir, o Acontecimento, igualmente, se esquiva à efetuação total em um estado de coisas. Aquilo que excede do Acontecimento não se efetua. E isto que excede e não se atualiza, é o que devemos *querer* ou *afirmar* no Acontecimento, ou seja, a diferença que retorna com a repetição do futuro.

²⁹⁴ ALLIEZ, É., org. Gilles Deleuze: uma vida filosófica. René Scherér, *Homo Tantum O impessoal: uma política*, p. 25.

Assim, o Acontecimento em sua concepção intensiva, necessita de uma concepção de tempo igualmente intensiva. Contudo, é preciso ainda que Cronos queira morrer (não mais querer se perpetuar) para que a virtualidade e a impessoalidade do pensamento estejam preservadas, ou seja, para que as condições da verdadeira gênese estejam salvaguardadas do endurecimento das formas.

7

Referências bibliográficas

ABREU, O. **O combate ao julgamento no empirismo transcendental de Deleuze**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Filosofia/UFRJ, 2003.

AGOSTINHO, S. **Confissões**. Tradução J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. 26. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012. Título original: Confessiones. (Coleção Pensamento Humano)

ALLIEZ, É. (org.) **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2000. 560p. (Coleção TRANS)

_____. **Deleuze filosofia virtual**. Tradução Heloisa B. S. Rocha. Revisão técnica Luiz Orlandi. 1 ed. São Paulo: Ed. 34, 1996. Título original: Deleuze philosophie virtuelle.

ANTONIOLI, M. **Deleuze et l'histoire de la philosophie: ou de la philosophie comme science-fiction**. Paris: Éditions Kimé, 1999.

BEAUFRET, J. **Hölderlin e Sófocles**. Tradução e notas à edição brasileira Anna Luiza Andrade Coli, Maíra Nassif Passos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. Título original: Hölderlin et Sophocle. (Estéticas)

BERGSON, H. **A energia espiritual**. Tradução Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. Título original: L'Énergie Spirituelle. (Biblioteca do Pensamento Moderno)

_____. **L'Énergie Spirituelle**. 8. ed. Paris: PUF, 2008. (Quadrige)

_____. **Memória e Vida: textos escolhidos por Gilles Deleuze**. Tradução Claudia Berliner. Revisão técnica e da tradução Bento Prado Neto. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Título original: Mémoire et vie. (Tópicos)

_____. **O pensamento e o movente:** ensaios e conferências. Tradução Bento Prado Neto. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Título original: *La pensée et le mouvant*. (Tópicos)

_____. **Matéria e Memória:** ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução Paulo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1990. Título original: *Matière et mémoire*. (Tópicos)

_____. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência.** Lisboa: Edições 70, [1988?]. Título original: *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. (Coleção textos filosóficos)

_____. **Essai sur les données immédiates de la conscience.** 5. ed. Paris: PUF, 1993. (Quadrige)

BORGES, J. L. **Ficciones.** 1. ed. Buenos Aires: Emecé Editores, 2005. 280 p. Edición especial para La Nación.

BRÉHIER, É. **Études de Philosophie Antique:** La Théorie des Incorporels dans L’Ancien Stoïcisme. Paris: PUF, 1955.

_____. **História da Filosofia.** Tomo Primeiro: A Antiguidade e a Idade Média II Período helenístico e Romano. Tradução Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977 e 1978.

CHÂTELET, G. **Gilbert Simondon:** Une pensée de l’individuation et de la technique. Paris: Éditions Albin Michel, 1994. (Bibliothèque du Collège International de Philosophie)

DELEUZE, G. **Diferença e repetição.** Tradução Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Graal, 2006. Título original: *Différence et répétition*.

_____. **Différence et répétition.** 2. ed. Paris: PUF, 1972.

_____. **A ilha deserta:** e outros textos. Edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi. Gilbert Simondon, *O indivíduo e sua gênese físico-biológica*. São Paulo, 2. reimp.: Editora Iluminuras, 2006.

