

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**TEMPORALIDADE E INDIVIDUAÇÃO EM GILLES DELEUZE
(1953-1968)**

**SÃO CARLOS
2018**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**TEMPORALIDADE E INDIVIDUAÇÃO EM GILLES DELEUZE (1953-
1968)**

Luiz Eduardo Albert Silva

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, com vistas à obtenção do título de mestre.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Débora Cristina Morato Pinto

SÃO CARLOS - 2018



Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Luiz Eduardo Albert Silva, realizada em 20/02/2018:

Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto
UFSCar

Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari
UNIFESP

Profa. Dra. Silene Torres Marques
UFSCar

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ão) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.

Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto

Agradecimentos

À minha família, Luis, Marta e Mariana, a quem devo tudo desde que nasci. À Lívia, pelo amor e paciência. Aos amigos, Raphael, Leon, Lorena, Silvano, Marcos e Ulisses. À Débora, pela paciência e, principalmente, pela confiança de que este trabalho seria possível. Aos alunos, alunas, companheiros e companheiras do Cursinho pré-vestibular da UFSCar. Aos secretários e professores do PPGFIL. À CAPES pelo auxílio financeiro.

Resumo

Esta dissertação visa apresentar a inerência entre temporalidade e individuação na filosofia de Gilles Deleuze durante o período de 1953 a 1968. Para tanto, ressaltamos as monografias anteriores a *Diferença e Repetição*, publicado em 1968, a fim de localizar os movimentos lógicos que remontam a teoria do tempo deleuziana e afirmam um tipo de individuação processual, caracterizada pela conexão entre Ser e Devir a partir de um campo pré-individual atravessado pela instabilidade. Em três sínteses, Deleuze constitui um tempo não-ordinal, atravessado por uma força que o desterritorializa constantemente, o caos. Assim, hábito, memória e eterno retorno são identificados respectivamente a presente, passado e futuro, de modo que se erga sobre estes conceitos uma imagem do tempo como processo de produção, diferenciação, invenção da novidade. Simultaneamente a esta reconstrução, abre-se a investigação sobre outros temas como, por exemplo, a abordagem metodológica de Deleuze calcada em personagens conceituais constantemente pervertidos para seus propósitos, e, principalmente, a questão que pode englobar todos os temas aqui abordados, tanto metodológicos quanto conceituais, a construção de um sistema lógico/filosófico aberto, produtor de pequenas maquinarias conceituais que o expandem e redirecionam seus conceitos a cada retomada. Filosofia como produção de problemas-conceitos, “mapa aberto”, remontável por erradicar qualquer recurso a determinações, visando criar conceitos que tem de ser redimensionados constantemente entre as personagens conceituais e os problemas filosóficos.

Palavras-chave: Temporalidade, Ontologia, Individuação, Deleuze, Hume, Bergson, Nietzsche.

Abstract

This dissertation aims to present the inheritance between temporality and individuation in the philosophy of Gilles Deleuze during the period from 1953 to 1968. To this end, we highlight the previous monographs *Difference and Repetition*, published in 1968, in order to locate the logical movements that go back to theory of Deleuzian time and affirm a kind of processual individuation, characterized by the connection between Being and Becoming from a pre-individual field crossed by instability. In three syntheses, Deleuze constitutes a non-ordinal time, crossed by a force that constantly destroys it, chaos. Thus, habit, memory and eternal return are identified respectively present, past and future, so that an image of time as differentiation, invention of novelty, is erected on these concepts. Simultaneously with this reconstruction, one can investigate other themes such as, for example, the methodological approach based on conceptual characters constantly perverted for their purposes, and especially the question that can encompass all the themes discussed here, both methodological and conceptual, the construction of an open logical / philosophical system, the producer of small conceptual machineries that expand it to other problems. Philosophy as a production of problems-concepts, "open map", remonstrated by eradicating any recourse to determinations, aiming to create concepts that are constantly established between conceptual characters and philosophical problems.

Key-words: Temporality, Ontology, Individuation, Deleuze, Hume, Bergson, Nietzsche.

Sumário

Introdução	p.7
Capítulo I: Dos hábitos que habito: Tempo e Subjetividade segundo Deleuze e Hume.	
1.1. Subjetivação e Instituições	p.15
1.2. O paradoxo entre entendimento e moral	p.20
1.3. As circunstâncias das paixões e o empirismo superior	p.28
1.4. Os princípios do empirismo	p.33
1.5. O hábito e o para si do presente	p.40
Capítulo II: A profundidade metafísica do passado: Duração, Memória e Impulso vital segundo o bergsonismo de Deleuze.	
2.1. Por que Bergson?	p.46
2.2. A intuição como fio entre ontologia e epistemologia	p.50
2.3. Os dois tipos de multiplicidade: qualitativa e quantitativa	p.57
2.4. Memória-contração e Memória-lembrança	p.61
2.5. O Tempo é Um paradoxo	p.66
2.6. O Impulso vital como síntese disjuntiva	p.70
2.7. Consequências do Bergsonismo na dupla síntese da memória	p.73
Capítulo III: A Linha Reta do Tempo.	
3.1. Genealogia como criação de sentido	p.79
3.2. O Eterno Retorno e a ontologia do Devir	p.84
3.3. A imagem do pensamento	p.91
3.4. O que é um sistema de individuação aberto?	p.96
3.5. A “reversão” do platonismo	p.103
Conclusão	p.107
Referências bibliográficas	p.110

Figura 1 : “Two hoops” de Charlotte Bracegirdle.



Fonte: Site de Charlotte Bracegirdle.¹

¹ Disponível em: http://www.charlottebracegirdle.co.uk/2011Two_Hoops.html. Acesso em: novembro/2017.

Introdução

Arte e Filosofia se aproximam de diversas maneiras. Por uma delas, se observa um englobamento de uma pela outra. Às já clássicas reflexões da Filosofia da Arte acrescentaram-se recentes melodias, imagens, poemas e performances que assumem certa tarefa interpretativa de conceitos retirados dos mais diferentes sistemas filosóficos. Sob esta perspectiva, a obra se faz ‘sobre’ um outro campo de saberes a partir de seus próprios referenciais, indicando uma espécie de núpcias onde a mais importante das exigências é a concepção de uma marca reconhecível, filosófica ou artística. Outra perspectiva advém da produção de alianças não fiéis, objetos e conceitos que expressam sua concepção “monstruosa”. Sob este segundo regime, tanto os conceitos quanto as produções artísticas estão sob uma paisagem comum; o pensamento enquanto experimentação e invenção do novo. Entretanto, não basta enunciar a produção da novidade ou da diferença sem erigir novas ferramentas para fazê-lo, visto que sob o jugo de uma imagem do pensamento que busca representações fundamentadas se faz impossível a invenção de objetos que afirmam estas conexões aberrantes. Desta maneira, torna-se necessário estabelecer movimentos teórico-metodológicos que abalem as determinações e conduzam o estabelecimento de um “processo de produção” capaz de manter-se em movimento, aberto e sujeito a remanejamentos. É sobre este conjunto de problemas que traçamos as intersecções que atravessam a obra de Gilles Deleuze. Para o filósofo francês, parece urgente a necessidade de introduzir na imagem clássica do pensamento uma espécie de desequilíbrio. E é na narrativa entre diferença e repetição na História da Filosofia que podemos encontrar o palco para encenação desta peça onde diferentes personagens como Platão, Hegel e até mesmo Kant reificam sob diferentes argumentos e vestes a subordinação da diferença em relação à representação, identificando o pensamento a um pressuposto moral da verdade como pureza e verificação.² No entanto, não veremos uma moral de

² “Talvez o engano da filosofia da diferença de Aristóteles a Hegel passando por Leibniz tenha sido o de confundir o conceito da diferença com uma diferença simplesmente conceitual contentando-se com inscrever a diferença no conceito em geral. Na realidade, enquanto se inscreve a diferença no conceito em geral, não se tem nenhuma ideia

tipo maniqueísta eivar esta investigação. Não se coloca o antigo mal contra uma novidade moralmente superior. Na verdade, Deleuze encena estes personagens, dá a eles vozes dissimuladas, gestos forçados, gagueiras irritantes, para que eles simultaneamente desprendam-se da imagem daqueles que o incorporam e coloquem-se a serviço da lógica que tece suas relações com outros personagens, estes, capazes de sobrevoar a narrativa e arrastá-la a problemas antes não enfrentados, colocando de maneira quase literal o enunciado que Deleuze recupera de Leibniz, “ser jogado em alto mar, após pensar chegar a praia” (DELEUZE, 2010, p.122).³ Por esta razão, antes do enfrentamento ocorrer sobre a narrativa original, Deleuze constrói um conjunto de episódios, antes dele improváveis, protagonizados por personagens, ditos coadjuvantes na narrativa original a fim de desorganizá-la e colocar novos problemas para esta história, evidenciando os pressupostos que ela carrega e os limites que podem ser ultrapassados.

“A peça se confunde primeiro com a fabricação do personagem, sua preparação, seu nascimento, seus balbucios, suas variações, seu crescimento. Esse teatro crítico é um teatro constituinte, a Crítica é uma constituição. O homem de teatro não é mais autor, ator ou encenador. É um operador. Por operação deve-se entender o movimento que faz nascer e proliferar algo de inesperado, como numa prótese. (...) É um teatro de uma precisão cirúrgica.” (DELEUZE, 2010, p.29).

Por esta razão, é necessário construir os personagens, narrar seus afetos e extremar os problemas que eles colocam para a narrativa. Deleuze incorrerá em personagens que se colocam como outros face à grande narrativa da História da Filosofia. Em um primeiro momento de sua obra, Bergson, Hume, Nietzsche aparecem como esses personagens cujos conceitos e problemas tiram da História da Filosofia seu caráter hegemônico.⁴ Segundo Deleuze, esta hegemonia se constata a partir das dualidades apresentadas como alternativas para compreensão da diferença enquanto conceito: temporal-intemporal, histórico-eterno, particular-universal. Estes pares, ao

singular da diferença, permanecendo-se apenas no elemento de uma diferença já mediatizada pela representação.” DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p.61.

³ “O assunto aqui tratado está manifestamente no ar podendo-se ressaltar como seus sinais: a orientação cada vez mais acentuada de Heidegger na direção de uma filosofia da Diferença ontológica; o exercício do estruturalismo, fundado numa distribuição de caracteres diferenciais num espaço de coexistência; a arte do romance contemporâneo, que gira em torno da diferença e da repetição não só em sua mais abstrata reflexão, como também em suas técnicas efetivas; a descoberta, em todos os domínios, de uma potência própria de repetição, potência que também seria a do inconsciente, da linguagem, da arte”. *Idem.*, p.15.

⁴ “A este respeito, podemos desde já levantar a questão da utilização da História da Filosofia. Parece-nos que a História da Filosofia deve desempenhar um papel bastante análogo ao da colagem numa pintura. A História da Filosofia é a reprodução da própria Filosofia. Seria preciso que a resenha em História da Filosofia atuasse como um verdadeiro duplo e que comportasse a modificação máxima do duplo.” *Ibidem.* p.19.

invés de constituir um pensamento profícuo e afirmativo sobre as relações entre repetição e diferença, limitam tal pensamento em nome de uma moralidade implícita. Com efeito, se faz preciso libertar-se destas questões e “descobrir o intempestivo”, mais profundo que a eternidade e a história. Desta maneira, torna-se possível introduzir na reflexão filosófica caracterizada por uma relação profunda entre existência e pensamento um conjunto de cortes e intervenções externas capazes de reorientar seu núcleo fundamental, visto que o intempestivo se coloca “contra este tempo, a favor, espero, de um tempo que virá”. (DELEUZE, 2009, p.18). Na temporalidade, se pode observar a intersecção, o problema fundamental, responsável por conectar os personagens objetivamente tão distantes, e recolocar as relações entre diferença e repetição e conseqüentemente as núpcias entre arte, filosofia e a nova imagem do pensamento. Só uma outra teoria da temporalidade pode remeter a diferença e suas relações com a noção de repetição sem remeter a negação ou a submissão da diferença a alguma coisa, tornando-a diferença de algo. Por esta razão, Deleuze posiciona personagens, conceitos e problemas em favor de um processo de produção destas noções. Se há ontologia em Deleuze, pode-se dizer que ela se faz sob pequenos e amplos movimentos lógico-conceituais cuja principal característica é a construção de alianças que expressam sua originalidade a partir destas, aparentemente, inusitadas conexões.⁵

Seguindo estas considerações, desenvolvemos neste presente estudo uma leitura de três obras de Deleuze, *Empirismo e Subjetividade*, *Bergsonismo* e *Nietzsche e a Filosofia*. Aparentemente desconectadas, visto que cada uma desenvolve uma apropriação dos conceitos de cada filósofo tido como personagem de cada livro, estes textos, quando analisados sob um panorama geral da obra de Deleuze, apresentam o gérmen de um modelo de individuação identificado à temporalidade que consideramos onipresente em sua produção.⁶ Como sugerimos,

⁵ “Esse universo de caixas fechadas que eu tentei descrever com suas comunicações aberrantes, é um universo fundamentalmente esquizoide.” DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de Loucos*. São Paulo: Editora 34, 2017, p.53

⁶ Sobre este ponto são diversas as citações que corroboram esta presença: “A individuação não supõe diferenciação alguma, mas a provoca. As qualidades e os extensos, as formas e as matérias, as espécies e as partes não são primeiras; elas estão aprisionadas nos indivíduos como em cristais. E é o mundo inteiro, como numa bola de cristal, que é lido na profundidade movente das diferenças individuantes ou diferenças de intensidade.” DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p.347. e “A questão não é saber se o indivíduo, de fato, pode ser separado de sua espécie e de suas partes. Ele não o pode. Mas esta própria “inseparabilidade” e a velocidade de aparecimento da espécie e das partes não darão testemunho do primado de direito da individuação sobre a diferenciação?” Idem., p.351. Com Félix Guattari: “Já não há nem homem nem natureza, mas unicamente um processo que os produz um no outro e acopla as máquinas.” DELEUZE & GUATTARI, Gilles, Félix. *O Anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 2010, p.12. e “É que, na verdade – na ruidosa e obscura verdade contida no delírio – não há esferas nem circuitos relativamente independentes: a produção é imediatamente consumo e registro, o registro e o consumo determinam diretamente a produção, mas a determinam no seio da própria produção. De modo que tudo é produção: *produção de produções*, de ações e de paixões; *produções de registros*, de distribuições e de marcações; *produções de consumos*, de volúpias, de

não basta anunciar a diferença, é preciso produzir meios para pensá-la. Por esta razão, Deleuze sugere ser impossível dissociar a noção de “diferença” introduzida por ele sem “aceitarmos sua consequência necessária, a de que a individuação precede, de direito, à diferenciação, a de que toda diferenciação supõe um campo intenso de individuação prévio.” (DELEUZE, 2006, p.346). Intenso, pois é a noção de intensidade que culminará como alternativa às formas dadas pelas filosofias orientadas pela quadrupla⁷ sujeição que a diferença sofre a partir de uma lógica da representação oriunda da pressuposição do mesmo em relação à diferença. Segundo David Lapoujade e François Zourabichvili, a razão da revitalização da noção de intensidade aparece como contraposição⁸ às alternativas dadas tanto pela metafísica clássica quanto pela fenomenologia e as filosofias da linguagem, ou o ser indiviso e substancial ou a indiferença absoluta, e atinge diretamente tanto as questões conceituais quanto metodológicas na obra de Deleuze. A intensidade libera a diferença de sua subordinação a algum outro conceito, visto que a individualidade dos seres exprime uma realidade que a compreende através dos graus de diferenças que as constituem. “A individuação é o ato da intensidade que determina as relações diferenciais a se atualizarem, de acordo com linhas de diferenciação, nas qualidades e nos extensos que ele cria.” (DELEUZE, 2006, p.393). No entanto, é preciso salientar que este modelo de individuação construído por Deleuze não arroga a cristalização de uma lógica absoluta acerca dos processos que orientam as relações entre lógica e existência, mas se coloca como um construtivismo⁹, uma espécie de sistema sempre aberto a remanejamentos.

angústias e de dores. Tudo é de tal modo produção que os registros são imediatamente consumidos, consumados e os consumos são diretamente reproduzidos. Tal é o primeiro sentido de processo: inserir o registro e o consumo na própria produção, torna-os produções de um mesmo processo.” Idem., p.14. “A unidade desse plano não tem nada a ver com a de um fundamento escondido nas profundezas das coisas, nem de um fim ou de um projeto no espírito de Deus. É um plano de extensão, que é antes como a secção de todas as formas, a máquina de todas as funções, e cujas dimensões, no entanto, crescem com as das multiplicidades ou individualidades que ele recorta.” DELEUZE & GUATTARI, Gilles, Félix. *Mil Platôs v.4*. São Paulo: Editora 34, 2012, p.39.

⁷ “Se há, como foi tão bem mostrado por Foucault, um mundo clássico da representação, ele se define por estas quatro dimensões que o medem e o coordenam. São as quatro raízes do princípio de razão: a identidade do conceito, que se reflete numa *ratio cognoscendi*; a oposição do predicado, desenvolvida numa *ratio fiendi*; a analogia do juízo, distribuída numa *ratio essendi*; a semelhança da percepção, que determina uma *ratio agendi*. Toda e qualquer outra diferença que não se enraíze assim será desmesurada, incoordenada, inorgânica: grande demais ou pequena demais, não só para ser pensada, mas para ser. Deixando de ser pensada, a diferença dissipa-se no não-ser.” DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p.365.

⁸ “O que é comum à metafísica e à filosofia transcendental é primeiramente esta alternativa que elas nos impõem: *ou* um fundo indiferenciado, sem fundo, não ser informe, abismo, sem diferenças e sem propriedades – ou então um Ser soberanamente individuado, uma forma fortemente personalizada. Fora deste Ser ou desta Forma não tereis senão o caos...” DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2010, pp.108-109.

⁹ “A filosofia é um construtivismo, e o construtivismo tem dois aspectos complementares, que diferem em natureza: criar conceitos e traçar um plano. Os conceitos são como vagas múltiplas que se erguem e que se abaixam, mas o

“É preciso multiplicar as direções e as distâncias, os dinamismos ou os dramas, os potenciais e as potencialidades para sondar o *spatium* do ovo, isto é, suas profundidades intensivas. O mundo é um ovo. E o ovo nos dá com efeito, o modelo da ordem das razões: diferenciação-indivuação-dramatização-diferenciação (específica e orgânica). Consideramos que a diferença de intensidade, tal como está implicada no ovo, exprime primeiramente relações diferenciais como uma matéria virtual a ser atualizada. Este campo intensivo de indivuação determina que as relações que ele exprime se encarnem em dinamismos espaço-temporais (dramatização), em espécies que correspondem a essas relações (diferenciação específica), em partes orgânicas que correspondem aos pontos relevantes dessas relações (diferenciação orgânica). É sempre a indivuação que comanda a atualização: as partes orgânicas só são induzidas a partir dos gradientes de sua vizinhança intensiva; os tipos só se especificam em função da intensidade indivuante.”

Um curioso, e interessante, exemplo que nos permite observar este esforço constante de permitir travessias possíveis entre as obras de Deleuze e seu impacto nas relações entre método e ontologia reside nesta figura do ovo utilizada em referência aos estudos acerca do embrião desenvolvidos por Bäer, em *Diferença e Repetição*. Retomada em *Mil Platôs* fazendo referência, desta vez, ao antropólogo Carlos Castaneda e ao ovo luminoso do xamã Dom Juan, ele procura demonstrar as relações entre indivíduo e meio, tornando indissociáveis ser e devir, indivíduo e indivuação. “O ovo é o CsO. O CsO não existe “antes” do organismo, ele é adjacente, e não para de se fazer.” (DELEUZE & GUATTARI, 2012, p.30)¹⁰. Desta maneira, assim como não há ovo sem meio ou indivíduo sem um meio de indivuação, não há Deleuze sem o *processo* de construção dos problemas, conceitos e personagens. A fim de demonstrarmos esse caráter, e construirmos as maquinações das monografias supracitadas, investiremos nesta interpretação da filosofia deleuziana como processo de produção do corpo sem órgãos sobre o qual se tecem as relações entre suas obras. Ou seja, colocaremos as conclusões retiradas das obras em conexão com o segundo capítulo de *Diferença e Repetição* dedicado exclusivamente à teoria do tempo, *A repetição para si mesma* a fim de localizar a importância e a ressonância do que sugerimos constituir o núcleo do projeto filosófico deleuziano. Aproximar os períodos tidos como estanques

plano de imanência é a vaga única que os enrola e desenrola. O plano envolve movimentos infinitos que o percorrem e retornam, mas os conceitos são velocidades infinitas de movimentos finitos, que percorrem cada vez somente seus próprios movimentos. " DELEUZE & GUATTARI, Gilles, Félix. *O Que É a Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2010. pp. 51.

¹⁰ “De todo modo você tem um (ou vários), não porque ele preexistia ou seja dado inteiramente feito – se bem que sob certos aspectos ele preexistia – mas de todo modo você faz um, não pode desejar sem fazê-lo – e ele espera por você, é um exercício, uma experimentação inevitável, já feita no momento em que você a empreende, não ainda efetuada se você não a começou. (...) Ao Corpo sem Órgãos não se chega, não se pode chegar, nunca se acaba de chegar a ele, é um limite.” DELEUZE & GUATTARI, Gilles, Félix. *Mil Platôs* v.3. São Paulo: Editora 34, 2012, pp.11-12

reside na tentativa de compreender a filosofia deleuziana como uma corrente de continuidades marcada por cortes capazes de redimensionar o problema da individuação em outros campos.

Com este intento, dividimos este texto em três capítulos. No primeiro, investiremos em *Empirismo e Subjetividade*, primeira obra de Deleuze, que tem como personagem principal David Hume e sua investigação sobre a noção de subjetividade. O “caso” Hume possibilitou a Deleuze reorientar a discussão do estatuto da subjetividade para além da fenomenologia e circunscrevê-la no horizonte de uma lógica da produção inserindo na subjetividade um aspecto relacional e não mais substancializado. No entanto, Deleuze retomará em Hume a noção de princípio, fio que é capaz de atar no problema da gênese da subjetividade as diferentes maneiras “sob as quais o espírito é afetado”, a *passional* e a *social*. Metades que se implicam, assegurando a unidade do princípio do hábito. Afecções *passionais* e *sociais* correspondem a um princípio que as une e simultaneamente as diferencia, constituindo uma unidade paradoxal onde a natureza humana só pode ser compreendida a partir das relações entre estes dois termos. Segundo Deleuze, esta unidade demonstra que, para Hume, a natureza humana corresponde menos à constância de uma ideia particular do que ao redimensionamento da categoria de *relação* como produção dos meios pelos quais se passa “de uma ideia particular a uma outra” (DELEUZE, 2014, p.213), indicando que a originalidade no empirismo humeano reside na tentativa de construir um plano onde as relações são “exteriores e heterogêneas a seus termos” (DELEUZE, 2014, p.213). Esta é a razão de se constituir uma psicologia das afecções do espírito, visto que este não tem natureza, tornando necessário que o psicólogo se torne antes um moralista, historiador e sociólogo “para ser um psicólogo (DELEUZE, 2012, p.10)”. Enquanto a história organiza os fatos em sucessão a fim de demonstrar as modificações e permanências de valores em determinadas sociedades, a sociologia destaca as instituições demonstrando “as conexões motivo-ação” que constituem a economia entre instituições e paixões. O princípio do hábito reúne o processo de produção da subjetividade aliado à constituição biológica, indicando uma identificação de natureza entre matéria, presente, subjetividade, e os limites sobre os quais se encerram, pois é sob as continuidades estabelecidas pelo presente do tempo que é possível pensar uma continuidade psicológica que cimenta a ligação entre a noção de Eu e a matéria, corroborando com seu pretenso primado no estabelecimento do sentido das coisas. Esta é uma das razões pelas quais confundimos o efeito com seu princípio. Neste momento, o presente é o produto de um processo de ressonâncias entre séries, hábitos de hábitos. Por esta razão, é necessário que ele passe, ou que ele esteja em comunicação com outros

hábitos dele distintos. O presente só existe em função de outro presente que ocupa seu lugar e atesta tanto sua heterogeneidade quanto seu caráter contínuo.

Esta aproximação original entre continuidade e heterogeneidade, repetição e diferença, vai caracterizar igualmente a razão de passagem deste presente. Se a natureza do presente é estar em devir, eterna passagem, o elemento que mantém este estado não está dado nele mesmo. O *em-si* do presente e conseqüentemente do tempo não está nele, mas na comunicação do presente com o elemento metafísico do tempo, o passado. Como “para-si”, o passado indica um movimento de cristalização. Enquanto o presente é essencialmente passagem, para que o passado do presente exista é necessário que ele vise algum elemento. A duração imbricada ao vivo produz uma retenção dos movimentos dos hábitos, uma retenção, uma espera. Devolve-se o movimento de maneiras diversas. Mas, simultaneamente, o vivo percebe-se mergulhado em uma cadeia de outras durações que se implicam à sua e até mesmo erguem as bases para sua constituição. Estas unidades, ou estas cristalizações que se estabelecem, visam a continuidade das pretensões, mas estabelecem simultaneamente uma lógica que implica um elemento imemorial, inconsciente. Através de Bergson, Deleuze identifica este processo à lógica estabelecida entre Atual e Virtual, designada a fim de contrapor-se à noção de possível advinda do *hylemorfismo* aristotélico e das noções espacializadas da temporalidade. Retoma-se uma suposta fundação, mas o que se revela é um elemento diferencial entre Virtual e atual. Estabelecem-se “árvores”, ou profundidades que respondem as relações e as modificam. É a relação com a força abstrata identificada ao caos que é dobrada por cada indivíduo de maneira diferencial. Produzem-se gradientes, intensidades que se remanejam, não mais através da identificação, mas de uma divergência constante. Contemporaneidade entre presente e passado, dois círculos que se cruzam, *Éros*, eterno pretendente, aquele que se coloca a caminho e *Mnemosiné*, deusa dos que abdicam da visão do mundo em direção à visão de natureza divina. Uma aliança entre deuses e homens que se colocam em direção à pureza, mas reencontram a divergência, o diferente, cuja figura é representada por *Tânatos*, deus-criança, cuja natureza é tornar-se outro perpetuamente.

E é Nietzsche que proporciona a Deleuze a figura da criança, protagonista do terceiro capítulo, cuja posição de terceiro termo dos dois momentos do jogo, das duas mesas sobre as quais se joga, revela um movimento que se faz sobre os círculos e que os “completa”, de modo a destruí-los como formas e colocá-los em direção à fluidez nunca completa. O ser se explica no devir indicando uma espécie de rachadura dos indivíduos, que se colocam em direção à desconexão de

suas maquinações com os processos de individuação que participam e a conexão com outros. Tântatos aproxima-se do instinto de morte e do eterno retorno da diferença, de modo a destituir desta noção de diferença qualquer relação com a diferença específica, pois do que se fala aqui é de uma diferença de tipo transcendental, pura, remontando a uma imagem metafísica, que desemboca em um processo de produção de intensidades que se implicam, explicando-se em qualidades empíricas. A razão deste imbricamento sugere a tentativa de estabelecer um processo de individuação carregado pela instabilidade da velocidade infinita. Uma terceira imagem que congrega os dois círculos e se faz a partir de suas divergências.

Deste modo, ao reconstruir a teoria de Deleuze, pode-se reencontrar um modelo de individuação que tem seu principal esforço na necessidade de se manter aberto, remodelável, instável. Afirmar o caos, privilegiar o acaso, de maneira que não exista a determinação por qualquer elemento específico, e sim um conjunto de gradientes e relações que duram, mas que tem, em si, a potência do instável, a velocidade infinita que desterritorializa os indivíduos e os aproxima dos devires de “uma vida”.

Capítulo 1

Dos hábitos que habito: Tempo e Subjetividade segundo Deleuze e Hume

1.1. Subjetivação e Instituições.

Empirismo e Subjetividade marca o encontro de Gilles Deleuze com a filosofia de David Hume e sua investigação acerca da subjetividade. Como veremos, o “agenciamento-Hume” (ALLIEZ, 1998, p.17) possibilitará a Deleuze reorientar a discussão do estatuto da subjetividade para além da fenomenologia e, circunscrevê-la no horizonte de “uma lógica da relação”. (ZOURABICHVILI, 2016, p.13) Crítico da substancialidade do sujeito, Hume nunca deixou de caracterizar como impossível a principal consequência do cogito; a inferência de que um sujeito seria capaz de apreender sua ipseidade em meio às diferentes percepções.

“Nunca consigo apanhar-me a mim próprio, em qualquer momento, numa percepção, e nada posso observar a não ser percepção [...] Se alguém, após reflexão séria e sem preconceitos pensa quem tem um conhecimento diferente de si próprio, confesso que não posso argumentar mais com ele [...] estou certo de que em mim não existe semelhante princípio. Mas, pondo à parte alguns metafísicos deste gênero, atrevo-me a afirmar do resto dos homens que cada um deles não passa de um feixe ou coleção de diferentes percepções” (HUME, 2010, p.30).

Assim, se não há sujeito substancializado, deve-se pensar a gênese e a natureza da subjetividade, seus fatores constituintes. Por esta razão, a partir deste problema, Deleuze poderá afirmar: para o Hume do *Tratado da Natureza Humana* são duas as maneiras “sob as quais o espírito é afetado”, a *passional* e a *social*. Esta afirmação torna-se mais complexa quando se acrescenta que estas partes são uma das metades da natureza humana. Resta a associação de ideias, capaz de tornar social determinado interesse. Ou seja, a associação opera uma abertura para um plano onde estes tipos de afecção se tornam intercambiáveis e imanentes ao plano. As duas metades, plano e afecções “se implicam, assegurando a unidade do objeto de uma ciência

autêntica” (DELEUZE, 2012, p.9). O empirismo humeano, se utiliza das afecções *passionais* e *sociais* a fim de exemplificar a ação de um princípio que as une e simultaneamente as diferencia perfazendo um “coerente paradoxo” (DELEUZE, 2012, p.9) segundo o qual a natureza humana só pode ser compreendida a partir da economia entre os diferentes tipos de suas afecções, pois permite o reencontro de seu operador. A natureza humana corresponde menos à constância de uma ideia particular do que à universalidade da *relação*, ou dos meios pelos quais se passa de uma ideia a outra. As relações são efeitos de associações, e são identificadas a partir de noções como as de contiguidade, causalidade e semelhança, onde se apreende o efeito do princípio e pode-se compreender seu funcionamento. Relaciona-se o dado com algo semelhante, ou relacionam-se causa e efeito no dado. “Ao ver o retrato de Pedro, penso em Pedro, que não está aí” (DELEUZE, 2014, p.213). Sob esta perspectiva, a originalidade no empirismo humeano residiria no esforço de tornar as relações exteriores, não fundamentadas em nenhum dos termos que congrega. Esta é a razão de se constituir uma psicologia das afecções do espírito, visto que este não tem natureza ou essência, tornando necessário que o psicólogo se torne antes um moralista, historiador e sociólogo, partindo dos efeitos “*para ser um psicólogo* (DELEUZE, 2012, p.10)”. Compreende-se a relevância do enunciado: o empirismo parte da experiência como “coleção de diferentes percepções” até revelar a coerência entre as paixões individuais e suas maneiras sociais de realização, demonstrando uma unidade interna. Enquanto a história organiza os fatos em sucessão a fim de demonstrar as modificações e permanências de valores em determinadas sociedades, a sociologia destaca as instituições demonstrando “as conexões motivo-ação” que constituem a concatenação entre instituições e paixões.

Tendo em vista o caráter não cronológico desta pesquisa, podemos identificar em *Instinto e Instituições*, publicado em 1955, como introdução à coleção *Textes et documents philosophiques*, o detalhamento deste paradoxo entre instituições e paixões com. Com vistas a demonstrar de maneira mais específica, por que não dizer humeana, como o termo instituição se constitui em uma forma organizada socialmente de satisfação de tendências, Deleuze sugere que “Instituindo um mundo original entre suas tendências e o mundo exterior”, os sujeitos constituem meios artificiais de satisfação. Mas a artificialidade, as instituições, não estão constituídas, mas são fabricadas passivamente pelos sujeitos. Aparente paradoxo, a razão da ênfase nesta passividade do sujeito é resultado da tentativa de pensar a subjetividade por um sistema a-centrado, relacionando-a à ideia de ressonância. O sujeito é efeito da tensão instalada no dado tornada princípio. Assim, o conceito

de instituição não pressupõe uma noção negativa da satisfação dos desejos calcada na categoria de necessidade, “mas apresenta a sociedade como essencialmente positiva”, inventora de meios originais para a satisfação de tendências (DELEUZE, 2014, p.30), ou seja, capaz de apreender as diferentes ressonâncias produtoras de sujeitos e adaptá-las, recodificá-las em um número restrito de maneiras de satisfazer os desejos.

“As mesmas necessidades sexuais jamais explicarão as múltiplas formas possíveis de casamento. Nem o negativo explica o positivo, nem o geral explica o particular. O “desejo de abrir o apetite” não explica o aperitivo, porque há mil outras maneiras de abrir o apetite. A brutalidade não explica absolutamente a guerra; no entanto, ela aí encontra seu melhor meio. Eis o paradoxo da sociedade: nós falamos de instituições quando nos encontramos diante de processos de satisfação que não são desencadeados e nem determinados pela tendência que neles está em vias de se satisfazer - assim como não são eles explicados pelas características da espécie. A tendência é satisfeita por meios que não dependem dela” (DELEUZE, 2014, p.30).

Esta é a razão pela qual Hume “pode constituir a verdadeira ciência do homem (DELEUZE, 2012, p.9), pois é na conexão entre *passional* e *social*, ou melhor, na constituição de *meios* de satisfação das tendências que se pode assegurar a “unidade do objeto de uma ciência autêntica (DELEUZE, 2012, p.9)”. Autêntica, pois rejeita os essencialismos especulativos em direção a apreensão do movimento capaz de demonstrar as travessias entre as afecções. Os membros de uma sociedade reclamam individualmente por segurança e cuidado, mas é igualmente verdadeiro que as sociedades modernas se constituem do conjunto constituído pelas instituições e procedimentos que, segundo Michel Foucault, “permitem exercer uma forma bem específica, embora muito complexa de poder que tem por alvo principal a população” (FOUCAULT, 2008, p.143). Esta unidade das paixões humanas revela que as tendências não são sociais, mas os são os meios de satisfazê-las. Pois, se, como afirma Deleuze, “o homem não tem instintos, mas faz instituições” (DELEUZE, 2014, p.31.), uma verdadeira ciência há de descobrir como os indivíduos sociais se fazem entre atividades “constitutivas de modelos dos quais não somos conscientes e que não se explicam pela tendência” (DELEUZE, 2014, p.30). Se há uma tendência como a falta de nutrientes que se apresenta a partir de um comportamento qualificado, a fome, as pretensas necessidades orgânicas não esgotam as possibilidades de satisfação. Do mesmo modo, a conexão entre a produção da fome e as inúmeras maneiras de a contentar não se assemelham com os nutrientes dos quais preciso, tornando necessário compreender seu movimento, o devir da falta de nutrientes em fome e reivindicação de ter pão.

Esta dupla via, a passionalidade do sujeito e o devir de suas tendências em instituições sociais remontam a ambiguidade supracitada característica do empirismo de Hume. Segundo Deleuze, isto explica porque uma psicologia que tem como objetivo explicar a uniformidade das paixões humanas sem remeter à uma noção substancial de natureza humana, deve comportar em si uma “psicologia da ideia” (DELEUZE, 2012, p16), gênese dos elementos mais simples capazes de constituir uma “ideia complexa” (HUME, 2001, p.35), denominada *atomismo*, aliada à uma “psicologia da natureza humana, ou antes, até mesmo uma antropologia” (DELEUZE, 2012, p.17): o *associacionismo*, psicologia essencialmente crítica, visto que encontra a unicidade de seu objeto nas *qualificações* do espírito, ou melhor em suas “conjunções.” Em vista disso, para Hume, a natureza humana como efeito é a única ciência possível para o homem, no entanto, pois ela “só pode ser cientificamente estudada em seus efeitos sobre o espírito” (DELEUZE, 2012, p.16). Isto significa que é o processo de individuação do sujeito e não o sujeito o centro da análise. A maneira de colocar o problema incide diretamente sobre os conceitos mobilizados a fim de desenvolvê-lo. A negativa humeana em conceber uma natureza humana implica uma psicologia dos efeitos que o espírito sofre, ressonâncias que se constituem a ele intrinsecamente tendo como consequência necessária a necessidade de compreensão da constituição das ideias individuais e de sua transformação em instituições sociais. Desta maneira, “ora veremos o entendimento e a paixão formar dois problemas separados, ora veremos que aquele se subordina a esta” (DELEUZE, 2012, p.10). Assim, Deleuze poderá, através da economia entre estes domínios, destacar os processos pelos quais se constitui a subjetividade. Mas a fim de manter a universalidade da relação, e evitar qualquer tipo de reificação de algum aspecto da relação, a concepção dos princípios deve seguir a cláusula do ceticismo, ou da imanência. Concebe-se, então, um modelo de individuação do sujeito que se coloca entre forma e matéria, substituindo este par por um plano de micro relações entremeadas operacionalizado através de um processo de individuação a-centrado, imbricado a um plano pré-individual que garante a instabilidade do sistema. Mas como é possível estabelecer a instabilidade do processo? E, principalmente: qual é o papel do sujeito na fusão do efeito dos princípios no dado? A fim de responder estas perguntas, podemos seguir a indicação de Deleuze e destacar a mente como fundamento da teoria do entendimento para melhor compreendê-lo e, mesmo que de maneira aparentemente paradoxal, adentrar o âmago da “questão precedente”¹¹

¹¹ “Mas, por mais importantes que possam ser, todas essas correspondências são apenas a apresentação da filosofia, a distribuição dos seus resultados. A conexão de analogia entre os dois domínios constituídos não deve levar-nos a

1.2 O paradoxo entre entendimento e moral: atomismo, associacionismo e síntese disjuntiva.

A análise da posição do problema do empirismo humeano é retomada por Deleuze em um texto de 1974 intitulado “Hume” onde se engendra uma revisão crítica de sua leitura sobre a filosofia de Hume em *Empirismo e Subjetividade*. E o que mais se destaca no plano analítico, logo no início do texto, é o entendimento como um dos “segredos” do empirismo “mais ou menos” absortos pela história da filosofia (DELEUZE, 2014, p.211). Posicionado geralmente em uma relação de oposição ao racionalismo ou tomado simplesmente como crítica do inatismo, o empirismo, em especial o de Hume, revela-se, para Deleuze, “uma espécie de universo de ficção científica” (DELEUZE, 2014, p.211) velado pela problemática da origem do conhecimento que, constituído a partir de sensações remeteria a operações da mente sobre elas. Débora Danowski indica que esta passagem sugere uma reconstrução deleuziana da teoria humeana a partir da visão do associacionismo como “a verdadeira inspiração” desta filosofia” (DANOWSKI, 2000, p.196). Seguindo Hume no “labirinto da identidade pessoal no qual o empirista confessa ter se perdido” (COELHO, 2013, p.36), Deleuze retoma as antes consideradas contradições do texto humeano a partir do que compreende ser a via de acesso ao problema fundamental de sua filosofia. Ao conceber a mente como um “teatro em que diversas percepções fazem sua aparição” (HUME, 2010, p.298), sendo impossível caracterizar a matéria que a compõe (HUME, 2010, p.301), Hume parece flertar com uma concepção substancialista da subjetividade, visto que se pode imaginar certo limite para a subjetividade indicando uma atividade própria, mas o que sugere Deleuze é que, como em uma “peça sem teatro”, são idênticos lugar e aquilo ali se passa. Ou seja, não há uma diferença de natureza entre as percepções e a mente. Mas estabelece-se uma distinção entre a mente ou o espírito e a natureza humana, pois o espírito “é o dado, tal como ele é dado (DELEUZE, 2012, p.10.), fluxo de percepções, denominado em outros momentos como a imaginação enquanto a natureza humana é seu ultrapassamento. Destituída de uma função ou essência, a imaginação é idêntica à ideia *no* espírito, preposição empregada a fim de retirar da imaginação a atividade de produção de ideias. Sua ação “é fantasista e delirante, *é o movimento das ideias*, o conjunto de suas ações e reações (DELEUZE, 2012, p.11).

esquecer qual dos dois determinou a constituição do outro como matéria para a filosofia.” DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*. São Paulo: Ed. 34, 2012, p.24.

“Mas, que é o dado? É, diz Hume, o fluxo do sensível (...). É o conjunto do que aparece, o ser igual à aparência, *é o movimento, a mudança*, sem identidade nem lei. Falar-se-á de *imaginação*, de *espírito*, designando assim não uma faculdade, não um princípio de organização, mas um tal conjunto, uma tal coleção. *O empirismo parte dessa experiência* de uma coleção, de uma *sucessão movimentada* de percepções distintas” (DELEUZE, 2012, p.101).

Este *princípio de diferença* caracterizado como coleção de percepções constitui a experiência, de modo que ela nada supõe. Safatle sugere que esta experiência constitui um campo “sem princípio interno de estruturação” (SAFATLE *apud* COELHO, 2013, p.31), composto de “indivíduos separados” onde a subjetividade é efeito de um processo a-centrado, na medida que as percepções são distintas e independentes, interpretação que pode explicar a razão da reforma da palavra substância¹² aplicando-a à cada percepção. Entendemos, no entanto, que não há, neste momento algo que se possa denominar indivíduo completamente destacado do outro. Como coleção, a imaginação é delírio ou indiferença (DELEUZE, 2012, p.11), o que para Ulpiano sugere “uma matéria fluente”, identidade da imagem e do movimento¹³ onde a imaginação é imanente ao universo e não o contrário (ULPIANO, 2013, p.52). Sob este ponto de vista, o espírito nada representa ou diferencia, já que ele é o dado ou a experiência da sucessão interminável de percepções. Este caminho abre uma aproximação, sugerida por Ulpiano, que permite compreender a imaginação como um prenúncio do que se tornará posteriormente, na obra de Deleuze, o *campo transcendental, o corpo sem órgãos* e o *plano de imanência*. A razão desta aproximação possível reside na intenção de Deleuze de constituir um sistema que demonstra “que o problema da filosofia é o de adquirir uma consistência, sem perder o infinito” (ULPIANO, 2013, p.56). Por esta razão, o filósofo francês, demonstraria uma intenção manifesta de constituição incessante de um outro tipo de transcendental, sempre implicado a uma potência desmesurada, caótica. Desta maneira, a fim de compreender os dois momentos da imaginação e sua aproximação com estes conceitos, procuraremos evidenciar, neste momento, algumas linhas de força que permitem validar a relação entre estes conceitos através da ideia de uma primeira fase do modelo de individuação que pensa uma conexão possível a partir da instabilidade do primeiro momento da imaginação, a “velocidade

¹² “Não tenho ideias perfeitas senão de percepções. Uma substância é inteiramente diferente de uma percepção. Não temos nenhuma ideia de substância” HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: UNESP, 2009, p.281. “Ora não há impressão constante e invariável. A dor, o prazer, a tristeza e a alegria, as paixões e as sensações sucedem-se umas às outras e nunca existem todas ao mesmo tempo. Não pode, portanto, ser de nenhuma destas impressões, nem de qualquer outra, que a ideia do eu é derivada, portanto tal ideia não existe.” *Ibid.*, p.300.

¹³ “É um mundo de variação universal, ondulação, universal, marulho universal”. DELEUZE, Gilles. *L'Image-Mouvement: cinema I*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983. p.86.

infinita”, o caos. Elemento infinito, responsável por destituir da imaginação a noção de indivíduo, visto que a partir de um processo a-centrado de individuação, produzem-se misturas abertas, relações que marcam suas distâncias e conexões com outras.

Ao definir a imaginação como a ausência de relação entre duas percepções, Deleuze implica a este plano, um princípio onde é impossível conceber uma percepção sem que a outra tenha desaparecido. Isto sugere, segundo François Zourabichvili, um “afluxo incessante de pontualidades de todas as ordens, perceptivas, afetivas, intelectuais, cuja única característica comum é a de serem aleatórias e não ligadas” (ZOURABICHVILI, 2003, p.40). Entretanto, como definirão Deleuze e Guattari em *O que é a Filosofia?* ao caracterizarem o caos como a desconexão total, não se pode ainda representar qualquer solo, fundamento ou qualidade para estas relações, mas um plano de indiferença, visto que sua materialidade corresponde menos à ideia de “matéria do possível” do que à de uma matéria “na qual todas as diferenças existem.” (LAPOUJADE, 2015, p.109). Sob esta interpretação tornam-se correspondentes os momentos tanto da imaginação quando do plano de imanência visto que ambos são tanto coleção de ideias quanto os liames entre elas, “o movimento que percorre o universo, engendrando dragões de fogo, cavalos alados, gigantes monstruosos” (DELEUZE, 2012, p.11). Assim, o plano de imanência surge “como um corte do caos, agindo como um crivo” (DELEUZE & GUATTARI, 2013, p.53). Ou seja, o importante a se compreender aqui é que: a coleção devém um sistema. E é na concatenação entre *atomismo* e *associacionismo*, ou no processo que se realiza entre eles que se pode demonstrar, no caso da imaginação, como as ideias ou impressões sensíveis remetem a ideias mínimas que produzem o espaço e o tempo, e como se estabelecem relações, sempre exteriores, entre esses termos, “dependendo de outros princípios” (DELEUZE, 2014, p.212). Uma relação torna-se a ligação, a passagem que nos faz tender de uma ideia de impressão¹⁴ a ideias que não estão dadas, mas estas passagens ou “liames” não são inerentes às ideias, pois as relações são “efeitos de princípios ditos de associação” (DELEUZE, 2014, p.213). É, portanto, na natureza *do encontro* operado pelos princípios que se constitui outro viés da aproximação de Ulpiano. Além da perpétua descontinuidade, a imaginação se caracteriza por sua capacidade de unir em uma relação ideias originalmente heterogêneas a partir de ressonâncias que se dão pela própria instabilidade do plano

¹⁴ “Pelo termo impressão, entendo, pois, todas as nossas percepções mais vivas, quando ouvimos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, desejamos ou queremos”. HUME, David. *Investigações acerca do entendimento humano*. São Paulo: Editora Nacional, 1972, p.16.

em que se constituem. A crítica de Hume à natureza humana e a defesa do associacionismo como psicologia dos efeitos ou das “conjunções” do espírito desdobra “um mundo de exterioridade (...), mundo onde a conjunção “e” destrona a interioridade do verbo “é” (...), mundo disparatado e de fragmentos não totalizáveis onde nos comunicamos por meio de relações exteriores” (DELEUZE, 2014, p.212). Neste momento, Deleuze destaca o “operador fundamental de sua filosofia” (ZOURABICHVILI, 2003, p.81), que entendemos que será travestido de outras denominações,¹⁵ mas que ainda reconstroem em diferentes contextos a “síntese disjuntiva” ou a “disjunção inclusiva”. A questão é: redefinir as condições capazes de permitir uma síntese, visto que ela não se reduz mais aos termos que congrega ou a aproximação entre contrários em um misto determinado por uma das dimensões. Os termos não apreendem o outro inteiramente, mas “passam cada termo no outro seguindo uma ordem de implicação recíproca assimétrica que não se resolve nem como equivalência nem como identidade de ordem superior.” (ZOURABICHVILI, 2003, p.55). Neste momento, a divergência ou a diferença consiste na instância que une os termos relacionados, dado que nunca há uma captura de uma percepção na outra e sim intersecções entre elas, tornando possível caracterizar seus gradientes e maquinações. Por conseguinte, não há conjunção ou relações entre os termos, pois aquelas são exteriores a estes, “passagens” ou séries abertas atravessadas por outras séries que se conectam pela distância entre elas.

“A ideia mais profunda de Deleuze é talvez esta: que a diferença é também comunicação e contágio entre heterogêneos; que, em outras palavras, uma divergência não surge jamais sem contaminação recíproca dos pontos de vista. [...] Conectar é sempre fazer comunicar os dois extremos de uma distância, mediante própria heterogeneidade dos termos” (ZOURABICHVILI, 2003, p.99).

Mas, o que faz com que a coleção de ideias se torne um sistema aberto? Segundo David Lapoujade, é a “passagem de um agenciamento a outro, a *transformação* de um no outro” (LAPOUJADE, 2015, p.198), o que caracteriza que a disjunção inclusiva ou a relação entre termos heterogêneos tornada consistente conduz à ideia de multiplicidade. Isto indica que algo de diferente se passa. Se as séries abertas compõem outras séries de séries, “multiplicidades de multiplicidades” ou, como em determinado momento irá se considerar, máquinas de máquinas, este tipo de ligação pressupõe que estas séries se constituem em um único sentido, o da diferenciação entre elas, da caracterização de pequenos sistemas, lógicas cuja ligação produz

¹⁵A síntese disjuntiva será extensamente remontada por Deleuze como: dobra, síntese conectiva, máquina de máquina, duração, hábito, etc.

simultaneamente os termos e a diferença entre eles, máquina e fluxo. Desta maneira, as diferenças individuantes de cada uma reportam ao mesmo sentido, o de sua afirmação enquanto conjunto de relações, o que coloca uma posição crítica de Deleuze em relação à tradição da ontologia, de Parmênides à dialética hegeliana, se compreendermos que fazer da relação heterogênea a relação “mais consistente”, implica afirmar o que o filósofo francês denomina a “univocidade do ser”, visto que tudo se divide em si mesmo, ou seja em um sentido só, o da conexão díspar. Não há pré-formismo ou o encerramento da individuação na relação fundamento e fundado, mas há *Um* sistema cuja lógica há de se desenvolver em fases. “Não há duas vias, como se pensou no poema de Parmênides”, mas uma só ‘voz’ do Ser¹⁶ que se refere a todos os seus modos, os mais diversos, os mais variados, os mais diferenciados” (DELEUZE, 2011, p.76). Explica-se “a equação pluralismo = monismo” (ZOURABICHVILI, 2003, p.38). A “voz” do ser é a diferença, dado que através da síntese disjuntiva se produz uma noção positiva da mesma, não identificando-a partir dos termos, mas compreendendo-a como aquilo que os relaciona, diferentemente do que sugere a leitura deleuziana da dialética hegeliana onde a diferença interna é negativa.¹⁷ A contradição hegeliana seria menos e não mais do que a diferença, pois ela se contradiz distinguindo-se de tudo que não é, seu ser reside nesta diferença específica, negativa.¹⁸ Deste modo, a fim de escapar a diferença negativa, seria necessário “fazer uma ontologia da diferença, que não tivesse de ir até a contradição (DELEUZE, 2014, p.27), mas a tomasse como aspecto fenomênico da diferença.

“Três ideias definem a dialética: a ideia de um poder do negativo como princípio teórico que se manifesta na oposição e na contradição; a ideia de um valor de sofrimento e da tristeza, a valorização das ‘paixões tristes’ como princípio prático que se manifesta na cisão, no dilaceramento; a ideia da positividade como produto teórico e prático da própria negação” (DELEUZE, 1962, p. 223).

A partir destes pontos de aproximação, o caos como indeterminação absoluta, o crivo, o tipo de síntese que organiza o sistema, a pertinência da investigação das relações entre imaginação

¹⁶ "A univocidade do ser não quer dizer que haja um único e mesmo ser: ao contrário, os entes são múltiplos e diferentes, sempre produzidos por uma síntese disjuntiva, eles próprios disjuntos e divergentes, *membro disjuncta*." DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva. 2009. p.53.

¹⁷ “(...) codificada no princípio de não-contradição aristotélico: p exclui-se de não-p; eles são incompatíveis” BRANDOM, Robert. *Tales of the mighty death*. MIT Press, 2002 *apud* SAFATLE, Vladimir. A diferença e a contradição: A crítica deleuzeana à dialética e as questões da dialética a Deleuze. *Revista USP*. São Paulo, 2016.

¹⁸ “Como Aristóteles, Hegel determina a diferença pela oposição dos extremos ou dos contrários. Mas a oposição permanece abstrata enquanto não vai ao infinito, e o infinito permanece abstrato toda vez que é posto fora das oposições finitas: a introdução do infinito acarreta, neste caso, a identidade dos contrários ou faz do contrário do Outro um contrário de Si.” Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p.89.

e plano de imanência revela um modelo de individuação do sujeito a-centrado (múltiplo) e unívoco. Este aparente desvio, nos coloca “no meio” da explicação do momento de passagem da imaginação como coleção de ideias para um sistema, pois o princípio de diferença entre as percepções implica a crítica à ideia de substância que é redefinida como a percepção desconectada de outras percepções, mas, dado que não são dois momentos sucessivos, a coleção e posteriormente o sistema, ou um como fundamento do outro, estes momentos estão misturados ou, como sugere Lapoujade, “encavalados”. Segundo Deleuze, o fora do espírito é um delírio, “em seu fundo, ele é primeiramente uma *demência*” (DELEUZE, 2012, p.95), o que indica que ele é tão somente um campo de singularidades livres que podem constituir relações verdadeiramente exteriores. Na repetição descontínua, percepções se entremeiam e fazem nascer tanto uma repetição física quanto subjetiva.

“Pois, se é verdade que os princípios de associação fixam o espírito ao lhe impor uma natureza que disciplina o delírio ou as ficções da imaginação, inversamente a imaginação serve-se desses princípios para deixar passar suas ficções, suas fantasias, para lhes conferir uma causação que não poderiam ter por si mesmas” (DELEUZE, 2014, p.214).

Como vimos, esta crítica à essencialidade do sujeito e à ideia de interioridade¹⁹ tem como consequência o associacionismo, para o qual as relações são sempre exteriores aos termos ou às impressões de percepções inatas.²⁰ Por estas razões, Deleuze considera o empirismo de Hume uma filosofia da imaginação, mais do que uma filosofia das percepções, dado que é sob seu fundo²¹ que podem constituir-se conexões entre as percepções sob a ação de princípios denominados exteriores. Assim, a subjetividade se constitui no ultrapassamento do dado através de sua dupla potência, a crença e a invenção que atribuem às percepções conexões determinadas. Esta dupla potência se revela no artifício produzido pelo sujeito e naquilo que o constitui, de modo que o

¹⁹ Cf. DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 2013, p.14.