_____. **A ilha deserta:** e outros textos. Edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi. O método de dramatização. São Paulo, 2. reimp.: Editora Iluminuras, 2006.

_____. **L'île déserte et autres textes:** textes et entretiens 1953-1974. Édition préparée par David Lapoujade, La méthode de dramatisation. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002.

_____. **A ilha deserta:** e outros textos. Edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi. Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno. São Paulo, 2. reimp.: Editora Iluminuras, 2006.

_____. **L'île déserte et autres textes:** textes et entretiens 1953-1974. Édition préparée par David Lapoujade, Conclusions sur la volonté de puissance et l'éternel retour. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002.

_____. **A imagem-tempo.** Cinema 2. Tradução Eloisa de Araujo Ribeiro. Revisão filosófica Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005. Título original: L'image-temps.

_____. **Proust e os signos.** Tradução Antonio Carlos Piquet e Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2003. Título original: Proust et les signes.

_____. **Empirismo e Subjetividade:** ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001. 160 p. Título original: Empirisme et subjectivité. (Coleção TRANS)

_____. **A filosofia crítica de Kant.** Tradução Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2000. Título original: La philosophie critique de Kant.

_____. **Bergsonismo.** Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999. 144 p. Título original: Le bergsonisme. (Coleção TRANS)

_____. **Crítica e Clínica.** Tradução Peter Pál Pelbart. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 1997. 176 p. Título original: Critique et clinique. (Coleção TRANS)

_____. L'immanence: une vie... **Philosophie**, n. 47, p. 3-7, set. 1995.

_____. **Nietzsche**. Tradução Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1994. Título original: Nietzsche. (Biblioteca Básica de Filosofia N. 16)

_____. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução António M. Magalhães. Porto: RÉ-S-Editora. Título original: Nietzsche et la philosophie.

_____. **Conversações**. Tradução Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992. 232 p. Título original: Pourparlers. (Coleção TRANS)

_____. **L'image-mouvement**. Cinéma 1. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983. (Critique)

_____. **Lógica do sentido**. Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974. Título original: Logique du sens. (Estudos, 35)

_____. Hume. In: CHÂTELET, F. (Dir.). **História da Filosofia**: Idéias, Doutrinas. O Iluminismo (O Século XVIII). Tradução Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974. p. 59-70. Título original: Histoire de la Philosophie: Idées, Doctrines. Les Lumières (Le XVIII^e Siècle).

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é filosofia?** Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992. Título original: Qu'est-ce que la philosophie? (Coleção TRANS)

DELEUZE, G.; PARNET, C. **Diálogos**. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998. Título original: Dialogues.

DESCARTES, R. Meditação Terceira. In: _____. **Meditações metafísicas**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. Introdução e notas Homero Santiago. Tradução dos textos introdutórios Homero Santiago. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 57-82. (Clássicos)

DIAS, S. **Lógica do Acontecimento**: Deleuze e a Filosofia. Porto: Edições Afrontamento, 1995.

FERRAZ, M. C. F. **Nietzsche, o bufão dos deuses**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

GIL, J. **O imperceptível Devir da Imanência**: sobre a filosofia de Deleuze. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2008.

GOLDSCHMIDT, V. **Os diálogos de Platão. Estrutura e método dialético.** Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GUILLERMIT, L. Emmanuel Kant e a filosofia crítica. In: CHÂTELET, F. (Dir.). **História da Filosofia: De Kant a Husserl.** Tradução Alexandre Pomar, Eduardo Freitas, Efigênia Fernandes e José Salgado Fonseca. 2. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995. p. 11-54. Título original: La Philosophie: De Kant à Husserl.

HARDT, M. **Gilles Deleuze Um aprendizado em filosofia.** Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996. Título original: Gilles Deleuze, an apprenticeship in philosophy.