²⁰ “Se entende por inato o que é primitivo, o que não é copiado de impressão alguma anterior, então podemos afirmar que todas as nossas impressões são inatas e que nossas ideias não o são”. DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*. São Paulo: Ed. 34, 2012, p.103.

²¹ “O relâmpago, por exemplo, distingue-se do céu negro, mas deve acompanhá-lo, como se ele se distinguisse daquilo que não se distingue. Dir-se-ia que o fundo sobe à superfície sem deixar de ser fundo. De uma parte e de outra, há algo cruel e mesmo de monstruoso nesta luta contra um adversário inapreensível, luta em que aquilo que se distingue opõe-se a algo que não pode distinguir-se dele e que continua a esposar o que dele se divorcia”. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p.63.

sujeito presume “poderes abstratos” no dado. Ou seja, ele concebe extensões falsificadas tanto das percepções exteriores a si quanto de sua própria potência em relação ao dado.

“Nesses dois sentidos, o sujeito é normativo: ele cria normas ou regras gerais. (...) Crer é inferir de uma parte da natureza uma outra parte que não está dada. E inventar é distinguir poderes, é constituir totalidades funcionais, totalidades que tampouco estão dadas na natureza” (DELEUZE, 2012, p.100).

Esta associação entre princípio, dado e efeito permite compreender como a construção do dado abre caminhos para se investir na constituição do sujeito, visto que o dado não está dado para um sujeito, mas este se constitui nele. As percepções como únicos objetos pressupõem que não há sujeito para qual elas se apresentam, portanto não há individualidade entre elas, porque o espírito não representa a Natureza ou objetos pertencentes a ela. Se a filosofia da experiência é “também a crítica de uma filosofia da Natureza” (DELEUZE, 2012, p.100), a ideia não representa determinado objeto, mas uma impressão inata. Inata, pois o fluxo de percepções já está dado como repetição descontínua, caos²². Neste momento, Deleuze segue Hume em uma espécie de ceticismo no qual “devemos limitar nossas especulações às aparências sensíveis dos objetos, sem entrar na busca de sua natureza e suas operações reais” (HUME, 2010, p.176). Mas qual seria a razão desta exigência? Segundo Cardoso, esta pergunta aponta para a reconstrução deleuziana da teoria de Hume que demonstra que o empirismo do escocês se fundamenta em relações²³ sintéticas, uma vez que “se as relações entre ideias estivessem contidas nas ideias ou nos termos relacionados teríamos apenas juízos analíticos.” (CARDOSO, 2008, p.102). O comentador reitera, no entanto, que a correlação entre os princípios de associação e os de paixão exigem um outro tipo de síntese do entendimento, diferentes das outorgadas por Kant, dado que a razão não reserva para si a legislação sobre os interesses práticos. Entendemos que isto indica que é o sujeito que coloca

²² “É portanto num mundo de exterioridade — “mundo onde o próprio pensamento tem uma relação fundamental com o Fora”, destaca Deleuze em seu artigo “Hume”, escrito uns vinte anos mais tarde —, que não ignora um certo caráter “transcendental” da sensibilidade, que *o ser se iguala ao aparecer para uma subjetividade de essência prática*... Nem teórica (em posição de fundamento ou de representante) nem psicológica (em situação de interioridade representada), *esta última se define por e em um movimento de subjetivação cujo agenciamento de crenças e de paixões, fora de qualquer transcendência* (do sujeito ou do objeto), é de ajuste da imanência em relação ao devir num *continuum* de intensidades que compõem o fluxo intensivo da corrente de consciência e remete à intensidade da ideia na corrente de pensamento”. ALLIEZ, Éric. *Deleuze, filosofia virtual*. Rio de Janeiro: Ed. 34,1996, pp.17-18; grifos nossos)

²³ “(...) todos os seres do universo, considerados em si mesmos, aparecem inteiramente soltos e independentes um do outro. Somente através da experiência aprendemos sua influência e conexão; e essa influência jamais pode ser estendida para além da experiência.” HUME, David. *A treatise of human nature*. Oxford: Oxford University Press, 1978.p.466 *apud* CARDOSO, Hélio Rebello. Ceticismo de Hume através do Empirismo Transcendental de Deleuze; disjunção inclusiva e sujeito empírico. *Dois pontos*. Curitiba, São Carlos, vol.5, n.1, p. 103, abril, 2008.

questões sobre a Natureza e suas relações.²⁴ O ceticismo corresponde, simultaneamente, tanto a uma crítica à filosofia da Natureza quanto a um pragmatismo. A importância é a de impedir que se viole a imanência das múltiplas percepções, dotando-as de um fundamento ou de uma direção única, mediada por algum sentido modelador.

“A razão, perdendo o lugar de fundamento do sistema do entendimento e do sistema moral, deixa de ser igualmente o alicerce para uma subjetividade que desfrutaria de prerrogativas originárias ou transcendentais. O sujeito já não é um dado com que temos de lidar, de modo que a análise das condições de sua constituição não mais se limita à especificação das operações especulativas ou práticas que ele preside. O sujeito é um resultado, ele é o conjunto de efeitos dos “princípios de associação” do entendimento e dos “princípios da moral”, sendo esta tese central de Deleuze no livro *Empirismo e Subjetividade*” (CARDOSO, 2008, p.98).

Assim, o ceticismo humeano funciona na filosofia deleuziana como um “operador de imanência”, porque concerne a um tipo de experiência ou “a uma vida” que não corresponde a sujeitos e objetos.²⁵ No entanto, a relação entre percepções só pode ser dada por um sujeito que submete o dado a transformações. Desta perspectiva, compreendemos que Deleuze formula um outro arranjo necessário para pensar um acordo entre os princípios de associação determinantes da constituição de um sujeito e os princípios da natureza humana. Como é possível ao sujeito transpassar o dado e simultaneamente ser constituído por sua instabilidade? Para responder esta pergunta, faz-se preciso compreender como é possível ao sujeito unificar-se no interior de um plano delirante em um duplo movimento: o ultrapassamento e a reflexão. Segundo Deleuze, “o sujeito se define por e como um movimento, movimento de desenvolver-se a si mesmo. O que se desenvolve é sujeito” (DELEUZE, 2012, p.99). Deste modo, dissocia-se a noção de sujeito de uma profundidade psicológica, colocando a possibilidade de se dizer Eu de duas maneiras diferentes²⁶. Soma-se a isto, a passagem que diz que “as circunstâncias afetivas dirigem as associações de

²⁴ “Nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, tanto as causas que o produziram como os efeitos que surgirão dele; nem pode nossa razão, sem auxílio da experiência, jamais tirar uma inferência acerca da existência real e de um fato”. HUME, David. *Investigações acerca do entendimento humano*. São Paulo: Editora Nacional, 1972, p.32.

²⁵ (...) ceticismo e positivismo implicam-se num mesmo raciocínio da filosofia. O positivismo da paixão e da moral produz um ceticismo sobre a razão; esse ceticismo interiorizado, tornado ceticismo da razão, produz por sua vez um positivismo do entendimento, concebido à imagem do primeiro, como a teoria de uma prática”. DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*. São Paulo: Ed. 34, 2012, p.26.

²⁶ (...) pode-se reportar à distinção que Hume faz entre dois Eu e à maneira diferente pela qual apresenta e trata os problemas correspondentes”. Idem, p.27.

ideias” (DELEUZE, 2012, p.101), imputando uma espécie de duplo aspecto das ressonâncias que colocam tanto um aspecto temporal, sua duração, quanto suas características materiais, sensíveis. Ao começar pelo fundamento da teoria do entendimento, levanta-se um problema acerca das condições de possibilidade da razão, sua forma, natureza, constituição, e o papel do pensamento neste processo de apreensão da individuação dos indivíduos e de sua própria, expandindo esta problemática sobre o problema do sujeito e o papel da mente em sua constituição. A necessidade de um tal problema não é inequívoca. Por ele, Deleuze pode afirmar que “a associação de ideias não define um sujeito cognoscente, mas, ao contrário, um conjunto de meios possíveis para um sujeito prático, cujos fins reais são todos eles de ordem passional, moral, política, econômica” (DELEUZE, 2012, p.146).

“Não é porque resolve problemas que a razão é ela mesma um problema. Ao contrário, para que haja um problema da razão, um problema relativo ao seu domínio próprio, é preciso que um domínio escape à razão, colocando-a primeiramente em questão” (DELEUZE, 2012, p.25).

Com efeito, se os princípios de associação ultrapassam o dado e determinam a imaginação a fim de ultrapassá-lo, as paixões restringem-na fixando ideias e objetos mais constantes. Retoma-se a questão das instituições, dado que estas forçam os indivíduos “a ultrapassar sua parcialidade e que formem outros tantos sentimentos morais, jurídicos, políticos (por exemplo o sentimento de justiça) etc. (...)” (DELEUZE, 2014, p.217). Segundo Deleuze, este problema reside em compreender como os indivíduos constituem regras a partir da fantasia ou do delírio como tecido. Neste momento, segundo Sibertin-Blanc, Deleuze não faz senão substituir o conceito clássico de instinto pelo de instituição supracitado, restituindo “um esquema de comportamento relativamente estável, variando pouco de indivíduo a outro, se desenvolvendo segundo uma sequência temporal, pouco suscetível às alterações e parecendo responder a uma finalidade” (SIBERTIN-BLANC, 2006, p.54). Entendemos, no entanto, que esta não é uma simples substituição, pois, como indicamos acima, a instituição se faz em uma compreensão positiva do campo social. Este desenvolvimento temporal reafirma a importância do devir-historiador e sociólogo na constituição de uma verdadeira ciência humana. Podemos então seguir, como sugere Coelho, “a imaginação como plano de fundo da atividade do sujeito, pois diz respeito a todas as sociedades em seus processos específicos de singularização de tendências, constituição de modelos e disposição de hábitos” (COELHO, 2013, p.43). É nesse sentido que se pode encontrar, neste e em diversos outros

momentos da obra de Deleuze, a fórmula: “a história é a história da natureza humana” (DELEUZE, 2012, p.51). A sociedade é como o fora da Natureza e sua história constitui a história da natureza humana, seus diferentes devires em modelos e sistemas próprios a cada sociedade. Deste modo, investir na teoria das paixões incorre em percorrer estes temas e entrelaçá-los a fim de investigar como as tendências humanas são “desnaturalizadas” em sua incursão no campo social e como a relação entre paixão e crença pode renovar o argumento transcendental em uma via distinta da de Kant. Esta imbricação demonstra as conexões no problema das paixões e a teoria do moral. entre eles um terceiro problema pode surgir capaz de unificá-los de maneira que um não determine o outro “O curso particular de um espírito deve ser estudado, havendo toda uma casuística a ser feita: por que numa consciência particular, em tal momento, certa percepção evocará sobretudo tal ideia e não outra?” (DELEUZE, 2012, p.123).

1.3. As circunstâncias das paixões e o empirismo superior

Os princípios de associação determinam os modos de ultrapassamento dos sujeitos sobre o dado inspirando relações entre percepções. Isto indica que remontar à razão pela qual os sujeitos são possíveis implica adentrar as condições pelas quais eles dividem uma moralidade que se estende a todo um campo social, tornando estas relações/crenças segundas face a suas paixões, dando um sentido ao ceticismo. Segundo Deleuze, para Hume, a moral só pode ser considerada quando implica “um caráter geral, sem referência a nosso interesse particular” (HUME, 2010, p.512). Por esta razão, a teoria da simpatia é apresentada como um paradoxo, dado que congrega uma generalidade da lei moral que subsiste como uma espécie de extensão vazia. Como “generalidade sem quantidade”, a moral deve estender-se ao futuro sem negar o presente, constituindo-se em um duplo movimento, “isto é, uma correspondência de impressões, que se dobra com um desejo pelo prazer de outrem, com uma aversão pelo seu penar” (HUME *apud* DELEUZE, 2012, p.31) aliado a importância de que a simpatia parta sempre de um auto-centramento do sujeito ou de sua *parcialidade*²⁷ em relação a outros sujeitos. A moral comportará simultaneamente a atividade fantasista da imaginação, uma espécie de marca da “enormidade da desventura” (DELEUZE, 2012, p.31) e a causalidade, contiguidade e semelhança, avatares

²⁷ “(...) é impossível dobrar a simpatia “sem a ajuda de uma circunstância presente que nos atinja de maneira viva”. DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*. São Paulo: Ed. 34, 2012, p.31.

diferenciais do hábito. Esta é razão pela qual nos é comum uma simpatia limitada, direcionada a nossas famílias, amigos e próximos. A natureza humana não é moral em si, mas ela torna a moral possível a partir da parcialidade dada.

“A verdade é que o homem é sempre o homem de um clã, de uma comunidade. As categorias família, amizade, vizinhança, antes de serem tipos da comunidade para Tönnies, são, para Hume, determinações naturais da simpatia. Justamente, porque a essência da paixão e do interesse particular não é o egoísmo, mas a parcialidade, é que a simpatia, por sua vez, não ultrapassa o interesse particular e nem a paixão” (DELEUZE, 2012, p.33).

Sob esta perspectiva, a simpatia não é como o egoísmo comumente evocado nas filosofias do direito natural. Os homens não têm as mesmas simpatias, pois ocupam posições, famílias e lugares diferentes em relação aos outros.²⁸ Esta oposição compreende que a sociedade não se constitui a partir do cerceamento das liberdades individuais, mas da integração de parcialidades. Embora ambos os modelos, o do egoísmo e o da simpatia, constituam obstáculos na constituição de modelos coletivos, para Deleuze, o uso da simpatia por Hume modifica o sentido ou “a própria estrutura da sociedade”. Esta posição evita uma imagem do campo social considerada falsa, porque pressupõe que ele se define pela negativa das aspirações individuais. A simpatia implica o inverso, uma perspectiva positiva de invenção de modelos se considerarmos que “integrar as simpatias é fazer com que elas ultrapassem sua parcialidade natural e constituam uma ideia geral abstrata” (DELEUZE, 2012, p.33). Para Deleuze, é neste processo que se pode pensar a ampliação e produção de semelhanças artificiais integradas em um mundo moral. A iniciativa consiste em partir das simpatias particulares a um todo capaz de congregá-las. Estas simpatias elementares se dão naturalmente, mas se apresentam por si mesmas impotentes na fabricação de um mundo moral, visto que as parcialidades entram em choque. Desta maneira, a razão do problema moral passa a ser a invenção de um todo artificial ou de um conjunto capaz de codificar as simpatias e integrá-las ao campo social. A família como primeiro círculo de distribuição de parcialidades (pai, mãe, marido, esposa e filhos) perfaz a condição de possibilidade para este devir se considerarmos que constitui o mais elementar círculo de relações artificiais, produtora de parcialidades. A tendência social decorre das identificações entre simpatias que se constituem no reconhecimento dos

²⁸ “Todo homem particular tem uma posição particular a respeito dos outros; seria impossível que pudéssemos conversar em termos razoáveis se cada um de nós considerasse as características de outrem e as pessoas unicamente como aparecem desde seu ponto de vista particular”. HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: UNESP, 2009, p.621.

interesses particulares de outros indivíduos. Como filho, simpatizo-me com as agruras de meus pais, mas é igualmente verdadeiro que me repreendo se não o sinto. Dado os benefícios da vida familiar, a estabilidade e cooperação entre os membros, o indivíduo infere o poder de uma regra tida como geral.²⁹ Como artífice, a natureza desta obrigação moral constitui um senso de dever que se estende a outros indivíduos. “Observo que será do meu interesse deixar o outro na posse dos seus bens, contanto que ele aja da mesma maneira a meu respeito” (HUME, 2010, p.540). A simpatia dada pela parcialidade, especialmente a familiar, produz uma extensão de si mesma, conectando-se a outras simpatias de outros indivíduos ao ponto de constituir um modelo de interesse geral. Torna-se dupla a ação da regra geral, dado que ela é simultaneamente corretiva e extensiva. “Ela corrige nossos sentimentos, fazendo-nos esquecer nossa situação presente. Ao mesmo tempo, e por essência, a regra geral transborda os casos dos quais nasceu” (DELEUZE, 2012, p.38). Funda-se uma economia entre indivíduo, simpatias parciais e dever moral se considerarmos que através da regra geral os homens se aproximam das vivências e infortúnios de outros considerados distantes.³⁰ As simpatias são dilatadas, ampliadas além de seus limites por algo distinto de si mesmas, como no exemplo da justiça, que não é resultado de reflexões sobre os interesses individuais a fim de conservar a integridade de suas vidas e propriedades, mas “uma espécie de torção da própria paixão no espírito que ela afeta” (DELEUZE, 2012, p.39). Este deslocamento das paixões constitui uma espécie de razão prática ou de “afecção acalmada” fundada nos hábitos de satisfação das paixões individuais. As regras gerais são artifícios, mas levando em consideração que a produção de artificialidades consiste na natureza inventiva dos sujeitos, “o artifício é ainda natureza (...)” (DELEUZE, 2012, p.39). O conjunto de convenções baseado nas simpatias individuais confunde-se com as semelhanças entre elas. É neste momento que reside a torção enunciada por Deleuze, visto que fabricar o artifício das convenções consiste em *forçar repetições* entre paixões diversas constituindo meios exteriores de realizá-las. As tendências são satisfeitas em sua reflexão, ou melhor, em suas múltiplas vias de satisfação constituídas pela cultura.

“Só não se pode concluir disso que a instituição *se explique* pela tendência. Sistema de meios, diz Hume, mas esses meios são oblíquos, indiretos,

²⁹ “Um sistema de meios orientados, um conjunto determinado chama-se regra, norma. Hume diz: *uma regra geral*. Uma regra tem dois polos: forma e conteúdo, conversação e propriedade, sistema dos bons costumes e estabilidade da posse”. DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*. São Paulo: Ed. 34, 2012, p.36.

³⁰ “Por vezes, a paixão comunicada pela simpatia adquire força pela fraqueza do seu original e chega mesmo a nascer por uma transição a partir de disposições afetivas que de modo algum existem”. HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: UNESP, 2009, p.404.

eles não satisfazem a tendência sem coagi-la ao mesmo tempo. Tem-se uma forma de casamento, um regime de propriedade. Porque tal regime e tal forma? Mil outros são possíveis, e que se encontram em outras épocas, em outros países. É essa a diferença entre o instinto e a instituição: há instituição quando os meios pelos quais uma tendência se satisfaz não são determinados pela própria tendência nem pelos caracteres específicos” (DELEUZE, 2012, p.44).

Neste momento, Deleuze parece propor uma espécie de esquematismo moral purificado de circunstâncias que a teriam gerado. Isto, no entanto, não demonstraria a união entre o problema do sujeito e o das instituições, mas a subordinação de um ao outro. Por esta razão, é preciso salientar que as circunstâncias não fundamentam as instituições, mas a operação de sua constituição é o ultrapassamento, ou a desnaturalização delas. Deleuze sugere que elas são como a exigência de que uma determinada relação esteja dada, apontando uma lacuna ou um intervalo que se define por “relações que não são dadas pelos próprios dados” (DELEUZE, 2012, p.45). Pode-se então inferir que “há algumas virtudes que produzem prazer e aprovação por meio de um artifício ou invenção que provém das circunstâncias e necessidades da humanidade” (HUME *apud* CARDOSO, 2008, p.104). Essa posição parece denotar uma subordinação da associação à paixão e estabelecer uma dimensão de finalidade nas paixões. Isto é verdade, mas as ideias se associam a partir dos princípios de associação que são efeitos da finalidade dada pelas paixões. Ou seja, o entendimento está necessariamente subordinado ao interesse, o que o torna uma questão de satisfação de interesses práticos. Desse modo, não se parte de tal ou qual ideia, mas da maneira pela qual se passa de uma à outra. O ceticismo diz respeito tanto a uma crítica às filosofias que remetem a essencialismos quanto a uma renovação de um argumento transcendental. O sujeito não se apresenta como uma atividade, mas como constituído passivamente no dado através das finalidades utilitárias submetidas pelas paixões. “Se as ideias se associam, isso ocorre em função de um objetivo ou de uma intenção, de uma finalidade que só a paixão pode conferir à atividade do homem” (DELEUZE, 2012, p.49). Assim, seguimos Cardoso quando este indica que, neste momento, Deleuze sugere, a partir do ceticismo humeano, que não há uma divisão de domínios segundo interesses próprios da razão, pois esta se constitui a partir de circunstâncias dadas pelas paixões. Simultaneamente, esta suposta dependência de um elemento torna possível, para o empirismo humeano, acentuar uma qualidade transcendental que lhe é própria, pois estas circunstâncias dadas pelas paixões não correspondem a elementos que se acrescentam às causas, mas são a transformação de um, visto que exteriores as séries causais que as associam à circunstância não estão *a priori*, mas são o elemento plástico que conecta as paixões a tensão dada

na experiência real. O princípio garante um processo de diferenciação. Por estas razões, torna-se possível conjecturar que já em sua primeira obra, Deleuze lança as bases para o que denominou posteriormente “empirismo transcendental”. Esta união heterodoxa não permite que o transcendental se decalque dos elementos que estão sob seu poder, mas designa a circunstância como um “princípio plástico”.

“Nos termos deleuzeanos (...), o transcendental passa a incluir um poder de diferenciação interna que o coloca em contato imanente com o poder de variação dos dados que ele condiciona. Por isso pode-se dizer que, em não havendo uma imagem transcendental (um esquematismo de ajuste) entre o entendimento e os fenômenos, o empirismo transcendental promove uma imagem de pura imanência entre ambos” (CARDOSO, 2008, p. 108).

Esta interpretação pode somar-se àquela concebida por François Zourabichvili, segundo a qual o empirismo transcendental funciona como uma espécie de modelo de individuação onde “as condições nunca são genéricas, mas declinam-se segundo os casos” (ZOURABICHVILI, 2003, p.37), aqui denominadas circunstâncias, daí a consequência que se segue: as condições não podem ser maiores do que os condicionados. Isto é, o transcendental garante um processo de individuação marcado pela potência da velocidade infinita, inserindo em seu âmago a direção, a destruição e a indeterminação. É este tipo de imanência que envolve toda a obra de Deleuze. Compreendemos que Ulpiano, seguindo esta perspectiva, venha a interpretá-la como “cisão causal”, dado que implica uma espécie de não-relação, visto que ela mais as imbrica do que as modifica, tornando-as capazes de afetar os corpos e os processos individantes de si mesmas

“Uma ideia propriamente estóica, para a qual o pensamento se volta a fim de suprimir a psicologia, as causalidades físicas, as contradições lógicas e, através de ressonâncias, ecos, correspondências não-causais, compatibilidades e incompatibilidades alógicas, conceber uma nova imagem do pensamento” (...) (ULPIANO, 2013, p.89).

Consideramos a partir dos autores destacados que a forma de determinação de um empirismo do tipo “superior”, não se dá pela forma do determinável dada pelo entendimento, mas é garantida pelo poder de síntese da imaginação “que chancela a aplicação de um princípio” (CARDOSO, 2008, p.109). Por conseguinte, na reconstrução deleuziana da filosofia humeana, a circunstância constitui uma espécie de “diferença transcendental”, visto que funciona como um sintetizador dos dados da experiência. Se não há ponto fixo ou fundamento da experiência, é necessário remontar a seu movimento de constituição. Orientado por este percurso conceitual, Deleuze concebe as repetições efetuadas pelo espírito em dois momentos. A repetição das paixões,

orientadas pelos sentimentos de prazer e dor como fundamento das ideias gerais, dadas pelo entendimento a partir da contração destas repetições em concepções que generalizam os casos e a extensão das paixões em regras morais. A natureza humana constitui-se na contração de repetições, instaurando um complexo entre continuidade e heterogeneidade expresso pelo princípio do *hábito*. Aqui, “o conceito humeano inclui, por excelência, aqueles casos nos quais o que é relevante é unicamente a repetição, e não a repetição *no tempo* (...)” (MONTEIRO, 2003, p.23). Desta maneira, o hábito constitui um equivalente da experiência, invocando semelhanças fictícias marcadas pela passagem, conferindo à imaginação a tendência de fundir, imprimindo sobre a experiência do fluxo de percepções, repetições. Por conseguinte, paixões e crenças são hábitos da natureza humana, pois constituem um equivalente da experiência que opera por regras gerais e instituições formadas pelo diferencial que as determinam: a circunstância.

1.4. Os princípios do empirismo: hábito e experiência

Em Deleuze, hábito e circunstância constituem a dupla princípio e elemento transcendental capaz de unificar o sujeito na imaginação. O organismo, a razão e outras faculdades humanas dependem desta economia. Desta maneira, podemos colocar sobre esta síntese da matéria os fios que buscamos tecer desde o princípio deste capítulo: a crítica humeana à essencialidade do sujeito que resulta na teoria do associacionismo, visto que o hábito associa termos e os faz passar como repetições fictícias. Soma-se a isto outra precaução, a fim de evitar o psicologismo ao remontar à constituição da subjetividade, é necessário remontar à “lógica” ou ao movimento capaz de constituir as paixões dos sujeitos. Por conseguinte, surge o problema moral, pois as diferentes sociedades calcam-se em produções de instituições que igualmente só são possíveis a partir da noção de hábito, visto que se baseiam em generalizações ou ampliações das paixões produzidas pelos hábitos humanos compreendidas na própria ideia de instituição. As paixões constituem o humano como sujeito moral, enquanto as invenções produzem instituições e modos de satisfação das paixões divididas por um campo social. Mas é preciso invocar o princípio capaz de unificar estes problemas. Esta é a razão pela qual, para Deleuze, “os hábitos não são da natureza, mas o que é da natureza é o hábito de contrair hábitos” (DELEUZE, 2012, p.41). Desta maneira, o hábito forma um conjunto complexo entre natureza e cultura, dado que seu princípio “como disposição da natureza humana a contrair hábitos, costumes, é condição de possibilidade de um princípio de

realidade (COELHO, 2013, p.44). Como princípio formador das relações, os hábitos constituem-se de maneira progressiva, visto que, como experiência da natureza, remontam a graus de complexificação de modo que as relações se sobrepõem constituindo outros sentidos e finalidades dadas pelas relações de ideias.

“(…) o hábito supõe a experiência: os objetos se unem na imaginação, mas uma vez descoberta a conjunção dos objetos. Ou ainda: o hábito é a própria experiência, uma vez que esta produz a ideia de um objeto por meio da imaginação, não por meio do entendimento. A repetição devém uma progressão, e mesmo uma produção, quando se deixa de considerá-la relativamente aos objetos que ela repete, nos quais ela nada muda, nada descobre e nada produz, para, ao contrário, considerá-la no espírito que a contempla e no qual ela produz uma nova impressão” (DELEUZE, 2012, p.73).

Nesta passagem, Deleuze sugere que experiência e hábito se conservam como princípios diferentes. O hábito surge como relação natural ou como associação de ideias. Ou seja, está dado um processo de complexificação dos seres, resta saber as fases deste processo e sua razão suficiente. Se, por um lado, esta afirmação permite que o sujeito possa, através do entendimento, raciocinar acerca da experiência, por outro, permite afirmar que o hábito constitui a experiência espacial e material anexa a crenças. Mas o que está em jogo, é que Deleuze compreende *o fato* do conhecimento como transcendência, ou seja, um tipo de afirmação do sujeito em que ele julga saber mais do que realmente pode saber. “Não houvesse este movimento do lançar-se para além do dado, não falaríamos numa subjetividade” (COELHO, 2013, pp. 45-46). Este ato de “lançar-se” para além do dado implica uma espera, uma espécie de indeterminação, o que caracteriza a “pressão de um passado e um impulso em direção ao porvir” (DELEUZE, 2012, p.42). Se este dinamismo, como sugere Deleuze, está presente no centro da filosofia de Hume, o hábito como “raiz constitutiva do sujeito” sintetiza os dados em uma relação que constitui um instante presente ou uma síntese do presente do tempo. A fim de demonstrar o caráter temporal do hábito, Deleuze compara suas características com a duração bergsoniana. Tal comparação se soma ao problema da circunstância enquanto elemento diferencial das paixões e das crenças. Pois, se o conhecimento se constitui de crenças dadas em circunstâncias específicas, é igualmente verdadeiro que estas derivam “unicamente de algum objeto presente à memória ou aos sentidos e de uma conjunção habitual entre ele e algum outro objeto”³¹. Isto significa que a crença é um sentimento que depende

³¹ HUME, David. *Investigações acerca do entendimento humano*. São Paulo: Editora Nacional, 1972, p.50.

das conjunções produzidas pelo hábito, isto é, ela se apoia na concepção “mais viva, estável e intensa” dos objetos que a imaginação é capaz de alcançar, neste caso nos hábitos fundados no movimento de tensão implicado a natureza. Com efeito, as crenças dependem das regularidades que o sujeito é capaz de perceber, fazendo da coexistência entre heterogeneidade e continuidade a divisão que futuramente se aprofundará entre multiplicidade qualitativa e quantitativa. A síntese do presente dada no hábito, no entanto, não significa que há atividade do sujeito nas relações que traça, mas que a subjetividade “é aquilo que permite a síntese do presente” (DELEUZE, 2011, p.121). O sujeito apresenta-se como efeito das repetições, visto que é contemplador das agências do hábito. Mas, não se pode identificar *Eu* e *sujeito*. “Nós somos hábitos, nada mais que hábitos, o hábito de dizer Eu... Talvez não exista resposta mais surpreendente para o problema do Eu” (DELEUZE, 2016, p.342). Destarte, o Eu é constituído por uma série de hábitos. Isso implica dizer que mesmo a organização fisiológica se dá através destas repetições. Se o organismo não está dado e as percepções sim, isto significa que “por si mesmo, o mecanismo do corpo não pode explicar a espontaneidade do sujeito. Por si mesmo, um órgão é somente uma coleção de impressões consideradas no mecanismo de sua aparição.” (DELEUZE, 2012, pp.104-105). Ou seja, os diferentes órgãos constituem-se de impressões conectadas pelos hábitos. A síntese do hábito implica uma síntese física onde as percepções e conseqüentemente os hábitos são o princípio de individuação do Eu. Tutelada pelo princípio do ceticismo, a imaginação não apela para qualquer outra coisa, mas transcende a si mesma em um processo de produção de diferenciação. Como observamos anteriormente, o princípio de diferença entre as percepções garante que não se toma as ideias a partir de qualidades específicas, mas de quantidades. Isto significa simultaneamente que, se a ideia de quantidade depende da ideia de unidade, dentre os vários tipos de ideias deve-se escolher a menor delas a fim de compreender a noção de quantidade aqui empregada. Comentando uma passagem fundamental do *Tratado*³², Deleuze sugere um critério de divisão capaz de contrapor espírito e essa menor ideia. A imaginação dotada de uma “capacidade finita” atinge um mínimo ou uma unidade, denominada por Hume “ideia limite”³³ Neste momento, retomamos a

³² “Quando me falais da milionésima ou da decamilionésima parte de um grão de areia, tenho uma ideia distinta desses números e de suas diferentes relações, mas as imagens que formo em meu espírito para representar as próprias coisas em nada diferem uma da outra e não são elas inferiores à imagem pela qual represento o próprio grão de areia [...] Ainda que pudéssemos imaginar a própria coisa, a ideia de um grão de areia não é divisível nem separável em 20, menos ainda em 1.000 ou em um número infinito de ideias diferentes.” DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*. São Paulo: Ed. 34, 2012, p.106 e HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: UNESP, 2009, pp.52-53.

³³ “(...) as qualidades finitas devem ter uma ideia-limite diferente de partes simplesmente menores da mesma qualidade, o que levaria a divisão ao infinito, segue-se que “as ideias de superfícies, linhas e pontos não admitem

noção de menor unidade que representa as percepções na imaginação, pois a ideia-limite não representa o menor dos corpos, mas sugere que não há nada pensável que seja menor do que a impressão de percepção que temos das coisas ou das ideias que fazemos delas.

“A menor ideia, a menor impressão não é um ponto matemático, nem um ponto físico, mas um ponto sensível. O ponto físico já é extenso, é ainda divisível; o ponto matemático é um nada. Entre os dois, há um meio, único real: entre uma extensão real e uma não-existência, há a existência real da qual a extensão vai precisamente se compor. O ponto sensível ou átomo é visível e tangível, colorido e sólido. Ele não tem extensão por si mesmo, porém existe. (...) Ele não é extenso, porque extensão alguma é ela mesma um átomo, um corpúsculo, uma ideia mínima, uma impressão simples” (DELEUZE, 2012, pp.106-107).

Não há extensão, representação, ou qualquer percepção em si, mas uma percepção já atravessada por outras, uma ligação entre meios. O dado ou a imaginação não está no espaço, mas é o espaço que está na imaginação ou no espírito, assim como o tempo. Enquanto o espaço corresponde à disposição das impressões de determinadas maneiras fazendo com que os movimentos diferenciados sejam dados a partir de determinadas qualidades, o tempo se apresenta no “conjunto” das percepções como sua qualidade. Desta maneira, a ideia-limite remete à noção de presente do tempo onde extensão, passado e futuro podem se desenrolar. O limite não designa o fundamento das coisas ou sua lei, mas aquilo que está *entre* as coisas, ideia a partir do qual elas se desenvolvem e desenvolvem sua potência. Segundo Lapoujade (2015), a noção de limite atravessa toda a obra de Deleuze, inclusive aquelas em parceria com Guattari, e remete à seguinte definição:

“(…) uma membrana ou um filtro que põe em comunicação os termos que disjunge. (...) O limite não é abolido, pois é através da própria distância de sua não relação que os disparates doravante se comunicam. Eles se comunicam pelo limite que os disjunge” (LAPOUJADE, 2015, p.311).

Portanto, quando falamos do sujeito, dizemos que é o devir da imaginação, compreendida como uma coleção de ideias separadas, repetição de discontinuidades. Se em um primeiro momento analítico as percepções são essencialmente desconectadas e sucessivas impossibilitando a constituição da subjetividade, “falar do sujeito é falar de uma duração”, de um hábito aliado a

certas divisões - as de superfícies, não admitem divisão na profundidade; as de linha, na largura e na profundidade; e as de pontos, em nenhuma dimensão” (I,II, IV, 70). É por isso que a ideia de extensão tem seu termo na ideia de um ponto, mas não de um ponto matemático e sim de uma entidade real de limite.” STIVAL, Monica Loyola. *Hábito-expectativa: uma noção de sujeito a partir de David Hume*. São Paulo, 2007, p.179. (Dissertação de Mestrado)

uma expectativa. Estes dois momentos caracterizam “a pressão” de um passado aliado ao “impulso em direção ao porvir”. Considerando-se que este duplo movimento é constituinte do hábito, pode-se dizer com Deleuze que o “hábito-expectativa” constitui o sujeito em uma síntese temporal. Enquanto a expectativa se caracteriza como uma espera ou uma indeterminação advinda do passado, o hábito força que a espera se dirija ao futuro. Desse modo, “os homens *esperam* conservar o que possuem” (DELEUZE, 2012, p.110). Se crença e invenção caracterizam os modos pelos quais o sujeito se constitui a partir de um par expectativa-hábito, ambas as modalidades constituem um tipo de síntese fabricante tanto de si mesma quanto de seus modos. Esta é a razão da afirmação de Deleuze, quando compreende que o hábito funda simultaneamente novas relações entre impressões, ou seja o sujeito enquanto ser que aguarda a repetição destas relações e os hábitos de hábitos que se instalarão progressivamente tornando o hábito um princípio que designa mais as relações entre as multiplicidades do que sua origem ou essência.

Mas é em uma semelhança com a memória bergsoniana, retomada por Deleuze, que nos permite compreender o passado como “razão de passagem” do porvir. Segundo Deleuze, Hume indica que as percepções da imaginação se distinguem segundo “graus de vivacidade”. Ou seja, a memória opera a partir de uma impressão que reaparece com ainda mais vivacidade. Mas é preciso investigar este reaparecimento, pois por si não se opera nenhuma síntese do tempo. Se não há sujeito para reviver a intensidade da percepção, é preciso colocá-la de outra maneira. Neste momento, as percepções não escapam à sucessão ou ao tempo como *estrutura* de sua ação. Desta maneira, na *síntese* do hábito pode-se transformar o “antigo presente”, a percepção anterior em passado.³⁴ Deve-se chamar passado, “não (...) aquilo que foi, mas aquilo que determina, que atua, que pressiona, que pesa de uma certa maneira” (DELEUZE, 2012, p.112). Por estas razões, o hábito por um lado se aproxima e de outro se distingue da memória, visto que não há passado que o hábito evoque. É na síntese do presente que ele se constitui, dado que não está imediatamente dado.

“O problema é este, portanto: como, *no tempo*, um presente e um passado se constituem? Desse ponto de vista, a análise da relação causal em seu dualismo essencial ganha todo seu sentido. De uma parte, Hume apresenta-nos *a experiência* como um princípio que manifesta uma multiplicidade, uma repetição de casos semelhantes; literalmente, esse princípio afeta o tempo com um passado. De outra parte, ele vê no hábito

³⁴ Sobre o que incidem as contemplações e as contrações, senão sobre o mundo e seus elementos? Mas igualmente sobre a sucessão de instantes independentes. PELBART, Peter Pál. *O Tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 2010, p.124.

um outro princípio, aquele que nos determina a passar agora de um objeto àquele que o acompanhava, isto é, que organiza o tempo como um presente perpétuo ao qual devemos e podemos nos adaptar. E se nos referimos às distinções que Hume estabelece quando analisa “a inferência da impressão à ideia”, podemos dar as seguintes definições: o entendimento é o próprio espírito, mas que, sob a influência do princípio da experiência, reflete o tempo sob a forma de um passado submetido à sua observação; e a imaginação, sob a influência do princípio do hábito, é ainda o espírito, mas que reflete o tempo como um determinado porvir preenchido por suas esperas” (DELEUZE, 2012, p.114).

Os princípios de associação unem-se na imaginação e constituem relações que são efeitos deste encontro. Estas relações “dão consistência ao espírito” e esta é a razão pela qual Deleuze identifica o sujeito como síntese do presente. A consistência do sujeito ou sua “natureza” é a síntese do tempo. Colocar a questão desta maneira é comparar o sujeito a uma espécie de “ressonância” dos princípios. Como em um instrumento percussivo, “após cada batida, as vibrações ainda conservam o som, que morre gradual e insensivelmente” (DELEUZE, 2012, p.113). Segundo Bouaniche (2004), este argumento denota a conclusão anterior segundo a qual Deleuze afirma o tempo como uma espécie de espessura da subjetividade. Da supressão do sujeito como centro ou polo de referência o empirismo humeano representa “um mergulho nas multiplicidades moventes que entram em relação umas com as outras segundo uma lógica das relações” (BOUANICHE, 2004, p.65). Assim, o sujeito passivo é como “uma impressão deixada pelos princípios que se converte progressivamente em uma máquina capaz de utilizar essa impressão (DELEUZE, 2012, p.136). Esta é a primeira vez em que Deleuze se utiliza do conceito de “máquina” como uma síntese conectiva entre heterogêneos operacionalizada pela capacidade de constituição de liames concretos e abstratos, ideia revitalizada posteriormente com Guattari em *O Anti-Édipo*.³⁵ Invocando repetições fictícias equivalentes à experiência constituem-se relações e imbricações entre hábitos pensados a partir da ideia de “finalidade” identificada a um acordo entre o sujeito, os dados e os poderes da natureza capazes de sintetizar os termos em relações exteriores, ou seja, surge uma noção de sistema capaz de afirmar a potência desestabilizadora do caos.

³⁵ “Sem dúvida, cada máquina-órgão interpreta o mundo inteiro segundo seu próprio fluxo, segundo a energia que flui dela: o olho interpreta tudo em termos de ver - o falar, o ouvir, o cagar, o foder... Mas sempre uma conexão se estabelece com outra máquina, numa transversal em que a primeira corta o fluxo da outra ou “vê” seu fluxo ser cortado pela outra.” DELEUZE & GUATTARI, Gilles, Félix. “*O Anti-Édipo*. São Paulo: Ed. 34, 2010, pp.16-17 e “O conceito renovado de síntese passiva passa ao primeiro plano no *Anti-Édipo* sob o nome “máquinas desejantes”, em que se concretiza o princípio de instabilidade ou de metamorfose por ele englobado (ACE, 34 - esse princípio é chamado “anarquia coroada” nos desenvolvimentos sobre a univocidade). Isso significa que o dado nunca é constituído de fluxos, mas de sistemas corte-fluxo, em outras palavras, de máquinas.” ZOURABICHVILI, François. “*O Vocabulário de Deleuze*. São Paulo: Relume Dumara, 2009, p.17.

Torna-se necessário repensar o organismo, visto que, segundo Deleuze, “é preciso evitar 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” (DELEUZE, 2012, p.98). Em seus diversos componentes, os órgãos somam hábitos que se constituem de expectativas, contrações de termos e retenções, esperas para que o presente que nos constitui se repita. Este encaminhamento obscuro dado por Deleuze às relações entre corpo e natureza tomam o hábito como princípio que é simultaneamente “irredutível à dimensão biológica do comportamento” (DAVID-MÉNARD, 2013, p.80) e seu fundamento. A este princípio soma-se um problema ainda incipiente em *Empirismo e Subjetividade*, desenvolvido posteriormente em *Diferença e Repetição: a questão do prazer*.³⁶ O hábito como princípio implica uma expectativa ou uma espera preenchida pelas intensidades em síntese que constituem o sujeito como seu efeito que se torna capaz de retomá-las, reordená-las. Como um “primeiro fato, para além do qual não se tem de remontar” (DELEUZE, 2012, p.118) o prazer é tido como uma tendência proporcionada pelo hábito. Hábitos estes que são, tão somente, esperas de que aquilo de que provemos, esta experiência advinda da ressonância da individuação, perdure. A expectativa só é possível porque o prazer marca as repetições habitadas pelo sujeito que se constitui entre presente e prazer tendo o hábito como operador. Esta implicação marca o início da relação de Deleuze com a psicanálise, em especial com pensamento de Freud. Em *Diferença e Repetição* podemos observar mais detidamente os desenvolvimentos pormenorizados de uma teoria do prazer concatenada à temporalidade e à individuação biopsíquica. Os hábitos constituem de maneira anexa os *sujeitos larvares*. Para tal, Deleuze se utiliza principalmente da crítica bergsoniana ao associacionismo aliada à noção de contemplação renovada por Plotino e aos desenvolvimentos sugeridos acima compondo mais uma série de desvios e “quebras”. Seguindo estes agenciamentos pode-se remontar a diferentes interpretações e dificuldades nos desenvolvimentos da teoria da matéria e sua relação com o presente vivo.

³⁶“Mas trata-se de uma questão totalmente distinta perguntar por que o prazer não é simplesmente um elemento ou um caso em nossa vida psíquica, mas um *princípio* que rege soberanamente esta vida em todos os casos”. DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p.134

1.5 O hábito e o para si do presente.

O título do segundo capítulo de *Diferença e Repetição, A repetição para si mesma* demonstra parte das intenções de Deleuze ao retomar o hábito em relação à ideia de repetição. Se, como sugere, ela nada modifica naquilo que se repete “de direito”, a repetição pressupõe o princípio de diferença invocado anteriormente, aqui denominado “regra de descontinuidade”. É necessário que o primeiro tenha desaparecido para que possa surgir “o segundo” ou “o terceiro”. Quando se pode enumerar, supõe-se que exista uma identidade ou um “mesmo” que se reconhece nas repetições, o que coloca a questão da possibilidade de se enumerar os diferentes instantes. Diz Deleuze sobre isto, “ainda não se pode falar propriamente em repetição.” (DELEUZE, 2006, p.111). Como desenvolvido anteriormente, a repetição através dos hábitos é colocada de maneira que o que se modifica é o espírito e não aquilo que é repetido. Deste modo, novamente a síntese é passiva, não tem atividade, pois “ela não tem em si” e seu para-si reside na consistência desta diferença que surge no espírito. Deste ponto de vista, acompanhamos Monegalha na concepção “de que o ser da *repetição* depende do ser da *diferença*” (MONEGALHA, 2016, p.48), porquanto, segundo Deleuze, o poder de contração da imaginação funde os elementos diferentes e os contrai numa impressão “interna”. “Quando A aparece, aguardamos B com uma força correspondente à impressão qualitativa de todos os AB contraídos” (DELEUZE, 2006, p.111). Esta indeterminação interior é compreendida como uma subjetividade embrionária, visto que ela sintetiza os instantes em uma síntese do tempo, mas não apresenta qualquer atividade. Mas é preciso diferenciar a contração de outras práticas. “É preciso notar, sobretudo, que não se trata de uma memória nem de uma operação do entendimento: a contração não é uma reflexão” (DELEUZE, 2006, p.112). O tempo nasce nesta contração de instantes que constitui o presente vivo, pois uma sucessão descontínua dos instantes não pode perfazer a temporalidade, visto que nada permanece. Nesta síntese, passado e futuro estão sempre conectados ao presente como passado do presente e futuro do presente. Isto significa que é no presente que o passado e futuro se relacionam. “É a ele que pertence o passado e o futuro: o passado, na medida em que os instantes precedentes são retidos na contração; o futuro, porque a expectativa é antecipação nesta mesma contração” (DELEUZE, 2006, p.112). A dupla dimensão do presente, passado e futuro, caracteriza uma assimetria da síntese do hábito, porque ela parte dos instantes particulares e desconectados e chega a uma regra do futuro desde que este tenha o presente como ponto de nascimento, a generalidade. Esta “regra

viva”, segundo Deleuze, marca a natureza e orienta o sentido da síntese do tempo e apresenta a diferenciação entre as sínteses passivas e ativas que se constituem sobre as primeiras. A repetição implica um “em-si” que desfaz toda possibilidade de repetição, este “em-si” é o caos como primeiro momento do pré-individual que, apesar da transformação, ainda imbrica sua potência no “para si” dos hábitos que demonstram tanto a interdependência entre diferenciação e repetição quanto o reflexo disto em “um para-nós” pertencente às sínteses ativas da memória e do pensamento que se sobrepõem à passividade do hábito e modificam sua estrutura erigindo vida e pensamento sobre a matéria.

Neste momento, a análise do hábito orientada majoritariamente até aqui pela reconstrução de Deleuze da filosofia humeana encontra as análises bergsonianas acerca do associacionismo. A partir do famigerado exemplo do relógio, no qual “(...) quatro horas soam...Cada batida, cada abalo ou excitação é logicamente independente do outro”, Deleuze investe sobre um “problema análogo” entre Hume e Bergson que diz respeito à contração dos instantes em uma duração. A teoria da contração não se encerra em si mesma, visto que ao contraírmolos os instantes “os restituímos a um espaço auxiliar, a um tempo derivado, em que podemos reproduzi-los, refleti-los, contá-los como impressões-exteriores quantificáveis.” Ou seja, utilizamo-nos de uma orientação derivada das diferentes percepções a fim de traçar suas relações. (DELEUZE, 2006, p.113). O problema que aproxima os pensadores não indica, no entanto, que os exemplos se assemelham. Enquanto no exemplo bergsoniano Deleuze identifica um tipo de repetição fechada, pois diz respeito a uma repetição de elementos iguais (“A, A, A, A”), a humeana designa um tipo aberto. Na repetição de tipo aberto, a diferença reside na fusão entre elementos diversos (A e B) perfazendo uma união por distanciamento uma das outras. Esta oposição entre os elementos tem como propósito impedir que a repetição se torne o retorno de algum elemento fundamental, para que a diferença possa surgir nos diferentes particulares que se repetem suscitando outras generalidades. “A repetição acha-se encerrada no “caso”, reduzida a dois, mas abre-se um novo infinito, que é a repetição dos próprios casos” (DELEUZE, 2006, p.114). Este movimento exemplifica o operador que destacamos anteriormente, a síntese disjuntiva. A interligação entre as repetições dos casos torna o hábito um princípio que demonstra uma relação transversal entre as repetições, fazendo com que as duas formas de repetição remetam uma à outra, uma vez que a repetição aberta só pode ser possível quando se supõe a repetição dos elementos.

“A repetição dos casos só é aberta passando pelo fechamento de uma oposição binária entre elementos; inversamente, a repetição dos elementos só é fechada ao remeter a estruturas de casos, nas quais ela mesma, em seu conjunto, desempenha o papel de um dos dois elementos opostos: não só quatro é uma generalidade em relação às quatro badaladas, mas “quatro horas” entra em duelo com a meia-hora precedente ou subsequente e, até mesmo, no horizonte do universo perceptivo, com as quatro horas invertidas da manhã e da tarde” (DELEUZE, 2006, p. 114).

Esta é a razão pela qual Deleuze sugere que a distinção entre os dois tipos de repetição designa mais uma distinção entre diferentes níveis na síntese do hábito do que de natureza. Tanto a repetição humeana quanto a bergsoniana “nos deixa no nível das sínteses sensíveis e perceptivas”, pois “a qualidade sentida confunde-se com a contração de excitações elementares”. (DELEUZE, 2006, p.114). Isto significa que, ao se desdobrar em sínteses perceptivas e orgânicas, o hábito mantém uma unidade enquanto princípio. Esta concatenação explica a relação entre “a sensibilidade dos sentidos e uma sensibilidade primária que *somos*” (DELEUZE, 2006, p.115). A famosa passagem: “Somos água, terra, luz e ar contraídos” implica este movimento, visto que as repetições abertas e fechadas se relacionam umas com as outras fazendo com que os organismos sejam “uma soma de contrações, retenções e expectativas” (DELEUZE, 2006, p.115), ou seja, se a água se constitui de duas moléculas de hidrogênio combinadas com uma de oxigênio, a contração é a fusão destes elementos em uma qualidade sentida. Sob esta perspectiva, a síntese do hábito constitui um “caso” ou um presente que inclui passado e futuro, expectativas e contrações que se repetem e se conectam com outras repetições erigindo um campo de relações transversais no presente vivo, a partir dele.

“Portanto, não devemos apenas distinguir formas de repetição em relação à síntese passiva, mas níveis de sínteses passivas, combinações destes níveis entre si e combinações destes níveis com as sínteses ativas. Tudo isto forma um rico domínio de *signos*, envolvendo sempre o heterogêneo e é constitutivo de um signo que se interpreta ou se desdobra nas sínteses ativas. Os signos, em relação aos quais o animal “sente” a presença da água, não se assemelham aos elementos dos quais o organismo sedento do animal carece”. (DELEUZE, 2006, p.115).

Sob estes parâmetros, Deleuze pode fundar a teoria do hábito em um nível anterior à sensibilidade. Antes de sentirmos água, oxigênio ou luz como indicado acima, os contraímos passivamente, ou seja, habitamos um conjunto destas repetições. “Lá onde houver uma contemplação contraente, por mais furtiva que seja, há um eu: *eus larvares*, modificações, presunções, pretensões, expectativas” (PELBART, 2010, p.123). Mas ainda há de se explicar a

gênese destas contrações, não basta descrever sua atividade. Retomando, brevemente, *Empirismo e Subjetividade*, pode-se observar o uso que faz Deleuze da teoria do hábito ao identificá-la a um princípio individuante tanto da subjetividade humana quanto das *subjetividades larvares* constituinte dos aspectos materiais e biológicos dos seres. Isto implica que, de certo modo, a contração é operacionalizada por estes sujeitos, mas de forma passiva. Desta maneira, a contração torna-se não uma atividade, mas um movimento de transição fácil, natural, implicação que se explica, próprio da repetição descontínua dos instantes quando contemplada por um espírito. Sua gênese não é a explicação de sua origem, mas a confusão entre causa e efeito, de maneira que se valorize a passagem de um ao outro. “A questão é saber se o próprio eu não é uma contemplação, se não é em si mesmo uma contemplação - e se pode aprender a formar um comportamento e formar a si próprio a não ser contemplando” (DELEUZE, 2006, p.116). Neste momento, Deleuze faz da contemplação a extração de algo novo, a diferença. Esta é a razão pela qual se retomam os dois tipos de repetição (aberta e fechada) para que não se compreenda um momento do hábito como contração em detrimento de outro.³⁷ Ou seja, a contração é como um efeito da contemplação e é sobre as “almas contemplativas” que se constituem contração, expectativa e diferenciação ou como sugere Deleuze, nossa expectativa de que “isto” continue”, que um dos dois elementos ocorra após o outro, assegurando a perpetuação do nosso caso” (DELEUZE, 2006, p.116). Por esta razão, a contemplação ou a síntese passiva é extensível a todo ser existente no presente através da ideia de sujeito larvar. O hábito mantém-se como princípio geral desta síntese porque manifesta isto que “somos”. “Somos contemplações, somos imaginações, somos generalidades, somos pretensões, somos satisfações” (DELEUZE, 2006, p.116); ou seja, somos constituídos de inúmeros sujeitos, uma vez que “nunca deixamos de contemplar”.

Ao defender este ponto de vista, Deleuze recupera e anexa a noção de hábito o conceito de contemplação promulgado por Plotino na terceira *Enéada*: “tudo é contemplação” (DELEUZE, 2006, p.117). Esta noção implica a não determinação própria da imagem e dos elementos de que cada ser procede, assim, ela, a contemplação, não tem atividade alguma, mas como sugerimos, extrai uma diferença nas repetições.³⁸ Este aparente paradoxo revela-se coerente, pois faz com que

³⁷ “Quando dizemos que o hábito é contração, não falamos, pois, da ação instantânea que se compõe com outra para formar um elemento de repetição, mas da fusão desta repetição no espírito que contempla. É preciso atribuir uma alma ao coração, aos músculos, aos nervos, às células, mas uma alma contemplativa cujo papel é contrair o hábito”. DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p.116.

³⁸ “A diferença habita a repetição.” DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p.118.

a repetição seja “imaginária”, mas “fazendo que exista aquilo que ela contrai como elementos ou casos de repetição.” (DELEUZE, 2006, p.118). Falar em repetição imaginária não implica de maneira alguma dizer que estas repetições são falsas. Como sugere Lapoujade, esta passagem toma o hábito como “o outro nome da imaginação”, visto que “constitui a diferença qualitativa como ritmo” (LAPOUJADE, 2015, p.70), ou seja, como duração temporal. Esta analogia com o ritmo sugere que as diferentes repetições entrelaçadas umas nas outras constituem uma duração singular. Como pretensão, a contemplação expressa um questionamento afirmado pela contração. Ela se aplica sobre uma repetição indefinida da sucessão dos instantes qualificando-os. Neste processo, perfaz-se uma duração ou um instante presente que passa, mas constitui os organismos, indivíduos e espécies. A partir destes desenvolvimentos, Deleuze relaciona a ligação de intensidades com o preenchimento de excitações que tem como efeito prazeres narcísicos. É desta maneira que os sujeitos expressam o prazer a partir de seus hábitos. Se o prazer, assim como indicado por Freud, é um princípio, o que acrescenta Deleuze, é porque ele “rege soberanamente” a vida biopsíquica “em todos os casos” (DAVID-MÉNARD, 2013, p.81). Sendo capaz de transbordar os casos de contração e descontração, o prazer caracteriza uma autossatisfação dos sujeitos larvares. O prazer não é uma satisfação mediada pelo desejo, uma vez que este movimento o caracterizaria por um movimento transcendente, mas os liames dos hábitos têm por efeito a instauração do princípio do prazer.