HEIDEGGER, M. **Interprétation phénoménologique de la “Critique de la raison pure” de Kant.** Cours professé à L’Université de Marbourg pendant le semestre d’hiver 1927-1928, traduit de l’allemand par Emmanuel Martineau. [S.l.] Éditions Gallimard, 1982. Título original: Phänomenologische interpretation von Kants kritik der reinen vernunft. (Bibliothèque de Philosophie)

_____. **Kant et le problème de la métaphysique.** Introduction et traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. [S.l.] Éditions Gallimard, 1970. (Bibliothèque de Philosophie)

HÖLDERLIN, F. **Observações sobre Édipo; Observações sobre Antígona.** Tradução e notas Pedro Süssekind, Roberto Machado; revisão técnica Guido Antônio de Almeida, Virginia Figueiredo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. (Estéticas). Título original: Anmerkungen zum Oedipus e Anmerkungen zum Antigonae.

HUME, D. **Tratado da Natureza Humana:** uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução Déborah Danowski. 2. ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009. Título original: A treatise of human nature.

JUNIOR, B. P. **Presença e campo transcendental:** consciência e negatividade na filosofia de Bergson. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988. (Série passado e presente)

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Tradução nova com introdução e notas Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial:

Editora Barcarolla, 2009. (Coleção philosophia). Título original: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução baseada na edição original de 1788, com introdução e notas Valerio Rohden. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Clássicos)

_____. **Escritos pré-críticos**. Tradução Jair Barboza... [et al.]. São Paulo: Editora UNESP, 2005. 282 p.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. Título original: Kritik der reinen vernunft.

KLOSSOWSKI, P. **Nietzsche e o círculo vicioso**. Prefácio de José Thomaz Brum; tradução de Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin Editora, 2000. 304p. Título original: Nietzsche et le cercle vicieux.

LAPOUJADE D. **William James Empirisme et Pragmatisme**. Paris: Puf, 1997.

LÉVY, P. **O que é o virtual?** Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1996. Título original: Qu'est-ce que le virtuel?

MACHADO, R. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução Mário da Silva. 18. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. **A gaia ciência**. Tradução, notas e prefácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PAPAÏS, X. Puissances de l'artifice. **Philosophie**, n. 47, p. 85-92, set. 1995.

PARADIS, B. Schémas du temps et philosophie transcendantale. **Philosophie**, n. 47, p. 10-27, set. 1995.

PELBART, P. P. **O tempo não-reconciliado**. São Paulo: Perspectiva, 1998. (Estudos)

PLATÃO. **Parmênides**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2003. (Coleção Bibliotheca Antiqua; 2)

PROUST, M. **No caminho de Swann (Em busca do tempo perdido, v.1)**. Tradução Mário Quintana; 3. ed. rev. Olgária Chaim Féres Matos; prefácio, cronologia, notas e resumo Guilherme Ignácio da Silva; posfácio Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Globo, 2006. Título original: Du cotê de chez Swann.

SASSO, R.; VILLANI, A. (Dir.). Le vocabulaire de Gilles Deleuze. **Les Cahiers de Noesis: vocabulaire de la philosophie contemporaine de langue française**, n. 3. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.

SAUVAGNARGUES, A. **Deleuze: l'empirisme transcendantal**. 1. ed. Paris: PUF 2009. (Philosophie d'aujourd'hui)

SCHÉRER, R. **Regards sur Deleuze**. Paris: Editions Kimé, 1998.

SILVA, C. P. **As fronteiras da subjetividade: uma introdução ao campo das singularidades em Deleuze a partir da análise da dimensão pré-individual dos indivíduos em Simondon**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia/PUC-Rio, 2001.

SILVA, F. L. **Bergson: intuição e discurso filosófico**. São Paulo: Edições Loyola, 1994. (Coleção Filosofia)

SIMONDON, G. **L'individu et as genèse physico-biologique**. Grenoble: Éditions Jérôme Milon, 1995.

ZOURABICHVILI, F. **O vocabulário de Deleuze**. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. Título original: Le vocabulaire de Deleuze. (Conexões)

_____. **Deleuze une philosophie de l'événement**. 1. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. (Philosophies)