“É possível que empiricamente nós vivamos a repetição como subordinada a um prazer obtido ou a ser obtido, mas, na ordem das condições, é o inverso. A síntese de ligação não pode ser explicada pela intenção ou pelo esforço de dominar uma excitação, mesmo que tenha esse efeito” (DELEUZE, 2006, p.130).

Esta reconstrução do princípio de prazer freudiano o aproxima do hábito com o objetivo de redefinir a categoria do desejo. Não mais atribuído a uma satisfação posterior, o desejo torna-se a ligação responsável pelos hábitos denominados narcísicos e alucinatórios. Ou seja, precedido pelo hábito, o prazer torna o desejo um processo aberto atravessado por repetições, posteriormente designadas multiplicidades. Estes conceitos unem-se ao problema do tempo já anteriormente anunciado, mas que é aqui desenvolvido a partir do hábito como “princípio territorial” (LAPOUJADE, 2015, p.69) que garante a conexão entre instantes constituindo um espaço anexo onde passado e futuro podem se desenrolar como pretensão e preenchimento de expectativas, desencadeando o prazer ou a esperança de que estes “direitos” reivindicados pelos hábitos

continuem. Mas a síntese do presente não é a única necessária para compreendermos a constituição da lógica de uma temporalidade pura, destituída da confusão entre tempo e movimento já enunciada por Bergson. Para além da amplitude carnal do presente surge uma profundidade metafísica, pois a síntese do presente não dá conta de sua própria passagem. É necessário que exista um aspecto do tempo que seja mais profundo e um mecanismo que explique sua passagem. A primeira síntese marca o nascimento do tempo, sua origem, mas permanece “intratemporal”. “Como presente que passa” (DELEUZE, 2006, p.123), o tempo não sai desta dimensão, movendo-se por “saltos”. Segundo Deleuze, este é o paradoxo do presente, visto que ele se constitui nesta síntese e simultaneamente “passa” nesta síntese. Por esta razão, é necessário que se distinga “fundação e fundamento” (DELEUZE, 2006, p.123). Se a fundação diz respeito ao “solo” ou às “territorialidades” constituídas pelos diferentes hábitos, o fundamento “avalia” estas territorialidades. Mas como é possível tal avaliação? Antes de investigarmos este processo, como sugere Deleuze, é preciso compreender como este fundamento se apoia na fundação para constituir-se.

“*Habitus* e Mnemósina, ou a aliança do céu e da terra. 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)” (DELEUZE, 2006, p.124).

Desta maneira, incorreremos a análise deleuziana da obra de Bergson, principal personagem desta segunda síntese que visa explicar a *razão* de passagem do presente. Esta explicação reside no paradoxo de que o passado pode se diferenciar do antigo presente e ganhar contornos metafísicos, de modo que ele surja como condição de cada presente atual. Se na síntese do hábito a sensibilidade é tida como resultado de um processo passivo, neste momento é necessário compreender como esta síntese ativa opera sobre os hábitos. Investigaremos *O Bergsonismo* como ponto de referência para a interpretação deleuziana da obra bergsoniana, em vistas de retirar deste momento indicações que contribuam para a compreensão das relações entre sensibilidade, vida e pensamento.

Capítulo II

A profundidade metafísica do passado: Duração, Memória e Impulso vital no bergsonismo de Deleuze

2.1. Por que Bergson?

É marcante a presença da filosofia bergsoniana nos conceitos desenvolvidos por Gilles Deleuze durante toda a sua obra. De *Empirismo e Subjetividade* a *O que é a Filosofia?* são diversos os momentos em que Deleuze investe na recapitulação de investigações advindas da obra de Henri Bergson. Podemos citar, como exemplos mais profícuos, a história das imagens cinematográficas desenvolvida em *Imagem-Movimento* e *Imagem-Tempo* a partir de uma inspiração bergsoniana³⁹, a importância da temporalidade desde que destituída da confusão em relação ao movimento tendo como consequência a rejeição à fenomenologia e a dialética hegeliana e, por fim, a reforma do conceito de “intensidade” que remete ao dualismo bergsoniano entre multiplicidade qualitativa e quantitativa traçando uma alternativa tanto ao pré-formismo aristotélico relacionado à categoria de possível quanto ao transcendental kantiano, condição de possibilidade dos objetos possíveis na experiência. Dada esta multiplicidade de vieses possíveis, concentramo-nos respectivamente em textos e obra produzidos entre 1956 e 1966; *Bergson, 1859-1941, A concepção da diferença em Bergson e Bergsonismo*, visto que compreendemos o bergsonismo posterior de Deleuze, em especial em *Diferença e Repetição*, como decorrente desta abordagem inicial. Como sugere Deleuze, é necessário investigar os conceitos lavrados por um filósofo, desde que estes sejam capazes de superar o “pensamento ordinário” e simultaneamente desvelar um “recorte

³⁹“Pois a maneira como Deleuze pensa filosoficamente o cinema mostra (...) que há em seu procedimento filosófico um privilégio dos conceitos oriundos da filosofia em relação aos conceitos suscitados pelas outras formas de pensamento. Isso porque na base desses conceitos de imagem-movimento e imagem tempo criados por Deleuze para pensar o cinema estão os conceitos filosóficos de imagem, tempo e movimento oriundos da filosofia, e, mais especificamente da filosofia de Bergson. MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.247 e “Censuraram-me por retomar análises de Bergson. Com efeito, é um recorte muito novo que Bergson faz, ao distinguir a percepção, a afecção e a ação como três espécies do movimento. É sempre novo porque me parece que isto nunca foi bem assimilado, e faz parte do que é mais difícil e mais belo no pensamento de Bergson. Ora, a aplicação desta análise ao cinema se faz por si só: é ao mesmo tempo que o cinema se inventa e que o pensamento de Bergson se forma. A introdução do movimento no conceito se faz exatamente na mesma época em que se introduz o movimento na imagem.” Cf. DELEUZE, Gilles. *Conversações (1972-1990)*. São Paulo: Editora 34, 2013, p.156.

extraordinário” para os problemas filosóficos.⁴⁰ Retomando um filósofo considerado um “cão morto”, “eclipsado pela ascensão da fenomenologia e da dialética hegeliana” (JOLIVET apud COELHO, 2013, p.58) na academia francesa dos anos 40 e 50, Deleuze dá prosseguimento a seu projeto crítico da interioridade e reivindicante de um campo transcendental assubjetivo “dispensando o Eu unificador e individualizante equivalente à unidade sintética da apercepção em Kant” (PELBART, 2007, p.44). Pode-se objetar que esta crítica já figurava em considerações de Jean-Paul Sartre sobre Husserl, mas segundo Deleuze, o primeiro não levou a crítica às últimas consequências, visto que em *A transcendência do Ego* constitui um campo determinado pela consciência humana. Como sugere Bento Prado Júnior, no caso de Sartre, “é o próprio Ego que instaura o campo onde um encontro e uma compreensão tornam-se possíveis” (PRADO JR, 1989, p.133). Ou seja, apesar da crítica sartreana, há uma conservação das formas e da atividade fundamental da consciência em uma perspectiva fenomenológica, dado que Sartre a concebe como aquilo que existe “para fora de si”, “determinando seu ser como a direção em relação a algo que não é (SARTRE, 2011, p.135). Isto é, a consciência está sempre direcionada para fora de si, o que denota a noção de “intencionalidade”, advinda de Husserl, mas reformulada por Heidegger, caracterizando a consciência como uma atividade direcionada por um reflexo autoprojeto ou um “inexistente intencional” (HUSSERL, 2005, p.200). Como consciência de alguma coisa, a redução fenomenológica preserva a noção de Ego, uma vez que relaciona sua atividade ao ato humano de direcionar-se às coisas. Mas, como argumenta Pelbart, para Deleuze, purificar o campo transcendental é “purgá-lo de toda semelhança com o mundo do senso comum recusando a consciência transcendental espontânea e individuada, por mais impessoal que ela pareça” (PELBART, 2007, p.45).

A partir destas indicações, entendemos que Deleuze reconstruirá, a seu modo, o pensamento bergsoniano concentrando-se fundamentalmente⁴¹ no primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, em especial na “análise transcendental” operada por Bergson no “campo de imagens”, visto que “é a partir da noção de indeterminação ou de introdução de novidade que assistiremos, no interior do campo transcendental, ao nascimento da própria subjetividade” (PRADO JR, 1989,

⁴⁰ DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo, Editora 34, 2012, p.103.

⁴¹ “Eis por que o segredo do bergsonismo está sem dúvida em *Matéria e memória*; aliás, Bergson nos diz que sua obra consistiu em refletir sobre isto: que tudo não está dado.” DELEUZE, Gilles. *A Ilha Deserta*. São Paulo, Iluminuras, 2014, p.44 e “Encontramos todo o movimento do pensamento bergsoniano concentrado em *Matéria e memória* sob a tríplice forma da diferença de natureza, dos graus coexistentes da diferença, da diferenciação”. Idem.

p.145). Seguindo Bento Prado Júnior, sugerimos que a redução bergsoniana retira do campo transcendental qualquer referência a uma subjetividade constituinte remetendo a “um modo de ser primitivo e indiferenciado” (PRADO JR, 1989, 2015) denominado por Deleuze e Bergson como “a vida”. Este movimento conceitual denota um convite da filosofia bergsoniana a outras razões para a filosofia, visto que não supõe nada como dado. “O que está em questão, aqui, é já a orientação geral da filosofia (...)” (DELEUZE, 2014, p.34). A filosofia teria respondido de duas maneiras diferentes ao problema do conhecimento das coisas: de maneira crítica, ao refletir sobre as condições deste conhecimento, ou então, ao contrário, a partir de “*outra* relação com as coisas, portanto *um outro* conhecimento” (DELEUZE, 2014, p.34) capaz de desvelar as ilusões que se constituem no interior da razão e separam o conhecimento humano da interioridade das coisas, de seu Ser. A razão pela qual a crítica não é capaz de estabelecer um conhecimento é a insistência em orientar-se por uma pretensa identidade retirada dos dados da experiência. É o primado da representação, uma das razões pelas quais se pode apontar a importância dada por Deleuze à relação entre os planos metodológico e ontológico na obra bergsoniana. Se, como dissemos, trata-se de reconstruir a razão da filosofia imputando à mesma a necessidade do conhecimento interno das coisas, é necessário dar conta delas sem identificá-las a outra coisa, isto é, apreendendo-as a partir de suas próprias razões.⁴² Desta maneira, faz-se preciso erigir um outro modo de investigação das coisas, sem reduzi-las ou limitá-las a abstrações e generalizações. Por estes meios, pode-se afirmar que, os dois fios, metodológico e ontológico, “remetem-se perpetuamente um ao outro (...)” (DELEUZE, 2014, p.47). No entanto, faz-se preciso investigar a que corresponde, na filosofia bergsoniana, essa categoria de Ser cuja interioridade se deve investigar. Desta maneira, tentaremos averiguar se adentrar a questão metodológica pode nos oferecer caminhos possíveis de investigação e compreensão da questão ontológica que se segue. Se, em um primeiro momento, Deleuze sugere, a partir da correspondência de Bergson a Höffding, que “a intuição é certamente segunda em relação à duração ou a memória” (DELEUZE, 2012, p.9) o mesmo acrescenta, logo a seguir, que sem compreender a elaboração do método intuitivo as relações entre os conceitos da filosofia bergsoniana não seriam possíveis. No entanto, antes de circundar as relações entre estas duas dimensões faz-se necessário erradicar qualquer relação do método intuitivo com um sentido

⁴² “Há duas maneiras profundamente diferentes de conhecer uma coisa. A primeira implica que rodeemos a coisa; a segunda, que entremos nela. A primeira depende do ponto de vista em que nos colocamos e dos símbolos pelos quais nos exprimimos. A segunda não se prende a nenhum ponto de vista e não se apoia em nenhum símbolo”. BERGSON, Henri. “Introdução à Metafísica” in: *Os Pensadores*, Abril Cultural, 1979c. p.133.

vulgar da palavra já que, no bergsonismo, esse método tem como objetivo o estabelecimento de um tipo de “precisão” em filosofia que a aproxima da objetividade científica. Por conseguinte, a característica fundamental da intuição é a de atingir um objeto simples a partir de um reencontro ou como caracteriza Deleuze, um “retorno” (DELEUZE, 2014, p.34) o que significa em um primeiro momento que nada está dado de forma imediata.

“Com efeito, a relação filosófica que nos insere nas coisas, em vez de nos deixar de fora, é mais restaurada do que instaurada pela filosofia, é mais reencontrada do que inventada. Estamos separados das coisas, o dado imediato não é, portanto, imediatamente dado; mas nós não podemos estar separados por um simples acidente, por uma mediação que viria de nós que concerniria tão-somente a nós: é preciso que esteja fundado nas próprias coisas o movimento que as desnatura; para que terminemos por perdê-las, é preciso que as coisas comecem por se perder; é preciso que um esquecimento esteja fundado no ser” (DELEUZE, 2014, pp.34-35)

Essas passagens indicam que o método intuitivo, para Deleuze, tem como razão o reencontro com um movimento próprio do Ser, sua desnaturalização em matéria acompanhada de espaço, inteligência e ciência. Esta é uma das razões pelas quais Bergson aponta uma necessidade de aproximação entre ciência e filosofia, de modo que o conhecimento científico “apreende pelo menos uma das metades do ser, (...) um dos dois movimentos da natureza, aquele em que a natureza se distende, se põe ao exterior de si” (DELEUZE, 2014, p.35), enquanto a outra metade diz respeito à dimensão que se dobra a fim de dar origem à primeira. A intuição tem como questão remontar a estes dois movimentos do Ser a partir de um “ato simples”, de modo que possamos compreender o processo em que um destes tende a desnaturar ou congelar o outro. Se os dois sentidos constituem o que denominamos o Ser, isto pode sugerir que estão interligados, mas se o primeiro é estratificado pelo segundo, isto indica que este último só pode ser reencontrado se investigamos o primeiro de maneira crítica.

“Do mesmo modo, os dois sentidos são naturais, cada um à sua maneira: o primeiro se faz segundo a natureza, mas esta corre aí o risco de se perder a cada repouso, a cada respiração: o segundo se faz contra a natureza, mas ela aí se reencontra, ela se retoma na tensão” (DELEUZE, 2014, p.35).

Mesmo com este duplo movimento do ser como o objeto de investigação da intuição, é preciso salientar que isto não exclui a diversidade de formas que derivam destas duas direções. Mas, como sugere Deleuze, este é um método tido como um dos mais rigorosos na história da filosofia. Assim, faz-se necessário dissecar três atos que determinam as regras deste método e

descobrir quais os movimentos que constituem o ser e qual é o processo que se pode estabelecer de influência e fundamentação⁴³ de um no outro.

2.2. A intuição como fio entre ontologia e epistemologia.

As etapas da intuição são dissecadas metodicamente por Deleuze no *Bergsonismo*, publicado em 1966, em três diferentes “regras” ou momentos. A fim de demonstrar sua sistemática pode-se compreender as relações entre os conceitos de Duração, Memória e Impulso vital, ou seja, como indicamos acima, é através do método intuitivo que podem ser relacionadas “as grandes etapas da filosofia bergsoniana” (DELEUZE, 2012, p.9) e as consequências implicadas nas mesmas.

A primeira regra consiste no remodelamento da categoria de “problemático”, onde se aplica aos problemas um critério de verdadeiro e falso que se estende à própria confecção dos mesmos. Enquanto a filosofia em geral persiste na ideia, considerada errônea por Bergson, de que este critério remete às soluções dos problemas levantados, Deleuze observa, no entanto, que esta perspectiva “é social”. A sociedade e a maneira pela qual se organiza a linguagem transmitem a ideia de que os problemas já estão de certa maneira prontos e acabados. Basta inventar e realizar diferentes maneiras de resolvê-los. No entanto, “a verdadeira liberdade está em um poder de decisão sobre a constituição dos próprios problemas” (DELEUZE, 2012, p.11). Isto não significa que qualquer tipo de problema é válido. E esta é a razão de se procurar definir um novo critério para eles. Geralmente, os problemas colocados como dados, como no exemplo dos professores e alunos, são especulativos, ou seja, sua solução os pressupõe, o que sugere que a maneira como estão propostos já implica as respectivas respostas. Mas inventar é diferente de descobrir, uma vez que a questão dos problemas se coloca de outro modo, ela consiste em inventar o que ainda não existe. Isto quer dizer que é preciso criar as bases sobre as quais o problema pode se dar. Ainda são as soluções dos problemas que importam, mas elas dependem dos termos em que os problemas são postos. “Nesse sentido, a história dos homens, tanto do ponto de vista da teoria quanto da

⁴³ “Em filosofia, a primeira vez é já a segunda; é essa noção de fundamento. Sem dúvida, de certa maneira o produto é que é, e o movimento é que não é, que não é mais.” DELEUZE, Gilles. *A Ilha Deserta*. São Paulo, Iluminuras, 2014, p.35

prática, é a da constituição de problemas (DELEUZE, 2012, p.12). Mas, como adverte Deleuze, a noção de problema para a filosofia bergsoniana não subsiste apenas no aspecto teórico, mas está imbricada à própria vida⁴⁴ que, ao contornar os obstáculos colocados, se supera e se transforma solucionando esses problemas e dando origem às diversas formas possíveis. E é neste sentido que é necessário reorientar o critério de verdade em relação aos problemas. Deste movimento conceitual Bergson engendra a ideia de “falso problema” e daí surge mais um aspecto desta primeira regra visando complementar a reforma deste critério de verdade. Os falsos problemas dividem-se entre os inexistentes e os mal colocados.⁴⁵ Os primeiros instituem-se a partir de uma confusão entre o “mais e menos” (DELEUZE, 2012, p.12) como por exemplo nas problemáticas de ser e não ser ou ordem e desordem que consistem em uma negativa lógica a partir de determinações psicológicas. A partir do todo dado pela experiência sou capaz de mentalmente anulá-la e constituir um conceito supostamente neutro ou negativo. Em ambas as situações, tanto de mais quanto de menos, retira-se a ideia que fundamenta a primeira a partir de uma negação abstrata. Como sugere Bergson:

“As dificuldades inerentes à metafísica, as antinomias que ela engendra, vêm principalmente de que nos instalamos no imóvel para surpreender o movente em sua passagem, em vez de nos colocarmos no movente para atravessar com ele as posições imóveis.” (BERGSON, 2010, p.151).

Isso se segue quando analisamos o segundo tipo de falsos problemas que consiste na mistura de dois tipos de termos que diferem em natureza. Desta maneira, falar do segundo é remeter ao primeiro, dado que estes dois tipos de engano se originam do fato de que tanto a ciência quanto a metafísica tomam as diferenças de natureza como diferenças de graus entre as coisas. Esta “ilusão fundamental”, segundo Deleuze, dá conta de ambos os tipos de problemas considerados falsos. Se a intuição consiste no “ato simples” de tomar o Ser a partir de dois movimentos que seguem direções contrárias a partir de um campo transcendental destituído de

⁴⁴ “É verdade que, em Bergson, a noção de problema tem suas raízes para além da história, na própria vida e no impulso vital: é a vida que se determina essencialmente no ato de contornar obstáculos, de colocar e resolver um problema. A construção do organismo é, ao mesmo tempo, colocação de problema e solução.” DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo, Editora 34, 2012, p.12.

⁴⁵ “O falso problema advém de uma impotência para avaliar; ele é uma maneira de refletir e de interrogar sem se pôr a pensar. Deleuze extrai de Nietzsche um esquema lógico capaz de fornecer um critério em conformidade com as condições que ele próprio colocou: um falso problema é uma sombra, uma enunciação secundária que só se afirma negando. O falso problema que ele desnatura, revolvendo-o, revertendo-o.” ZOURABICHVILI, François. *Deleuze, uma filosofia do acontecimento*. São Paulo: Editora 34, 2016, p.77.

uma centralidade, pode-se tomar o espaço anexo como a desnaturação do movimento da duração, o movimento “primeiro”, assim denominado porque é paradoxalmente a metade produtora da segunda, mas simultaneamente segunda, porque precisa ser reencontrada. Mas, como sugere a noção de falso problema, é necessário reencontrar justamente as diferenças de natureza, o que caracteriza a primeira tendência ou a duração. Isto demonstra um caráter reflexivo da intuição, no sentido de que ela incute um movimento que contamina a inteligência, o paradoxo característico da duração, de modo que ela passa a “voltar-se contra si mesma” (DELEUZE, 2012, p.16).

Desta regra dos falsos problemas, expressa na necessidade de se dissociar os mistos geralmente confundidos como graus de diferença entre graus quando em verdade são diferenças entre naturezas, segue-se outra: a necessidade de se remontar às “articulações do real” ou às diferenças de natureza. Desta maneira, os clássicos dualismos bergsonianos utilizados muitas vezes nos títulos de suas obras dão conta do sentido fundamental do método intuitivo: a divisão entre articulações que diferem de natureza, mas que guardam em uma delas seu segredo “mais profundo”. A intuição apresenta-se como um método de “corte”, pois divide o real de maneira que consigamos distinguir as “presenças puras”, visto que o real se constitui sempre de mistos que são mal analisados. Tanto quanto no exemplo da duração-extensão e da lembrança-percepção, Deleuze observa que, segundo a filosofia bergsoniana, a razão desta confusão é a de que geralmente utilizamos a própria mistura das diferentes tendências como regra de análise para o misto.

“Em resumo, medimos as misturas com uma unidade que é, ela própria, impura e já misturada. Perdemos a razão dos mistos. A obsessão pelo *puro* em Bergson retorna nessa restauração das diferenças de natureza. Só o que difere por natureza pode ser dito puro, mas só tendências diferem por natureza.” (DELEUZE, 2012, p.17)

Coloca-se a questão da pureza das tendências em uma espécie de retomada do tema transcendental, visto que a pergunta recai, de maneira diversa da kantiana, sobre as “condições da experiência real” e não da experiência possível. (DELEUZE, 2012, p.18). É necessário investigar, no entanto, como discernir as diferenças de natureza entre as tendências. Com a intenção de desenvolver esta investigação, Deleuze retoma o primeiro capítulo de *Matéria e memória*, porque compreende que este texto recapitula passo a passo o método e suas consequências para a realização deste corte. A partir da tomada do cérebro e seus movimentos adjacentes como uma “imagem”, compreende-se que não há derivação de um ao outro, mas uma complicação entre “excitação” e “resposta”. Isto é, entre estes dois extremos, estabelece-se uma espera que coloca

diversas possibilidades de respostas entre um e outro. Recebo um estímulo sonoro ou visual e posso reagir de inúmeras formas. Ou melhor, os seres recolhem dos estímulos que recebem no mundo aquilo que lhes convém. Podemos concluir, então, que entre cérebro, medula e movimentos responsivos não existe uma diferença de natureza, dado que estes aspectos que se relacionam mantêm-se ainda no nível material.⁴⁶ Deleuze define este movimento como “a primeira linha” do método da intuição, uma vez que primeiramente é necessário verificar os termos sob os quais *não* há diferença de natureza, para posteriormente encontrá-las. Segundo Deleuze, esta via interpretativa traz a “necessidade de ficções (DELEUZE, 2012, p.20), ou seja, a obrigação de trazer da experiência um tipo de memória que faz com que compreendamos que, por mais abstratas que sejam as reflexões sobre a corporalidade, como o exemplo do ponto matemático dado por Bergson, essas reflexões se calcam sobre o aspecto do presente que corresponde a uma certa duração no tempo. Desta maneira, sob as abstrações sobre os indivíduos surge uma “segunda linha” diferente em natureza da primeira. Seu surgimento se dá devido às relações que se dão entre mente e percepção, de modo que ela estabelece uma espera em relação à percepção. Este intervalo caracteriza uma indeterminação, uma profundidade de onde pode sair qualquer tipo de resposta. Esta não determinação torna impossível reificar qualquer modelo de resposta como fundamento. Não é de qualquer movimento ou identidade de que se fala, mas do elemento diferencial, puro, não por ter qualquer qualidade determinada, mas por desorganizar, revirar qualquer individualidade e determinação. As duas linhas se entrecruzam e se misturam de modo que demonstram a razão pela qual as duas tendências se tornam homogêneas. A intuição tem como questão ultrapassar essa confusão e nos colocar “em direção às condições da experiência. Mas essas condições não são gerais e nem abstratas; não são mais amplas do que o condicionado; são as condições da experiência real” (DELEUZE, 2012, p.21). Esta passagem indica, segundo Deleuze, a distância que Bergson traça em relação à fenomenologia e às filosofias críticas, em especial a de Kant. Até aqui as regras da intuição demonstram uma “busca pela fonte da experiência” (BERGSON, 1999, p.214). Se partimos de uma linha e chegamos a uma segunda que se revela a fonte da primeira,

⁴⁶ “É o cérebro que faz parte do mundo material, e não o mundo material que faz parte do cérebro. Suprima a imagem que leva o nome de mundo material, você aniquilará de uma só vez o cérebro e o estímulo cerebral que fazem parte dele. Suponha, ao contrário, que essas duas imagens, o cérebro e o estímulo cerebral, desapareçam: por hipótese, somente elas irão se apagar, ou seja, muito pouca coisa, um detalhe insignificante num imenso quadro. O quadro em seu conjunto, isto é, o universo, subsiste integralmente. Fazer do cérebro a condição da imagem total é verdadeiramente contradizer a si mesmo, já que o cérebro, por hipótese, é uma parte dessa imagem. Nem os nervos, nem os centros nervosos podem, portanto, condicionar a imagem do universo.” BERGSON, Henri. *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp.13-14.

trata-se de uma “viravolta decisiva” (DELEUZE, 2012, p.21), pois a partir da experiência humana atinge-se as linhas que se cruzam e tornam possível pensar as condições da experiência real. A partir destas afirmações pode-se concluir que, filosofia bergsoniana parece desdobrar um tipo de conhecimento sobre-humano, visto que, ao ultrapassarmos as condições objetivas e concretas da percepção, abre-se um campo da experiência que depende das “articulações” que perfazem os mistos. Mas há ainda uma outra viragem ou “viravolta”, dado que, mesmo encontrando as tendências puras, é preciso fabricar o conceito de modo que ele diga respeito à própria coisa. Este é o momento em que as duas linhas atravessam uma à outra, de modo que elas difiram a fim de “engendrar a coisas tal como nós a conhecemos” (DELEUZE, 2012, p. 23). Deleuze denomina esta segunda viragem como “reviravolta”. Portanto há “viravolta e reviravolta” (DELEUZE, 2012, p.23). Como sugere Bergson, este momento do método “prolonga” as duas linhas encontradas pela intuição, de maneira que “elas se cortam, e atingem a própria verdade” (BERGSON, 1999, p.34).⁴⁷ Desta dupla viravolta segue-se uma outra regra que constitui uma quarta regra do método que parecia inicialmente conter apenas três. Pode-se observar, então, que os corolários das regras perfazem outras regras tornando o método intuitivo, simultaneamente, extremamente complexo e sutil. A segunda regra torna possível atingirmos as diferenças de natureza a partir de uma cesura ou de um “corte” de presenças puras que se segue de outra “viravolta”, capaz de explicar as particularidades dos indivíduos.

E é sobre esta segunda viravolta que Deleuze compreende, por fim, a terceira regra, a que concebe o “sentido fundamental” do método intuitivo. Se é necessário inventar os problemas que procuramos resolver, faz-se preciso colocá-los nos termos da duração⁴⁸, ou seja as diferenças de natureza não se dão entre as coisas, mas entre a dualidade fundamental da filosofia bergsoniana: duração e espaço. É necessário, no entanto, remontar a este movimento conceitual. Isto não quer dizer que se retoma o modelo clássico de dualidade, mas que esta diferenciação se faz entre uma tendência e outra. Não há um lado e outro do misto, mas dois movimentos onde a diferença de natureza se concentra de um lado do misto desnaturado pelo outro lado. Para Deleuze, o exemplo

⁴⁷ “Estimamos que este método de intersecção seja o único que pode levar definitivamente adiante a metafísica”. DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo, Editora 34, 2012, p.25.

⁴⁸ (...) as questões relativas ao sujeito e ao objeto, à sua distinção e à sua união, devem ser colocadas mais em função do tempo que do espaço. BERGSON, Henri. *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.75.

do torrão de açúcar pode esclarecer melhor esta regra.⁴⁹ Enquanto analisamos o pedaço através de sua espacialidade compreendemos apenas as diferenças de grau que existem entre o torrão e as outras coisas, a água, o copo. Mas, tal como no exemplo da corporalidade, há uma “segunda linha” que atravessa o aspecto físico do pedaço de açúcar, sua duração. Seu processo de dissolução quando em contato com a água demonstra como este processo de diferenciação por natureza enunciado por Bergson não se refere a um tipo de diferença específica, mas à tendência de diferenciação dos objetos entre si mesmos. Retomando o conceito de “alteração”, o bergsonismo implica este movimento à ideia de substância, renovando-a. A duração do processo de dissolução de açúcar ao mesmo tempo que revela sua duração própria, desvela a ansiedade e impaciência daquele que assiste, revelando suas próprias durações. Enquanto escrevo estas palavras advindas de um papel escrito a mão percebo minha própria impaciência em relação à validade destas frases. A ansiedade faz com que as corrija diversas vezes até que me sinta satisfeito. Estariam elas corretas? Quantas vezes terei de reordená-las para que elas finalmente perfaçam um sentido? Isto posto, percebo que minha duração subjetiva se revela sob um aspecto que se apresenta de modo estritamente material, o bater de pernas, o tamborilar de dedos ou a necessidade de passar os dedos entre os cabelos como se agarrasse uma ideia entre eles.

“A esse respeito, a famosa fórmula de Bergson “devo esperar que o açúcar se dissolva” tem um sentido ainda mais amplo do que aquele dado a ele pelo contexto. Ela significa que minha própria duração, tal como eu a vivo, por exemplo, na impaciência das minhas esperas, serve de revelador para outras durações que pulsam com outros ritmos, que diferem por natureza da minha. E a duração é sempre o lugar e o meio das diferenças de natureza, sendo inclusive o conjunto e a multiplicidade delas, de modo que só há diferenças de natureza na duração - ao passo que o espaço é tão somente o lugar, o meio, o conjunto das diferenças de grau.” (DELEUZE, 2012, p.26).

Nesta regra é possível retomar todos os momentos do método intuitivo. Como escolher a boa metade do misto? Se devemos tomar as coisas pela duração, torna-se simples escolher o lado da essência. É verdade que, segundo Bergson, “a intuição supõe a duração” (DELEUZE, 2012,

⁴⁹ (...) mesmo o movimento no mundo material é vivido, sob certo aspecto, como *duração*. Enquanto espero que o açúcar se dissolva na água, vivo o tempo da minha impaciência, o tempo da minha consciência “esperando”, que não posso alongar ou encurtar, cujas “partes” não posso “relacionar” nem compor e decompor segundo a minha vontade: isto deveria me alertar para a identificação que existe entre o processo físico e a vivência do tempo, para a coincidência entre a minha duração e a duração das coisas que estaria como que apontando para o fato de que só artificialmente posso separar o açúcar, a água e a própria dissolução, já que tudo comunga na mesma temporalidade que seria a duração universal. SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994, pp.241-242.

p.10), mas não se identifica a ela, pois como método filosófico ela faz com que reencontremos nossa própria duração. Esta é a razão pela qual Bergson a pressupõe a partir de um dado subjetivo. Destituída da intuição, a duração apresenta-se como uma experiência dada pelo aspecto psicológico, mas quando atravessamos as diferentes regras, a intuição pode determinar a veracidade dos problemas separando-os dos falsos problemas que confundem os mistos a partir de um processo que os imbrica, revelando a duração sob outro aspecto, reformando a natureza da subjetividade. É verdade que é a partir de um dado psicológico que se pode chegar até os problemas dados através da duração. Assim, o espaço surge como uma ilusão própria da natureza psicológica, porquanto se estabelece uma espécie de continuidade dada a partir das séries constituídas na experiência. A materialidade é o movimento no qual os produtos do tempo se dão fazendo com que ela seja reencontrada através de suas misturas possíveis entre a duração e um espaço anexo. “A ilusão, portanto, não deriva somente de nossa natureza, mas do mundo que habitamos, do lado do ser que nos aparece primeiramente” (DELEUZE, 2012, p.28).

Desta maneira, o Ser conduz a dois movimentos fundamentais, enquanto um lado pode ser denominado o espírito investigado pela metafísica, a matéria é conhecida⁵⁰ pelo fazer científico. Isto não significa, no entanto, que exista uma separação fundamental entre estes dois tipos de conhecimentos, mas sim que para se conhecer a realidade é necessário aproximá-los. Enquanto as diferenças de grau estão do “lado” da segunda metade, a primeira ou o Absoluto são as diferenças de natureza. O primeiro movimento constitui-se como uma ilusão, mas que, fundada no ser da diferença, pode ser reencontrada através da intuição. O método intuitivo caracterizado pelas suas três regras que se explicitam em cinco formam um conjunto que se segue de maneira “*problematizante*” (a liberdade de constituir os próprios problemas denunciando os falsos), seguida de uma regra “*diferenciante*” (a partir de um corte do real) e por fim, aquela que supõe as outras duas, a regra “*temporalizante*” (DELEUZE, 2012, p.30) (remetendo os problemas e os cortes à noção de duração). Torna-se possível, então, estabelecer as relações entre Duração, Memória e Impulso vital, de maneira que eles perfaçam uma lógica capaz tanto de denunciar as soluções encontradas a partir de uma confusão fundamental quanto de encontrar uma outra razão para a filosofia.

⁵⁰ “A inteligência “toca então um dos lados do absoluto, assim como nossa consciência toca um outro” DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo, Editora 34, 2012, p.28.

2.3. Os dois tipos de multiplicidade: qualitativa e quantitativa.

A análise da intuição nos coloca no caminho da duração como verdade do tempo, ou como condição de possibilidade para o movimento. No entanto, um dos grandes motes da interpretação deleuziana sobre Bergson está em dissociar da duração uma descrição estritamente psicológica através de uma outra combinação entre múltiplo e uno. Para tal, Bergson concilia dois aspectos aparentemente opostos da duração: continuidade e heterogeneidade. Se a experiência que a duração nos provê através do método intuitivo é condição de possibilidade para a experiência real, isto significa que as duas metades do misto que se apresentam (espaço e duração) são simultaneamente condição e ampliação da experiência. “A duração pura apresenta-nos uma sucessão puramente interna, sem exterioridade; o espaço apresenta-nos uma exterioridade sem sucessão” (...) (DELEUZE, 2012, p.31). Ou seja, enquanto elementos puros não é possível encontrar para eles um equivalente na experiência real, porque ainda permanecem abstrações, mas é necessário considerar as relações que se dão entre estes movimentos para reencontrar os “dados imediatos”. Ou seja, enquanto o espaço se faz a partir de partes desconectadas, a duração se faz nos liames entre os presentes, de maneira que o primeiro corresponda a uma “segunda” temporalidade cujo aspecto é a homogeneidade, tornando-a um misto indivisível a não ser quando interpretado pelo caminho da intuição, visto que a duração é seu pressuposto e torna possível investigar através das conexões entre os presentes, ou seja, as diferenças que se fazem entre eles. Segundo Deleuze, a importância deste movimento é decompor o misto em duas multiplicidades distintas. Enquanto uma se revela como impura e *atual*, a segunda se caracteriza como uma multiplicidade pura, capaz de revelar as diferenças de natureza, o *virtual*. Neste momento, Deleuze investe no conceito de multiplicidade, porquanto entende que sua relevância na filosofia bergsoniana foi pouco explorada por seus comentadores anteriores. Entretanto, esta noção não pode ser confundida com a ideia de múltiplo como utilizada anteriormente pela história da Filosofia, pois Deleuze se serve da ideia de multiplicidade para “distinguir dois tipos de multiplicidade” (DELEUZE, 2012, p.32). Enquanto a multiplicidade discreta ou atual tem em si mesma o valor pela qual ela pode ser mensurada, a multiplicidade contínua ou virtual encontra sua unidade de análise na primeira, ou seja, ela se coloca mais como uma força plástica do que um elemento. Este debate com a matemática, em especial a riemanniana, de grande influência na obra de Deleuze, retoma o tema das multiplicidades concebidas pelo matemático para modificá-la

profundamente. Se, para Deleuze, Bergson retoma este debate, é em vistas de colocá-lo em uma relação essencial com a noção de duração, posto que mesmo que em um primeiro momento ele a defina como “o indivisível ou o não mensurável” (DELEUZE, 2012, p.33), posteriormente acrescenta sua característica mais fundamental, a divisão por mudança de natureza. A multiplicidade qualitativa ou a metade subjetiva do misto nunca se divide sem mudar de natureza, o que faz de certa forma com que quando esta se atualize, ela o faça dando origem as atualidades, mas simultaneamente ocultando-se ao traçar estas linhas divergentes. Sobre estas bases, Deleuze sugere a duração como um plano pré individual responsável por manter a atualização do vivo através da instabilidade e da tensão que caracteriza este modelo de individuação.

“Na verdade, a duração divide-se e não para de dividir-se: eis por que ela é uma *multiplicidade*. Mas ela não se divide sem mudar de natureza; muda de natureza, dividindo-se: eis por que ela é uma multiplicidade não numérica, na qual, a cada estágio da divisão, pode-se falar em “indivisíveis”. Há *outro* sem que haja *vários*; número somente em potência.” (DELEUZE, 2012, p.36).

Esta passagem consiste em um dos momentos mais importantes do bergsonismo de Deleuze, visto que a indivisibilidade da duração se torna o resultado de uma divergência de natureza. Distante de caracterizar algum elemento específico, a multiplicidade qualitativa não destaca nenhuma nuance. Uma multiplicidade qualitativa ou “não numérica” corresponde a uma perspectiva puramente temporal que parte do virtual ou da duração pura, sem referência ao espaço, o que faz com que os graus de diferença do espaço nela estejam contidos em potência. dado que, na implicação entre os dois tipos de multiplicidade se expressam qualidades espaciais. A noção de virtual é utilizada, em vistas da rejeição de Bergson à ideia de possibilidade, visto que esta remeteria “aos sistemas fechados” (DELEUZE, 2012, p.37) da matéria retornando à confusão originária dos falsos problemas desacreditados pelo método intuitivo, que é capaz de colocar os problemas em função da temporalidade. Deste modo, esta multiplicidade implica tanto continuidade, pois representa as virtualidades que se atualizam, quanto heterogeneidade, visto que ao se dividir sua natureza anterior se implica a outra, e ainda implica a simplicidade, dada a sua pureza. Em contrapartida, a multiplicidade quantitativa ou objetiva diz respeito àquilo que não corresponde ao virtual. Esta é a razão pela qual Bergson a identifica com a noção de imagem, porque não há nada que se oculta nela, sua superficialidade encerra tudo aquilo que é. Por esta razão, pode-se afirmar que a matéria permanece de mesma natureza quando se divide ou se modifica. Se a água modifica seu estado de diversas maneiras e pode se dividir em gelo, líquido e

gás, isto não significa que há uma divisão que modifique sua natureza, ou seja, ela continua a ser extensa e difere apenas por diferenças de grau.⁵¹ Os objetos têm como característica fundamental a adequação à ideia de número e de unidade. É por esta razão que Bergson irá denominar este tipo de multiplicidade como numérica. O conceito de número, representação matemática⁵² que pressupõe a ideia de unidade, demonstra uma espécie de continuidade ou de diferenças de grau em oposição às diferenças de natureza dadas pela duração.

Esta distinção entre multiplicidades recoloca as dimensões respectivas de subjetividade e objetividade. Mas aquilo que é preciso ressaltar, segundo Deleuze, é o destaque da multiplicidade qualitativa ou do virtual em relação ao atual. Isto não significa, no entanto, que uma das dimensões é o fundamento da outra, como podem sugerir algumas interpretações desta passagem, mas que existe um processo entre estas duas dimensões que se torna necessário compreender. Esta é a razão pela qual indica a distinção da ideia de multiplicidade em relação aos termos de Uno e Múltiplo. A razão fundamental desta diferenciação é a de que geralmente estes termos são tomados como ideias gerais e correspondem a um processo dialético no qual eles não especificam quais as multiplicidades que implicam, mas retomam relações abstratas.

“Dizem-nos: o Eu é uno (tese), é múltiplo (antítese) e é, em seguida, a unidade do múltiplo (síntese). Ou, então, dizem-nos: o Uno já é múltiplo, o Ser passa ao não-ser e produz o devir. As páginas em que Bergson denuncia esse movimento do pensamento abstrato estão entre as mais belas de sua obra: ele tem a impressão de que se parte, em tal método dialético, de conceitos muito amplos, análogos a vestes muito folgadas. O Uno em geral, o múltiplo em geral, o ser em geral, o não-ser em geral...compõe-se o real com abstratos; mas o que vale uma dialética que acredita poder reencontrar o real, quando compensa a insuficiência de um conceito muito amplo ou muito geral apelando ao conceito oposto, não menos amplo e geral? O concreto jamais será reencontrado (...)” (DELEUZE, 2012, p.38).

Esta crítica à dialética remonta a uma aproximação da filosofia bergsoniana à filosofia de Platão por duas razões: a primeira, como indicamos, é a crítica à ideia de que há no Ser o não-ser e vice-versa, expressa nos falsos problemas que confundem os mistos através da negação

⁵¹ “Enquanto se trata de espaço, pode-se levar a divisão tão longe quanto se queira; nada é assim mudado na natureza do que se divide...” DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo, Editora 34, 2012, p.12.

⁵² “Bergson, portanto, pensa o espaço como uma forma *a priori* na qual “estão” os objetos (ou as suas qualidades), mas que também “está” no corpo: *o espaço está no corpo, pois o corpo é extenso*. Ele identifica, assim, no âmbito da *Tese latina*, *espaço* e *extensão*: o espaço é tanto o lugar do corpo como o lugar das partes do corpo - o que confere extensão aos corpos *é o meio de justaposição das partes*, ou seja, o espaço que recebe como “conteúdo” as partes dos corpos, conferindo aos próprios corpos a sua extensão -, espaço é também extensão. PINTO, Débora Morato. Espaço, Extensão e Número: suas relações e seu significado na Filosofia Bergsoniana. *Discurso*: São Paulo, 1998, p.134.

psicológica de um primeiro conceito. E a segunda, a necessidade de se colocar em direção às coisas, ou seja, “em cada caso, se pergunta *quanto, como, onde e quando* (DELEUZE, 2012, p.38) a fim de talhar os conceitos apropriados para cada coisa. São os gradientes, os complexos de relações que perfazem a intensidade próprio de cada coisa. Para Deleuze, isto indica que Bergson postula “uma fina percepção da multiplicidade” (DELEUZE, 2012, p.39) indicada pelas “nuanças” das coisas. Aqui, a duração se opõe ao devir, dado que ela não é a mistura de Uno e Múltiplo como generalidade, mas indica uma ausência de qualquer medida. Outra razão pela qual Bergson rejeita uma similaridade com o método dialético é a necessidade de se afastar da ideia de negatividade dada pela oposição. Sua crítica ao negativo denuncia tanto a limitação quanto a negação opositiva, dado que se, como sugere Deleuze, o ponto crucial de seu projeto filosófico está nas diferenças de natureza, compreendê-las a partir de um movimento limitante identificado à negação seria retomar as diferenças de grau ao invés de valorizar a indivisibilidade própria da duração.

Este tipo de análise que remete à duração, e, portanto, aos dois tipos de multiplicidades, repete-se na análise bergsoniana acerca do movimento. Pensar o movimento faz-se necessário, visto que, se a intuição coloca os problemas em termos da duração ou do tempo real, nosso principal impedimento⁵³ torna-se dissociar o movimento ou a espacialidade do tempo, ou seja, constituir um conceito puro do tempo. Mas a temporalidade real de que falamos não se trata da contagem do tempo e do movimento no espaço, mas da *alteração*. Reproduzir a experiência que temos do tempo através da corporalidade e da psicologia é seguir apenas a “parte numérica componente da corrida de Aquiles” (DELEUZE, 2012, p.41), pois, como analisamos, opera por uma redução ou confusão entre tempo e movimento. Esta confusão entre tempo e movimento pode ser melhor apresentada quando Deleuze visa reconstruir, segundo Bergson, a maneira com que essa temporalidade passa. Para tanto, utiliza-se dos corolários que problematizam a relação do sujeito no espaço com as coisas que duram e as condições sob as quais somos capazes de remontá-las. As condições de reavivamento das lembranças incorre em outra questão pertinente, que nos permite verificar a primeira, onde se conservam estas lembranças? Seguindo as indicações bergsonianas rigorosamente podemos sugerir uma primeira resposta que será melhor escrutinada: não é possível que elas sobrevivam apenas a uma consciência que as rememore. Segundo Deleuze,

⁵³ Com efeito, como experiência física, o movimento, ele próprio, é um misto: de uma parte, o espaço percorrido pelo móvel, que forma uma multiplicidade numérica indefinidamente divisível, da qual todas as partes, reais ou possíveis, são atuais e só diferem em grau (...) DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo, Editora 34, 2012, p.41.

diferentemente do que sugere Bergson em *Os dados imediatos*, “somente à medida que o movimento vem a ser apreendido como pertencente tanto às coisas quanto à consciência é que ele deixará de ser confundido com a duração psicológica” (DELEUZE, 2012, p.42). O aspecto psicológico da duração é, assim, apenas uma das partes, ou uma “abertura” para uma “duração ontológica (DELEUZE, 2012, p.42). Não obstante, seguem-se algumas outras indicações a serem analisadas, posto que se não há apenas um aspecto da duração e a confundimos com o conceito de multiplicidade, isto sugere que há uma relação entre várias durações.

“Se as coisas duram, ou se há duração nas coisas, é preciso que a questão do espaço seja retomada em novas bases, pois ele não será mais simplesmente uma forma de exterioridade, uma espécie de tela que desnatura a duração, uma impureza que vem turvar o puro, um relativo que se opõe ao absoluto; será preciso que ele próprio seja fundado nas coisas, nas relações entre as coisas e entre as durações, que também ele pertença ao absoluto, que ele tenha uma “pureza” (DELEUZE, 2012, p.42).

2.4. *Memória-contração e Memória-lembrança.*

Reverter a categoria de movimento no bergsonismo, segundo Deleuze, pressupõe a redefinição de um outro conceito: o de memória. A razão disto é a identificação entre duração, “memória, consciência e liberdade” (DELEUZE, 2012, p.43) que só é possível devido ao duplo movimento característico da duração contido em todos estes outros conceitos, continuidade e heterogeneidade. Ou seja, esta divisão é feita de direito, a maneira com que recortamos o problema através da intuição coloca os termos sob os quais podemos desenvolvê-lo, reafirmando a sugestão de Bergson a Hoffding, que a duração, o tempo puro, é o pressuposto de todo o sistema conceitual do bergsonismo. No entanto, como a duração divide-se em diferentes naturezas, isto significa que a duração contém algo de virtual e um nexos, algo que se realiza atualmente. O presente pressupõe um passado sempre crescente ao acumular e conectar estas infinitas micro-durações em qualidades que se expressam materialmente, mas que só o fazem por se implicarem. Além disso, não conseguimos restituir este movimento fundamental a partir de suas posições no espaço, posto que isto seria retomar o método de análise que se concentra nas diferenças de grau. É necessário, portanto, compreender como a memória assume um papel fundamental no processo de atualização do virtual. É preciso salientar, no entanto, que este movimento de fundação não se dá de maneira

completamente dissociada, ou seja, ele não está separado do aspecto duracional do espaço, mas ele torna possível dissociar as confusões entre espaço e tempo. Se há uma memória virtual e uma memória atual é preciso distingui-las e demonstrar seus pontos de conexão, pois, é a partir destes dois tipos de memória que Deleuze pretende compreender o processo de transformação da consciência de direito ou em si para consciência de si. Para tal, retoma o primeiro capítulo de *Matéria e Memória* a fim de demonstrar este processo separando-o em “cinco sentidos, ou cinco aspectos da subjetividade” (DELEUZE, 2012, p.44) que constroem um processo crescente de aprofundamento da memória, mas que simultaneamente estão sob a ação dos dois tipos de multiplicidades supracitados, tornando mais claras suas relações com a noção de temporalidade esboçada anteriormente. Enquanto os aspectos da subjetividade relacionados à necessidade e ao cérebro estão submetidos à multiplicidade quantitativa ou à matéria, os outros três aspectos, afecção, lembrança e contração se encontram do outro lado da divisão. A diferença entre estes aspectos da subjetividade encontra sua consequência no argumento que se segue: “os dois primeiros participam evidentemente da linha objetiva, já que um se contenta em subtrair algo do objeto e, o outro, em instaurar uma zona de indeterminação. O caso da afecção, terceiro sentido, é mais complexo: sem dúvida, depende do cruzamento das duas linhas.” (DELEUZE, 2012, p.45). Restam o quarto e quinto sentidos da subjetividade que, para Deleuze, correspondem inteiramente à multiplicidade qualitativa ou subjetiva. Partindo do aspecto subjetivo podemos dar conta de indicar o que significa a relação entre estes dois tipos de memória e como elas contribuem para explicarmos como se conservam as lembranças. O que sugere esta indicação é o método intuitivo, que encontra no ato de dividir o misto em linhas puras outro modo de colocar o problema. Inquirir o local de armazenamento das lembranças implica afirmar que elas devam ser conservadas em algum lugar. Ou seja, parte-se de um pressuposto sem observar as condições que a questão coloca. Segundo Deleuze, a análise de Bergson sobre o cérebro tem como consequência sua posição, dada inteiramente pela multiplicidade quantitativa correspondente à linha da objetividade, assim, “ele não pode ter qualquer diferença de natureza com os outros estados da matéria, tudo é movimento nele, como na percepção pura que ele determina” (DELEUZE, 2012, p.45). Já a lembrança remete às multiplicidades qualitativas expressas pela ideia de subjetividade, mas esta não é uma subjetividade humana, mas de direito, pois as multiplicidades conservam-se sem remeter a determinada consciência. E é nesta linha subjetiva ou da duração que as lembranças podem se

conservar. O uso da preposição⁵⁴ “na”, como faz Deleuze, não indica que esta conservação ocorra em algum lugar específico, mas que é em si mesma que a lembrança se conserva.⁵⁵ Isto sugere que, enquanto em uma das memórias é impossível que a lembrança se conserve, porque as diferenças operam por graus, na outra o ato de conservar-se faz parte de seu ser, há uma diferença fundamental, ou melhor de natureza entre os dois tipos de memória. Esta passagem é compreendida por Deleuze como um momento fundamental no bergsonismo, e a acompanhamos sugerindo que é simultaneamente um dos movimentos lógicos mais importantes de sua interpretação, pois o que este problema da conservação das lembranças na memória revela é que ele só é possível a partir de uma confusão entre presente e passado. “Se temos tanta dificuldade em pensar uma sobrevivência em si do passado, é porque acreditamos que o passado já não é, que ele deixou de Ser. Confundimos, então o ser com o ser-presente. Todavia, o presente não é” (DELEUZE, 2012, p.46).” Com esta passagem, o passado torna-se o Ser e o presente uma dimensão do tempo sem “em si” e somente “para-si”. Isto significa que, mesmo que o presente se coloque como uma continuidade ele está imbricado ao princípio de descontinuidade, o caos, que garante sua instabilidade e reconstrução incessantes através dos hábitos. Enquanto isso, do passado, pode-se dizer que não há qualquer tipo de atividade. “Mas ele não deixou de ser” (DELEUZE, 2012, p.46). Desta maneira, o passado não está imbricado entre dois presentes, ou seja, ele não é passado por ter sido presente. Enfrentemos a consequência destas afirmações, se é no passado que reside a “lembrança pura”, isto significa que ela não remete a nenhum princípio psicológico, de modo que Bergson a aproxima de uma noção de um tipo de inconsciente não freudiano ou psicanalítico em geral. Éric Alliez propõe que este momento caracteriza um “inconsciente ontológico diferencial” (ALLIEZ, 1996, p.21), visto que dissocia qualquer dualidade de direito entre sensível e inteligível, mas surge como um campo que conecta os termos através de sua distância. Já vimos, brevemente, como Deleuze reconstrói incessantemente campos deste tipo a fim de recusar qualquer tipo de determinação. Entre as dimensões do tempo não seria diferente. O presente é a única dimensão sob a qual a psicologia é possível enquanto a lembrança tem como razão de ser o passado puro de qualquer presente. A razão disso é que, segundo Deleuze, trata-se de uma “memória imemorial”, ou seja, como passado puro, ele é a razão pela qual os presentes

⁵⁴ “(...) o exame da segunda linha bastaria para mostrar que as lembranças só podem se conversar “na” duração.” DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo, Editora 34, 2012, p.46.

⁵⁵ Idem.

podem passar. Quando nos colocamos no passado partimos de um aspecto virtual até um processo de atualização ou de encarnação das lembranças. Para demonstrar este processo de atualização, Deleuze se utiliza da ideia de “salto” ou de uma “instalação súbita”⁵⁶ no elemento puro do passado. Mas o que este salto significa exatamente? Uma das regras do método intuitivo pode nos indicar um caminho interpretativo, visto que, ao dissociarmos o misto mal analisado, compreendemos que estes dois movimentos estão implicados uns aos outros a partir de uma “linha” que dá origem à outra e as mistura. Assim, pode-se concluir que passado e presente se dão de maneira simultânea ou, como indica Deleuze, contemporaneamente.⁵⁷ Não haveria passado se em algum momento ele tivesse de ser presente, visto que por esta regra ele não é, passa de uma dimensão a outra do tempo. A ideia de sucessão é suprimida em favor da noção de coexistência o que suscita um suposto retorno à ideia de fundamento, explicitada na aproximação que faz Deleuze entre a teoria da anamnese platônica e o “salto” ontológico promovido pelo bergsonismo. Mas esta suposta retomada do determinismo se esvanece quando compreendemos o corolário do primeiro paradoxo da memória. Tomando o passado como contemporâneo do presente, conclui-se que é “todo” o passado que subjaz a cada presente. No entanto, como exemplifica Deleuze, isto implica que neste elemento puro do passado existam diferentes níveis que marcam as relações entre determinados presentes e o passado. É a famigerada figura do cone⁵⁸ que surge aqui como exemplo explicativo da relação entre estes dois paradoxos: coexistência e diferenciação entre níveis, ou graus de profundidade do passado. Esta é a principal razão pela qual Bergson se propõe a explicar a memória psicológica através de uma memória ontológica, visto que a contração efetuada pela psicologia está inscrita na memória. Através desta problemática, Deleuze propõe-se a relançar a teoria da lembrança pura e a maneira pela qual ela se atualiza na subjetividade humana. Para tal, é necessário explicitar os diversos momentos deste processo.

⁵⁶ “É preciso instalar-se de súbito no passado - como em um salto, em um pulo. Também nesse caso, a ideia de um “salto” quase kierkegaardiano é estranha em um filósofo conhecido por amar tanto a continuidade. Que significa essa ideia de um salto? Bergson não para de dizer: jamais vocês recomporão o passado com presentes sejam quais forem eles - “a imagem pura e simples só me reportará ao passado se foi efetivamente no passado que fui buscá-la” Ibidem., p.49.

⁵⁷ “Há aí como que uma posição fundamental do tempo, e também o mais profundo paradoxo da memória: o passado é “contemporâneo” do presente que ele *foi*” Ibidem. p.50.

⁵⁸ “Se eu representar com um cone SAB a totalidade das lembranças acumuladas em minha memória, a base AB, assentada no passado, permanece imóvel, enquanto o vértice S, que figura a todo momento meu presente, avança sem cessar, e sem cessar também toca o plano móvel P de minha representação atual do universo. Em S concentra-se a imagem do corpo; e, fazendo parte do plano P, essa imagem limita-se a receber e a devolver as ações emanadas de todas as imagens de que se compõe o plano.” BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.177-178.

Se, em um primeiro momento, nos colocamos no elemento puro do passado, é preciso salientar que, na verdade, adentramos “certa região do passado, em tal ou qual nível de contração” (DELEUZE, 2012, p.53), isto significa que estas regiões contêm todo o passado em níveis mais ou menos contraídos, ou seja, cada uma destas partes virtuais do passado gira sob o centro de gravidade de diferentes lembranças que levam a outras. No entanto, isso não significa dizer que a atualização da lembrança ocorre a partir da passagem dela por níveis até atingir o nível menos contraído, pois, segundo Deleuze, se a metáfora do cone é exequível, cada uma destas lembranças apresenta seu próprio nível, visto que expressa relações entre diferentes lembranças. Por esta razão, evoca a noção de *translação* onde “a lembrança se atualiza ao mesmo tempo que seu nível” (DELEUZE, 2012, p.55). Isto é, a lembrança aglutina elementos do presente e colando-se a eles pode evocar os níveis virtuais do passado. A este movimento se soma uma espécie de rotação, ou seja, ela não apenas se une ao presente, mas gira sobre si mesma. Estas descrições, no entanto, são insuficientes, uma vez que ainda se mostram obscuras. Devemos então nos perguntar: o que significa exatamente este processo? Segundo David Lapoujade este processo pode ser explicado a partir da mobilidade com que é caracterizado o presente, tornando-o como que uma “ponta móvel” do passado. Desta maneira, a memória “permite mensurar, nas contrações de cada presente que passa, o que ele recupera do passado” (LAPOUJADE, 2015, p.74) O passado, constituído de níveis virtuais, apresenta-se como o fundamento do presente tornando-o como uma dimensão dependente da primeira. Por esta razão, contração e translação relacionam-se com os aspectos físicos e motores, visto que adaptam *no* presente lembranças advindas dos níveis virtuais do passado.

“O primeiro momento assegura um ponto de encontro do passado com o presente: literalmente, o passado dirige-se ao presente para encontrar um ponto de contato (ou de contração) com ele. O segundo momento assegura uma transposição, uma tradução, uma expansão do passado no presente: as imagens-lembranças restituem no presente as distinções do passado, pelo menos as que são úteis. O terceiro momento, a atitude dinâmica do corpo, assegura a harmonia dos dois momentos precedentes, corrigindo um pelo outro e levando-os ao seu termo. O quarto momento, o movimento mecânico do corpo, assegura a utilidade própria do conjunto e seu rendimento no presente” (DELEUZE, 2012, pp.60-61).

Este processo, a passagem das lembranças puras às lembranças de tipo psicológico, representa para o bergsonismo o movimento de atualização do virtual, assim a força realizada para se atualizarem compreende tanto movimentos próprios das lembranças expressos através da rotação e da translação até sua “ponta móvel”, explicitada no aspecto corporal de localização e

atualização das lembranças, quanto um processo de transversalidade entre estes dois tipos de memória. Caracteriza-se, desta maneira, um inconsciente ontológico virtual que se atualiza no vivo, que é capaz de voltar-se para este inconsciente, não de maneira a captar todos os seus níveis de uma só vez, mas através de uma espécie de “pressão” que caracteriza as relações entre virtualidade e a atualização expressa no vivo. Por esta razão, “não há qualquer tipo de contradição entre estes dois tipos de inconsciente” (DELEUZE, 2012, p.61). Segundo Fornazari, a importância deste momento para a interpretação deleuziana de Bergson é a ideia de que isso faz com que o passado se atualize somente através desta espécie de “deslocamento”⁵⁹ que, ao mesmo tempo em que faz do passado condição do presente, faz com que o passado se atualize exclusivamente através desta “ponta móvel”, o que caracteriza uma aproximação do passado puro à ontologia.

A estas conclusões que consideramos inusuais no comentário sobre a filosofia bergsoniana ainda se soma o que Monegalha (2017) caracteriza como ponto mais alto do investimento deleuziano na interpretação da filosofia da duração. Esta fratura no texto bergsoniano surge de um corolário já sugerido por Bergson em alguns textos apesar do maior peso no caráter psicológico. Isto significa que é na consequência da teoria da memória que reside a maior “violência hermenêutica”⁶⁰ engendrada por Deleuze, a ideia de uma duração única ou de um monismo a ser reencontrado. Este desenvolvimento é fundamental para *Diferença e Repetição*, pois dará ao passado uma profundidade capaz de explicar a razão de passagem dos presentes fundados pelo hábito.

2.5. O Tempo é Um paradoxo.

Neste momento, a “restauração de um novo monismo” (DELEUZE, 2012, p.63) surge como o nó do problema do bergsonismo e é necessário observar como os fios se tecem até formá-lo. A atualização das lembranças demonstra as duas viragens ou, como indica Deleuze, as

⁵⁹ “A lembrança tende a atualizar-se numa imagem que é contemporânea desse presente. Qual seria então sua utilidade, se ela não viria mais que duplicar a imagem-percepção? Acontece que não se trata de um duplo, pois a lembrança se atualiza em função de um novo presente, em relação ao qual ela é passado, porque o presente não cessa de passar. Há, desse modo, um deslocamento através do qual o passado apenas se atualiza em função de um outro presente que não aquele que ele foi”. FORNAZARI, Sandro. O bergsonismo de Gilles Deleuze. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 27, n.2, p. 31-50, 2004.

⁶⁰ MONEGALHA, Fernando. Monismo da duração e ontologização do passado: sobre a leitura deleuzeana de Bergson. Marília: *Trans/Form/Ação*, v..40 n.2, 2017.

“viravoltas” que caracterizam este processo. Quando a lembrança se atualiza, como vimos, ela parte de um movimento de translação e de rotação no cone da memória e se imbrica a um aspecto corporal que coloca a lembrança entre presentes vividos, de maneira que ela extingue sua diferença de natureza em relação à materialidade, uma vez que ao atualizar-se materialmente abandona seu caráter virtual exclusivo da memória ontológica. A razão disto é que, se há coexistência entre os níveis do passado e os presentes que passam, isso implica que o presente, de certa maneira, é o passado em seu nível mais contraído. Isto indica que, neste momento, encontramos sob o fundo de uma lógica fundamento-fundação a ideia de monismo ou de uma unidade fundamental da duração, visto que é ela o princípio fundador da matéria como elemento que a desnatura. Da teoria da lembrança a qualquer outro aspecto, como no exemplo da sensação erigido por Deleuze, remonta-se novamente ao operador que destacamos na síntese do hábito, a síntese disjuntiva, uma vez que ela conecta heterogêneos de modo a fazer com que as relações se desenvolvam exteriores aos termos. A razão desta escolha reside no fato de que é preciso compreender este monismo simultaneamente a um tipo de “pluralismo quantitativo”. Deleuze afirma inicialmente esta consequência a partir de uma passagem de *Matéria e Memória* que propõe “numerosas durações, tantas quanto queiramos, todas muito diferentes umas das outras” e a ela sobrepõe sua interpretação da memória e de suas consequências para a lógica entre atual e virtual. Por esta perspectiva, não há duração única no sentido de que todas os seres vivos correspondam a apenas uma duração, mas as durações individuais são uma abertura para o Todo, assim como a duração psicológica apresenta-se como “uma abertura à ontologia” (DELEUZE, 2012, p.67). E é o encontro de Bergson com Einstein e a Teoria da Relatividade que irá aprofundar este problema. Se a Relatividade compreende a multiplicidade riemanniana através da ideia do liame profundo entre espaço e tempo, onde a ideia de velocidade concatenada ao movimento pode colocar em questão o sistema físico newtoniano⁶¹ (baseado em um sistema de referência ou de leis específicas para esta relação), Bergson, por sua vez, compreende esta proposição einsteiniana como uma confusão similar à da ciência física que este visava criticar.

⁶¹ “A integração torna factível reunir os efeitos que se manifestam em proporções infinitesimais da órbita. A solução das equações conduz às órbitas da partícula e Newton pôde demonstrar, considerando a expressão atribuída à força gravitacional, que as únicas possíveis órbitas de uma partícula que se mova sob influência gravitacional de outra – como exemplos podem ser dados um planeta e o Sol – são seções cônicas: elipses, hipérbolas e parábolas. Qual desses tipos de órbita uma partícula observe dependerá das “condições iniciais” – da velocidade inicial que lhe foi imprimida. (...). Assim, com um só gesto, Newton abrangeu tanto as órbitas elípticas de Kepler quanto as parabólicas órbitas dos projéteis de Galileu.” BERNSTEIN, Jeremy. *As Idéias de Einstein*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1990, pp.33-34.

“O que Bergson reprova a Einstein é ter confundido os dois tipos de multiplicidade e, com isso, ter repostado a confusão do tempo com o espaço. É só aparentemente que a discussão incide sobre o seguinte: o tempo é uno ou múltiplo? O verdadeiro problema é este: “qual é a multiplicidade própria ao tempo?” (DELEUZE, 2012, p.70).

Ou seja, é nesta abertura operada pelo método intuitivo que a duração psicológica se descola da unidade do sujeito em direção a um monismo ou a uma outra ideia de unidade que se manifesta pluralmente na duração em que, segundo Deleuze, Bergson irá centrar sua análise. No exemplo do rio, onde podemos nos imaginar sentados à sua beira, imaginam-se três fluxos de duração diferentes (o psicológico, a água e o pássaro que podemos avistar ao céu), mas o fundamental não é a enumeração de durações, mas este desdobramento ou esse recuo onde:

“minha duração tem essencialmente o poder de revelar outras durações, de englobar as outras e de englobar-se a si mesma ao infinito. Todavia, vê-se que esse infinito da reflexão ou da atenção restitui à duração suas verdadeiras características, que é preciso lembrar constantemente: ela não é simplesmente o indivisível, mas aquilo que tem um estilo muito particular de divisão; ela não é simplesmente sucessão, mas coexistência muito particular, simultaneidade de fluxos.” (DELEUZE, 2012, pp.70-71).

A fim de compreender estes argumentos, retornamos às noções utilizadas anteriormente para definir a duração: continuidade e heterogeneidade. Se a duração é o elemento constituinte da matéria, neste momento, colocamo-nos “no meio” da divisão, visto que, se considerarmos apenas o passado, haverá apenas uma duração, mas no momento em que este passado se atualiza ele se divide em durações próprias que expressam diferentes níveis de contração e relaxamento. Como o método intuitivo já nos indicava, na análise psicológica nasce um movimento contrário, uma espécie de germe de irracionalidade no interior da vida que já vimos manifestado na inteligência através do método intuitivo. Este aspecto irracional, no entanto, não se compreende através do erro, do negativo ou da ilusão. Se cada ser vivo se torna capaz de estabelecer essa abertura para uma duração única, isto indica que ao “abandonar seu sistema de referência e, por conseguinte, sua existência como físico (...)”⁶², cada ser percebe a duração do outro como uma experiência que não pode ser reconstituída por nenhum método ou representação. De certa maneira, esse processo revela simultaneamente a insuficiência de compreender as diferenças entre espécies por características experiências ditas específicas de cada linha evolutiva, mesmo a humana, e isto demonstra a “precisão” possível ao seguir a duração até uma espécie de princípio da multiplicidade

⁶² DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo, Editora 34, 2012, p.70.

onde as multiplicidades se entrecortam e produzem suas diferenças específicas. Se a Relatividade atinge esta mesma conclusão⁶³ a partir de outras vias, Deleuze poderá afirmar que não há nada além de um Tempo único ou Uno que se expressa através das multiplicidades atuais. Estes apontamentos nos sugerem que a divisão do misto em duas multiplicidades agora ganha outra nomenclatura. Se a duração é uma multiplicidade qualitativa, a teoria da unidade da duração nos indica que o polo qualitativo diz respeito a uma “multiplicidade temporal virtual”. Reencontramos a segunda “viravolta”, dado que o fazemos através da intuição, movimento que nasce no humano fazendo com que a questão da multiplicidade se reforme e possamos reencontrar uma unidade ou o momento preciso em que a dualidade se faz. Estas aproximações podem sugerir um abandono das diferenças que estabelecemos entre duração e matéria no início desta análise. No entanto, é o inverso, pois esta unidade do tempo assevera esta distinção. Mas de que modo? Para responder esta questão, é necessário remeter aos graus de distensão e de contração que garantem a pluralidade quantitativa, evocada anteriormente por Deleuze para sugerir a multiplicidade do Tempo que designamos como *Uno*. Desta maneira, o fundamental aqui reside na relatividade entre os graus de distensão e contração na duração e na matéria. A percepção de algo implica uma qualidade que se subdivide em inúmeros “tremores elementares” que entram em tensão, de maneira que as sensações operam através da ideia de volume e extensão. “E as qualidades pertencem à matéria tanto quanto a nós mesmos: pertencem à matéria, estão na matéria em virtude de vibrações e de números que as decompõem interiormente” (DELEUZE, 2012, p.77). Este movimento reflete igualmente na linha principal do misto, a duração, mas neste caso, Deleuze indica que ela nunca está contraída de modo que se revele completamente independente do espaço em que se imbrica. Ou seja, ela mistura-se à matéria de modo que se tracem pontos singulares de tensão entre níveis de contração e relaxamento. Esta é a razão, segundo Deleuze, pela qual Bergson recusa qualquer ponto de origem ou de “gênese simples” da duração e conseqüentemente da inteligência, capaz, a

⁶³ “(...) a teoria da Relatividade situa-se na seguinte hipótese: não há mais fluxos qualitativos, mas sistemas “em estado de deslocamento recíproco e uniforme”, onde os observadores são intercambiáveis, pois não há sistema privilegiado. Einstein diz que o tempo dos dois sistemas, S e S’, não é o mesmo. Mal qual é esse outro tempo? Não é nem o de Pedro em S, nem o de Paulo em S’, porque, por hipótese, esses dois tempos só diferem quantitativamente e, porque essa diferença se anula quando se toma ora S ora S como sistema de referência. Dir-se-á, pelo menos, que esse outro tempo seria aquele que Pedro concebe como vivido ou como podendo ser vivo por Paulo? Tampouco - e aí está o essencial da argumentação bergsoniana: “Sem dúvida, Pedro cola sobre esse Tempo uma etiqueta em nome de Paulo; mas, se Pedro cola esse Tempo uma etiqueta em nome de Paulo; mas, se Pedro representasse para si Paulo consciente, Paulo vivendo sua própria duração e medindo-a, então, graças a isso, Pedro veria Paulo tomar seu próprio sistema como sistema de referência e colocar-se nesse Tempo único, interior a cada um dos sistemas de que falamos”. Idem., pp.71-72.

partir de uma reversão de si mesma caracterizada pelo método intuitivo, de apreender seu “movimento” próprio. Há, portanto, uma “gênese simultânea” entre matéria, duração e inteligência, o que implica novamente a necessidade de nos colocarmos “no meio” do movimento temporal que condiz com o processo de transformação da vida.

2.6. *O Impulso vital como síntese disjuntiva.*

Até este momento, investimos nas relações fundamentais entre os conceitos de Duração e Memória na interpretação deleuziana de Bergson. Por esta perspectiva, atravessamos consequências importantes para o desenvolvimento de sua análise como a lógica entre atual e virtual, a teoria da memória ontológica e o principal deslinde operado por Deleuze, a imbricação entre a unicidade do Tempo e as múltiplas durações individuais. No entanto, todas essas passagens permaneceriam indefinidas sem um operador que mantivesse todas as etapas do método como válidas. Como é possível que um inconsciente ontológico se mantenha sem se confundir com a atualidade? Segundo Deleuze, isto se refere ao problema de “um acordo entre o dualismo das diferenças de natureza e o monismo dos graus de distensão” (DELEUZE, 2012, p.79). É o *impulso vital* que torna possível pensar um operador como um poder de diferenciação que se atualiza a partir da divisão de um Todo. Para Deleuze, este conceito implica identificação entre vida e diferenciação, já que incorre em uma espécie de imbricação na matéria, de modo que aquilo que condiciona seu modo de diferenciação são os obstáculos que encontra. Mesmo que possa ser pensado em si mesmo como movimento de diferenciação, o impulso vital só faz sentido quando concatenado com a extensão que manifesta as qualidades percebidas pelo vivo. Desta maneira, ele se confunde mais com um movimento ou com um fazer do que exatamente com o fato de ser tomado como totalidade, ou seja, ele é compreendido a partir de uma noção que designa mais o seu efeito⁶⁴ do que sua essência. É por esta razão que Bergson, segundo Deleuze, o compreende através da ideia de atualização, ou em outras palavras como “diferenciação” ou “vida”.

⁶⁴ Sobre as descrições dos “efeitos” que nos permitem compreender o movimento do impulso vital: “O movimento evolutivo seria coisa simples, seria coisa rápida determinar sua direção, se a vida descreve uma trajetória única, comparável à de uma bala maciça lançada por um canhão. Mas lidamos aqui com um obus que imediatamente explodiu em fragmentos, os quais, sendo eles próprios espécies de abuses, explodiram por sua vez em fragmentos destinados a novamente explodirem e assim por diante, durante muito tempo. Só percebemos aquilo que está mais perto de nós, os movimentos espalhados dos fragmentos pulverizados. E partindo deles que precisamos subir de volta, degrau por degrau, até o movimento original. Quando o obus explode, sua fragmentação particular explica-se tanto pela força explosiva da pólvora que ele contém quanta pela resistência que o metal lhe opõe. O mesmo vale para a fragmentação

“Precisamente, a Duração chama-se vida quando aparece nesse movimento. Por que a diferenciação é uma “atualização”? É que ela supõe uma unidade, uma totalidade primordial virtual, que se dissocia segundo linhas de diferenciação, mas que, em cada linha, dá ainda testemunho de sua unidade e totalidade subsistentes” (DELEUZE, 2012, p.82).

A noção de vida remete a uma noção de Todo, mas que compreende as diferenças entre as formas de individuação do vivo.⁶⁵ Assim, quando Bergson censura a Biologia e as Filosofias da Natureza por não compreenderem o fenômeno da evolução pela diferenciação, o que ele julga é a necessidade de se tomar este processo pelo movimento de diferenciação que caracteriza a duração, heterogeneidade e sucessão. Mas, como vimos anteriormente, ao dividir-se⁶⁶ em diferentes linhas, a duração carrega consigo aspectos materiais que se diferenciam a partir das relações entre relaxamento e distensão dadas em determinadas circunstâncias. Mas não é à mesma divisão que nos referimos. Há duas “viravoltas” na experiência e é por esta razão que Bergson pode demonstrar que, quando as linhas evolutivas se dividem em vegetal e animal, elas o fazem de maneira a manifestar instinto e inteligência, mantendo ainda o elemento do indefinível, pura diferença que une cada ramo, demonstrando, segundo Deleuze, “sua origem indivisa” (DELEUZE, 2012, p.82).

“Mas, agora, falamos de um segundo tipo, de um tipo totalmente distinto de divisão: nosso ponto de partida é uma unidade, uma simplicidade, uma totalidade virtual. É essa unidade que se atualiza segundo linhas divergentes que diferem por natureza; ela “explica”, ela desenvolve o que tinha virtualmente envolvido.” (DELEUZE, 2012, p.83).

As linhas atualizadas comungam do mesmo fundamento, o passado puro como virtualidade, mas é preciso destacar que sua atualização não ocorre por simples representação desse passado, mas de um movimento de diferenciação que tem como outro aspecto o *encontro* com a materialidade. O que o encontro caracteriza aqui é um devir, uma diferenciação de natureza, que marca o que o vivo carrega dele. Pode-se pensar, então em duas divisões que apenas pelo método da intuição podem ser reencontradas. A primeira entre linhas evolutivas divergentes e a segunda entre seres específicos que elevam ou rebaixam os aspectos divididos anteriormente a

da vida em indivíduos e espécies. Esta, cremos nos, prende-se a duas séries de causas: a resistência que a vida experimenta por parte da matéria bruta e a força explosiva devida a um equilíbrio instável de tendências - que a vida carrega em si.” BERGSON, Henri. *A Evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 107.

⁶⁵ “Não há realmente manifestação da vida que não contenha em estado rudimentar, ou latente, ou virtual, as características essenciais da maior parte das outras manifestações.” *Idem.*, p. 116.

⁶⁶ “Mas as verdadeiras e profundas causas de divisão eram aquelas que a vida carregava em si. Pois a vida é tendência e a essência de uma tendência é desenvolver-se na forma de feixe, criando, pelo simples fato de seu crescimento, direções divergentes entre as quais seu elã irá repartir-se.” *Ibidem.*, p. 109.

extremos diferenciados. Novamente reencontramos os dois momentos do método intuitivo, mas neste momento partimos de uma unidade que, ao se atualizar, ou melhor, ao se diferenciar, o faz por linhas que divergem em natureza, mas que simultaneamente demonstram a unidade a que pertencem. Estabelecido o tema das duas viragens é necessário, segundo Deleuze, compreender a natureza do Virtual que designa simultaneamente como “uno e simples”. Utilizando-se da fórmula de Proust ao compreender o Virtual como realidade não atual, ideal sem ser abstrato (DELEUZE, 2012, p.84), Deleuze rejeita a ideia que subjaz à noção de possível segundo a qual as atualizações do fundado operadas sobre o fundamento se dão sobre a ideia de semelhança e limitação e estabelece um outro tipo de sistema de individuação, segundo o qual o que guia esta lógica é a ideia de criação, ou de fabricação da divergência. Isto significa que aquilo que se atualiza a partir do virtual não está, à sua imagem e semelhança, fazendo com que ela própria se atualize ao diferenciar-se em atuais. A razão desta mudança de direção em relação ao pré-formismo e à categoria de possível reside novamente em uma das conclusões dadas pela intuição: supor que a realidade é fruto de uma imitação das formas que percebemos é não as captar a partir de sua duração, mas de suas características físicas e implica um falso problema em que se misturam as duas linhas fundamentais que se devem dividir no primeiro momento do método.

“Assim, torna-se evidente a mágica: se diz que o real se assemelha ao possível, não seria porque, de fato, espera-se que o real acontecesse com seus próprios meios para “retroprojetar” dele uma imagem fictícia e, com isso, pretender que ele fosse a todo momento possível antes mesmo de acontecer? Na verdade, não é o real que se assemelha ao possível, mas o possível é que se assemelha ao real, e isso porque nós o abstraímos do real, uma vez acontecido este; nós o extraímos arbitrariamente do real como um duplo estéril. Então, nada mais se compreende nem do mecanismo da diferença, nem do mecanismo da criação”. (DELEUZE, 2012, p.85)

Estas passagens indicam a existência de uma gigantesca memória ontológica virtual que se implica à individuação de todo ser vivo. Por esta razão, este movimento de diferenciação operado pelo impulso vital caracteriza o movimento de diferenciação da vida. Se assim é, saltamos brevemente da teoria bergsoniana para o uso que Deleuze faz da mesma. Enquanto liame entre as diferentes multiplicidades, tanto verticalmente (do atual ao virtual) quanto horizontalmente (entre as durações) a síntese disjuntiva caracteriza um tipo de individuação dada pela ideia de distância entre os termos e simultaneamente de diferenciação entre virtualidade e atualidade. Cabe ainda apontar que, dentre as diferentes linhas evolutivas, é o homem o ser capaz de reconstituir todo o movimento da vida através da intuição como “reversão” da inteligência em busca do caráter

temporal do Ser. Ou seja, se o humano é capaz de remontar a este movimento, Deleuze sugere que este “privilégio” do homem corresponde a uma “tomada de consciência de si mesmo” (DELEUZE, 2012, p.99) a partir de “duas correções” demonstradas pelo método intuitivo. É em *Diferença e Repetição* que Deleuze aprofunda esta distinção humana ao compreender este entendimento próprio a partir da ideia de síntese ativa. Enquanto a síntese do hábito é denominada passiva, a síntese do passado remete a um tipo de síntese que vai “se apoiar sobre a primeira”, as sínteses ativas. “É preciso um outro tempo em que se opera a primeira síntese do tempo” (DELEUZE, 2011, p.123). Neste momento, poderemos compreender as relações que se estabelecem entre hábito e memória, de modo que ela se torne *a razão de passagem* da primeira. A profundidade metafísica como fundamento da amplitude do presente vivo.

2.7. Consequências do Bergsonismo na dupla síntese da memória.

Os desenvolvimentos da teoria da memória em *Diferença e Repetição* dependem diretamente dos corolários que retiramos do *Bergsonismo*. Se, ao “reencontrarmos” a duração designamos dois momentos de divisão, denominados por Deleuze como “viravoltas” da experiência, é igualmente verdadeiro que, neste processo, mais especificamente na primeira das divisões, atingimos a fundação do presente sobre o passado. Como explica Deleuze, o hábito é o nascimento do tempo presente, mas para que ele seja sempre presente é necessário que esteja balizado por uma outra dimensão do tempo.

“O hábito é a fundação do tempo, o solo movente ocupado pelo presente que passa. Passar é precisamente a pretensão do presente. Mas o que faz que o presente passe e que aproprie o presente e o hábito deve ser determinado como fundamento do tempo. O fundamento do tempo é a memória” (DELEUZE, 2006, p.124).

Podemos então sugerir que a transição fácil ou natural que caracterizamos como os liames que se traçam entre as diferentes percepções a fim de produzir os hábitos pode ser explicada a partir da pressão operada pelo passado, em especial por sua lógica de atualização do virtual. É por esta razão que Deleuze compreende que exista uma síntese passiva outra, além da do hábito. Retoma-se o tema da localidade do passado. Não localizado entre “dois presentes”, o passado não é tomado com o antigo presente, mas como algo que, por natureza, é. Ou seja, cada antigo presente implica um elemento próprio do passado. Se enunciamos anteriormente que os hábitos contraem instantes em um presente atual, devemos agora acrescentar que o passado se torna “o elemento em

que se pode visar a cada antigo presente que aí se conserva” (DELEUZE, 2006, p.124). Isto significa que os hábitos são como que representações deste passado geral, dado que se atualizam a partir dele. Mas a palavra representação⁶⁷ não nos deve enganar, porque se as associações do hábito operam as ligações entre os instantes do tempo, esta representação representa tão somente diferentes durações complicadas umas às outras. Pode-se concluir, então, que estes instantes que se imbricam em qualidades através da síntese do hábito não estão dispostos em sequência como em uma temporalidade pensada a partir do modelo da linha do tempo, mas como um modelo temporal onde o atual tem sobre ele uma dimensão suplementar que pressiona o presente a partir de uma representação de si próprio dada através do seu passado. Este status da representação vem a retomar a tese de que, para Deleuze, a filosofia bergsoniana, ao pensar o processo de atualização das lembranças, partia de um inconsciente diferencial ou de uma memória ontológica e relacionava-se então com outro tipo de memória atual em um processo que denominamos atualização. Esta máquina de produzir presentes que congrega esta dupla dimensão é denominada como a síntese da memória, visto que, se supomos que ocorre uma representação dos antigos presentes naquele que se segue tornando possível que haja um sentido ou uma direção tomada por cada ser, há também um aspecto de novidade no atual, novamente as dimensões do tempo presente, passado e futuro encontram-se encavaladas, de modo que, falamos do presente antigo do passado e sua aglutinação ao presente atual do passado através do duplo aspecto da representação.

“Esta síntese ativa da memória funda-se na síntese passiva do hábito, pois esta constitui todo presente possível em geral. Mas ela difere desta profundamente: a assimetria reside agora no aumento constante das dimensões, em sua proliferação infinita. 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” (DELEUZE, 2006, p.125).

Investir nas dimensões do passado pressupõe a necessidade de demonstrar o elemento próprio que se associa com a síntese do hábito, de maneira a modificá-la profundamente, torná-la, como no caso da matéria e da memória na filosofia bergsoniana, aquilo que nos dá acesso a uma multiplicidade mais profunda que a primeira, seu fundamento. E são os quatro paradoxos do passado que permitem remontá-lo através dos instantes presentes, demonstrando a razão do porque ele é.

⁶⁷ “Ora, o antigo presente não é representado no atual sem que o atual seja representado nesta representação. É essencial à representação representar não só alguma coisa, mas sua própria representatividade.” DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p.125.

No primeiro: o passado é contemporâneo do presente, dado que este último sempre pressupõe um passado em geral. Esta é a razão pela qual ele passa. Segue-se o paradoxo da coexistência onde todo o passado é simultâneo ao presente. Ao invés de uma dimensão do tempo subordinada ao presente, “o passado é a síntese do tempo inteiro” (DELEUZE, 2011, p.126). Destes dois, segue-se um terceiro paradoxo que os completa, pois o elemento puro do passado está anterior ao presente que passa, assim, ele opera como um fundamento. Mas é no quarto paradoxo que estas etapas se alinham, uma vez que o passado é tomado como este elemento anterior constituído por diversos níveis de concentração e relaxamento. O encadeamento destes paradoxos completa a “aliança entre Mnemosine e Eros” ou entre os dois tipos de repetição, material e espiritual, dado que faz com que o presente, ao pressupor uma dimensão outra, faça com que o passado reflita seu atual instante neste elemento traçando uma diferencial entre estes, produzindo em sua relação com ele não uma simples representação, mas um duplo movimento: um elemento visado, representado e simultaneamente a abertura em direção ao futuro, neste momento, o futuro presente que virá.⁶⁸ É por esta razão, que nesta “aliança” entre as duas sínteses do tempo revela-se, para Deleuze, o momento no qual é necessário imbricar estas conclusões sobre o bergsonismo à teoria proustiana⁶⁹ sobre o tempo reencontrado, uma vez que, enquanto no primeiro a reconstrução do passado é impossível, para o literato é justamente este passado que devemos reencontrar. Isto significa que, enquanto o hábito tornava o prazer um princípio da vida psíquica, nesta segunda síntese, ele irá se apoiar sobre os objetos virtuais desejados. Segundo David Lapoujade, o nome Eros deve-se à “duplicação” das relações de necessidade da primeira síntese para uma relação fantasmática ou virtual na segunda. Por esta razão, o passado pode avaliar, como sugere Deleuze, os presentes que passam e constituem círculos em volta deles, fazendo com que representem certo nível de contração e distensão.

Neste momento, compreendo ser possível repensar o modelo do qual se serve Deleuze para reproduzir a ideia de circularidade presente em uma lógica fundamento-fundado. Mesmo que os presentes visem de certa maneira ao passado, este passado é imemorial e irremontável a partir da

⁶⁸ “Num caso, o presente é o mais contraído de instantes ou de elementos sucessivos, independentes uns dos outros em si. No outro caso, o presente designa o grau mais contraído de um passado inteiro, que é em si como uma totalidade coexistente”. DELEUZE, Gilles. Idem., p.125.

⁶⁹ “Viver de algum modo o ser em si do passado, como vivemos a síntese passiva do hábito. Todo o passado se conserva em si, mas como salvá-lo para nós, como penetrar neste em-si sem reduzi-lo ao antigo presente que ele foi ou ao atual presente em relação ao qual ele é passado? Como salvá-lo *para nós*? É mais ou menos neste o ponto em que Proust retoma, dá continuidade a Bergson”. DELEUZE, Gilles. Idem.

experiência, isto não significa que ele fornece, por exemplo, através do amor de nossas mães o receituário do que serão os amores futuros, mas que estes dois tipos de repetição constituem séries coexistentes que operam por “deslocamento” e “disfarce”.

É porque circula constantemente, sempre deslocado em relação a si mesmo, que ele determina, nas duas séries reais em que aparece, neste caso, entre os dois presentes, transformações de termos e modificações de relações imaginárias. Portanto, o deslocamento do objeto virtual não é um disfarce entre outros, mas o princípio de onde deriva na realidade a repetição como repetição disfarçada. A repetição só se constitui com e nos disfarces que afetam os termos e as relações de séries da realidade; mas isto se dá porque ela depende do objeto virtual como de uma instância imanente a que é próprio, antes de tudo, o *deslocamento*.” (DELEUZE, 2006, p.154).

Deleuze demonstra aqui como a repetição não depende de um elemento último que ela representa, mas que ela coloca termos e sujeitos em um processo complexo no qual cada um está circundado por uma série que o constitui e está sempre a imbricar-se em outras séries. A teoria do falo derivada de Lacan corrobora esta interpretação, visto que sua importância está em seu lugar “vazio”, ou seja, não há uma imagem sobre a qual se apoiam os presentes, mas justamente por sua “falta”. Como símbolo, o falo surge para Deleuze como exemplo dos objetos virtuais que “Eros arranca” do passado e “nos dá para viver”. Ou seja, ele constitui menos um termo último do que a lógica que denominamos anteriormente como lógica diferenciante entre virtual e atual. É por esta razão que se pode afirmar a sustentação da segunda síntese sobre a primeira fechando o círculo. Contemplando os objetos virtuais a que se dirige o desejo, pode-se erigir o aplacamento das expectativas com o gozo que lhe é característico, mas simultâneo ao prazer há uma nova expectativa de que este círculo continue durando.⁷⁰ Ao comentar esta passagem, Peter Pál Pelbart propõe que “o deslocamento é que é primeiro, não o passado” (PELBART, 2010, p.128). Compreendemos esta sugestão como uma tentativa de salientar que, apesar do círculo traçar as dimensões que perfazem o tempo vivido, posteriormente denominado *Cronos*, existe ainda uma dimensão que pode sobrepor às outras duas e imbricá-las em um processo simultaneamente inventor e destrutivo.⁷¹ Duas direções diversas que se constituem sobre as circularidades dos focos

⁷⁰ “Que as duas séries não existam uma sem a outra, isto significa que não apenas são complementares, mas que se solicitam e alimentam uma à outra em virtude de sua dessemelhança ou de sua diferença de natureza. Constata-se que os virtuais são destacados da série dos reais e, ao mesmo tempo, incorporados à série dos reais. Este destaque implica, primeiramente, um isolamento ou uma suspensão que congela o real a fim de extrair dele uma pose, um aspecto, uma parte.” DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p.150.

⁷¹ (...) é Eros que se vive como ciclo ou como elemento de um ciclo, cujo elemento oposto só pode ser Tântatos, no fundo da memória combinando-se os dois como o amor e o ódio, a construção e a destruição, a atração e a repulsão. DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p.163.

virtuais e os presentes que caracterizam seus hábitos e prazeres. Neste momento, tanto o caráter ausente dos objetos virtuais quanto o deslocamento das sínteses do hábito são objetos de uma interiorização psíquica, fazendo com que o humano possa experimentar o momento de quebra entre essas duas tendências, demonstrando como surge nele um Eu *outro* responsável por pensar este processo distanciando-se das dimensões do tempo que o constituem – presente e passado – e investindo sobre um “superego” que o esvazia de qualquer referência e o imbrica a uma “forma do tempo vazio” (DELEUZE, 2006, p.164). É a terceira síntese do tempo, a do futuro, capaz, segundo Deleuze, de tomar para si a figura de um “labirinto em linha reta”, analogia já presente em Jorge Luís Borges. Mas diferente do autor argentino, este tempo purificado é identificado a uma “ordem formal e estática rigorosa”. A partir destas breves indicações podemos conjecturar que é outro princípio que toma o lugar do hábito e da memória e os arrasta em direção ao novo. “A correlação de Eros e de Mnemósine é substituída pela de um eu narcísico sem memória, grande amnésico, e de um instinto de morte sem amor, dessexualizado” (DELEUZE, 2006, p.165), Tânatos. Pode-se então formar a trilogia freudiana entre prazer, Ego e Tânatos marcando uma espécie de reforma freudiana da doutrina das faculdades de Kant. Compreendemos que aqui subjaz o germe do projeto do *Anti-Édipo* responsável por uma outra noção do desejo, implicando-a à imanência, ou à vida. Essa reforma das faculdades outorgadas por Kant, através de Freud, só pode existir na obra deleuziana a partir de mais uma de suas torções e jogo de máscaras peculiar; a incursão na obra de Friedrich Nietzsche, filósofo, segundo o francês, capaz de reverter os filhos que tentam lhe fazer pelas costas. É o momento de apresentar a “fenda” do tempo capaz de tragar passado e presente tornando-os segundos em relação a esta síntese. Através do conceito de “Eterno Retorno” poderemos demonstrar “a coerência secreta” que simultaneamente aniquila a aliança entre Eros e Mnemosine e revela um *Eu* rachado, dividido entre hábitos e memória de um lado e “o homem sem nome, sem família, sem qualidades, sem eu, nem *Eu*, o “plebeu” detento de um segredo, já super-homem com seus membros esparsos gravitando em torno da imagem sublime” (DELEUZE, 2006, p.137). Para tal, utilizaremos *Nietzsche e a Filosofia*, obra que visa imbricar o pensamento do filósofo alemão à história da filosofia, de modo que demonstre como a “filosofia ainda vive de Nietzsche” (DELEUZE, 1962, p.5), fazendo da obra deste a abertura para uma outra filosofia crítica. Crítica porque se coloca a partir da avaliação axiológica e da redistribuição dos conceitos que colocam os problemas.

“O “uma vez por todas” da ordem só existe para o “todas as vezes” do círculo final esotérico. A forma do tempo só existe para a revelação do informal no eterno retorno. A extrema formalidade só existe para um informal excessivo. É assim que o fundamento foi ultrapassado em direção a um sem-fundo, a-fundamento universal que gira em si mesmo e só faz retornar o por-vir” (DELEUZE, 2006, p.139).

Capítulo III

A Linha Reta do Tempo

3.1. Genealogia como criação de sentido.

São muitas as referências sobre a importância da filosofia nietzschiana na incursão deleuziana na história da filosofia. Desde suas palavras que se referem a Nietzsche como aquele capaz de fazer “filhos pelas costas” daquele que o estuda até recentes comentários sobre sua obra⁷² que vislumbram que é da filosofia do alemão que Deleuze retira alguns dos principais movimentos conceituais de sua própria filosofia, como a relação entre forças, o eterno retorno e as relações destes conceitos com a noção de vontade de potência. Nesta última direção, Éric Alliez chega ao ponto de sugerir, em determinado momento, que uma das chaves de leitura possível da filosofia de Deleuze reside na concatenação entre a filosofia do alemão e a de Baruch de Spinoza a partir de uma teoria da univocidade onde o operador fundamental seria o eterno retorno. No entanto, como sugerimos anteriormente, compreendemos que não é em um ou outro, mas nas passagens⁷³ entre os diversos personagens conceituais fabricados por Deleuze que se apresenta o cerne de seus comentários, responsáveis por uma espécie de reconstrução de outros sistemas a fim de que se aproximem de sua problemática fundamental: a construção de um campo transcendental capaz de tornar possível pensar um processo de produção da realidade fora dos limites da consciência, da noção de negação e de qualquer tipo de fundamento. Este modelo de individuação construído por Deleuze constitui-se de três fases, cada uma delas relacionada a uma dimensão do tempo e a um tipo de individuação específica. Enquanto as reconstruções de Hume e Bergson proporcionaram a Deleuze a possibilidade de renovar respectivamente a gênese da matéria e da vida, o sistema

⁷²“(…) a grande identidade Espinosa-Nietzsche (…)” ALLIEZ, Éric. *Deleuze, uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 1996, p.247”

⁷³“Como uma aranha sempre refazendo sua teia, Deleuze extrai, seleciona de cada um de “seus” filósofos um universo virtual de conceitos que dobra sobre um mundo real de forças de maneira que eles constituirão os únicos “sujeitos” de sua filosofia (princípio altruísta de toda leitura generosa, já que nunca se é tão bem servido quanto por seus outros), destinados a serem investidos com heterônimos, intercessores, personagens conceituais que entram em ressonância num teatro multiplicado onde a dança das máscaras leva a potência do falso a um grau que se efetua não mais na forma, mas na transformação (…)” ALLIEZ, Éric. *Deleuze, filosofia virtual*. São Paulo: Editora 34, 1996, p.37.

filosófico nietzschiano será a matéria pela qual o filósofo francês investirá sobre as noções de sentido, futuro e pensamento.

Nietzsche e a filosofia, publicado em 1962, oito anos após *Empirismo e Subjetividade*, tem como questão uma remontagem da obra de Friedrich Nietzsche e a interlocução desta interpretação com a filosofia da época, em especial a dialética tanto marxista quanto hegeliana e a fenomenologia. Com estas motivações, Deleuze sugere que a maior contribuição da filosofia dionisíaca é a introdução de outras significações para as noções de sentido e valor, “projeto mais geral de Nietzsche” (DELEUZE, 1976, p.4). Os novos contornos dados a estes conceitos refletem simultaneamente uma renovação da filosofia crítica. Ou seja, à luz da inspiração nietzschiana os valores são tomados como avaliações, porque supõem perspectivas pelas quais se constituem. O problema crítico reside no “valor dos valores” (DELEUZE, 1976, p.4), sua criação e apreciação, fazendo com que a questão do sentido se coloque a partir de sua origem e das relações que determinam esta possível origem. Este é o duplo movimento da filosofia crítica, implicar os fenômenos a valores, mas simultaneamente questionar acerca da origem desses valores e como estes influenciam sobre sua perspectiva de avaliação acerca dos fenômenos, uma espécie de pensamento sobre o pensamento. Reconhecendo as características próprias desta reversão do criticismo em filosofia pode-se observar a outra direção tomada por Nietzsche em relação tanto aos “operários da filosofia”, assim denominados por velarem uma condenação da vida sobre um esforço argumentativo responsável pela reificação de determinadas posições morais, quanto aos utilitaristas que fazem surgir de fatos que supostamente se repetem conhecimentos ditos objetivos. Há uma crítica à noção de verdade, já que se nega tanto aquilo que vale por si só como essência quanto um valor absoluto capaz de avaliar todos os fenômenos, fazendo com que se torne a razão do duplo movimento da filosofia crítica, imputar à noção de avaliação um “elemento diferencial” que desenha novos contornos à ideia de genealogia, geralmente relacionado a uma reconstrução da história de um fenômeno. “O filósofo é Hesíodo, Nietzsche substitui o princípio da universalidade kantiana, bem como o princípio da semelhança, caro aos utilitaristas, pelo sentimento de diferença ou de distância” (DELEUZE, 1976, p.4). Os valores identificados à genealogia por Nietzsche (nobreza, vilania, decadência, etc.) são posições de avaliação, isto é, são maneiras de criar perspectivas, posto que as avaliações não estão separadas da criação dos valores que as supõem e, simultaneamente, as perspectivas designam uma maneira já determinada sobre o que é pensar.

A esta significação da genealogia somar-se-á, segundo Nietzsche, a determinação do sentido destes fenômenos. O pensamento é produtor de sentidos e este processo reside em exprimir “a força que se apropria da coisa, que dela se apodera ou nela se exprime” (DELEUZE, 1976, p.5). Desta maneira, um fenômeno é um signo expresso de uma relação de forças que se dão nele. Assim, Nietzsche substitui o par aparência/essência pelas “correlações entre sentido e fenômeno”. Advinda da física e da biologia do século XVIII, a noção de força aqui significa dominação de determinados aspectos da realidade. Entretanto, torna-se impossível explicar a força em si, e o significado de dominação, sem considerar seu aspecto relacional. “Eis o princípio da filosofia de Nietzsche: uma pluralidade de forças agindo e sofrendo à distância, onde a distância é o elemento diferencial compreendido em cada força e pelo qual cada uma se relaciona com as outras” (DELEUZE, 1976, p.5). Por conseguinte, não há força isolada, mas relação e sucessão de relações entre forças capazes de dominar os fenômenos e caracterizar sua história. Não há o poderio de uma força sobre as outras, mas um processo de constituição de relações. Deste modo, se as relações entre forças determinam o sentido dos fenômenos, pode-se dizer que estes sentidos, além de serem variáveis, coexistentes e plurais, são produzidos e não preexistem aos fenômenos. A filosofia dionisíaca só é compreendida quando levamos em conta este pluralismo, dado que esta maneira de pensar incide diretamente sobre a avaliação, visto que avaliar é criar as perspectivas de avaliação dos fenômenos e uma coisa tem o número de sentidos respectivo ao número de sua sucessão de relações entre forças. Ou seja, as avaliações também estão submetidas ao elemento diferencial que as constitui fazendo com que não haja neutralidade nem determinismo. Aquele que avalia também é constituído de relações de forças. “Há forças que só podem se apoderar de alguma coisa dando-lhe um sentido restritivo e um valor negativo” (DELEUZE, 1976, p.5). Encontrar a essência, torna-se determinar o sentido que apresenta maior afinidade com determinado fenômeno. Esta afinidade é denominada por Nietzsche como “graus superiores”, posto que revelaria tanto as relações entre forças quanto o sentido do processo de individuação que os próprios valores atravessam de maneira original, de modo que ele se diferencia das relações anteriores e respectivamente de seus sentidos. Estas consequências tornam necessário demonstrar como esta noção de grau superior não remonta à noção de essência clássica, visto que os objetos ou fenômenos de que falamos expressam as

relações de força, ou seja, são as próprias forças.⁷⁴ Neste momento, as forças demonstram sua relação com a vontade de potência, o elemento diferencial das forças. Esta identidade contribui para a compreensão da grande questão de uma filosofia da vontade que é conceber suas relações com outras vontades. O problema da vontade⁷⁵ não reside em suas determinações em relação aos hábitos ou ao vivo, mas em suas relações com outras vontades. Explicita-se aqui uma denúncia de Nietzsche relativa à noção schopenhaueriana da vontade, visto que não há unidade no querer, mas embates com outras vontades além daquelas que cada uma mantém com as forças que a constituem. Ela pode tanto dominar quanto ser dominada, o que a caracteriza como essencialmente hierárquica, isto é, torna-a a “identidade da diferença”, “o fato originário” ou o elemento diferencial entre as vontades. “O sentido de alguma coisa é a relação desta coisa com a força que se apodera dela, o valor de alguma coisa é a hierarquia das forças que se exprimem na coisa enquanto fenômeno complexo” (DELEUZE, 1976, p.8). Tomada como elemento diferencial, a vontade não tem um sentido negativo, não há negação em sua natureza.

A fim de dissociar qualquer relação deste modelo de individuação nietzscheano com a tradição dialética, Deleuze nos recorda de que a negação compreendida desde a dialética como o negativo e sua lógica como operador não é a única maneira de se conceber a negação. A negação afirmativa do niilismo, o devir leão e criança que reside no camelo, demonstra que a negação pode pressupor um “sim” ainda mais potente, capaz de abri-lo para as três grandes transformações. Compreender um liame entre forças não pressupõe que uma negue a outra. No projeto nietzscheano as relações entre forças não se negam, mas se diferenciam, visto que mesmo as forças que obedecem outras forças afirmam uma diferenciação. Isto demonstra que questionar o que quer uma vontade não é remeter a um objeto de desejo, mas à afirmação de sua diferença.

"O que uma vontade quer é afirmar sua diferença. Em sua relação essencial com outra, uma vontade faz de sua diferença um objeto de afirmação. A diferença é o objeto de uma afirmação prática inseparável da essência e constitutiva da existência. O sim de Nietzsche se opõe ao não dialético. (...) O sentimento empírico da diferença, em suma, a hierarquia é o motor essencial do conceito, mais eficaz e mais profundo do que todo pensamento da contradição."⁷⁶

⁷⁴ “Não há objeto (fenômeno) que já não seja possuído, visto que, nele mesmo, ele é, não uma aparência, mas o aparecimento de uma força. Toda força, está, portanto, numa relação essencial com uma outra força.” DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p.7.

⁷⁵ “É preciso chegar finalmente à ideia de que em toda parte onde se constatam efeitos é porque uma vontade age sobre uma vontade”. Idem., p.8.

⁷⁶ Ibidem., pp.7-8.

Surge o pensador dialético como personagem conceitual que se alia à ideia de negação, e estabelece sua diferença em um movimento curioso, pois expressa uma força incapaz de agir e afirmar sua diferença. Demonstra-se aqui a moral correlata à lógica dialética. O elemento negativo mantém-se em primeiro plano, porque é o operador seletivo de constituição dos seres⁷⁷ e esta é a notável diferença entre o filósofo genealogista e o dialético. Enquanto a negação como essência da vontade trai o projeto crítico desde seu nascimento introduzindo a negatividade sob a forma da oposição, da reação ou da conciliação, a vontade de potência não implica o movimento negativo como fundamento, mas como um dos sintomas de um processo de produção de valores. Esta oposição tanto moral quanto ontológica entre a tragédia e o olhar dialético aprofunda-se quando Deleuze invoca três figuras apresentadas por Nietzsche como uma linha genealógica possível responsável pela “morte” da tragédia: a dialética socrática, o cristianismo e sua conjugação com a dialética moderna. Sob esta tríade ou esta diferenciação de sentidos e correlação de forças, a tragédia é a negação, oposição ou contradição, implicando ontologia e moral sob uma diminuição, uma depreciação da existência. Mas, para Nietzsche, a tragédia é a afirmação da multiplicidade, uma vez que Dionísio não afirma as formas dos seres, mas o processo de produção anexo a eles. Esta posição recoloca a imagem que se produz acerca da existência ou da vida. Se o operador dialético é a negação, isto incorre no sofrimento “como um meio para provar a injustiça da existência, mas ao mesmo tempo como um meio para encontrar-lhe uma justificação superior e divina” (DELEUZE, 1976, p.18).

É neste sentido que, para Nietzsche, os gregos se aproximam do cristianismo, mas não encontram na vida qualquer responsabilidade sobre seu sofrimento. Esta diferença se aprofunda, pois o niilismo cristão encontra seu refinamento no ressentimento. “O acusado diz por sua vez: é minha culpa.” (DELEUZE, 1976, p.19). O espírito de vingança eiva a Psicologia e a História. “Em toda parte onde se procurou responsabilidade, foi o instinto de vingança que a procurou” (DELEUZE, 1976, p.24). Em contraposição a esta posição, a tragédia imbrica uma lógica produtiva à ética da alegria caracterizando na inocência da existência a verdade do múltiplo que deriva dos princípios da força e da vontade. Todos os fenômenos se relacionam com forças capazes de interpretá-las e toda força se relaciona com aquilo que pode, do qual é inseparável, mas esta

⁷⁷“Enquanto a moral aristocrática nasce de uma triunfal afirmação de si mesma, a moral dos escravos é, desde o início, um não ao que não faz parte dela, ao que é diferente dela, ao que é seu não-eu; e o não é seu ato criador.” Ibidem., p.8.

posição não essencializa nenhum valor moral ou ontológico. Segundo Deleuze, esta é a grandeza de Heráclito para Nietzsche. Fazer do devir uma afirmação é "negar o próprio ser." Mas é preciso salientar que negar aqui não representa a não existência do ser, mas uma afirmação que há de operar naquilo que ele nega: uma espécie de “abertura” ou uma vazão colocando-o em relação constante com o devir.

3.2. *O Eterno Retorno e a ontologia do Devir.*

Repensar as noções clássicas de Ser e Devir e imbrica-las a um método genealógico de crítica dos valores é retomar uma teoria do Ser ou uma ontologia. Mas, como ilustra Deleuze, não há o Ser separado deste processo denominado o devir, ou seja, surge aqui a tentativa de construção de um modelo de individuação que se dá *entre* Ser e Devir. O múltiplo como manifestação inseparável, a alteração essencial, o "sintoma constante do único", uma vez que o múltiplo é a afirmação do um:

"Um pensamento trabalhador que afirma o devir, um pensamento contemplativo que afirma o ser do devir. Estes dois pensamentos não são separáveis, são o pensamento de um mesmo elemento, como fogo e como *Dike*, como *Physis* e *Logos*. Pois não há o ser além do devir, não há o um além do múltiplo; nem o múltiplo. Nem o devir são aparências ou ilusões. (...) O múltiplo é a afirmação do um, o devir a afirmação do ser. A afirmação do devir é, ela própria, o ser; a afirmação do múltiplo é, ela própria, o um; a afirmação múltipla é a maneira pela qual o um se afirma. 'O um é o múltiplo' (DELEUZE, 1976, pp.19-20).

Através desta concatenação, Deleuze visa demonstrar como uma ontologia de três fases onde os seres carregam em si uma fenda que os atrai a um processo de desterritorialização que remete ao plano pré-individual, o campo transcendental, pode se manter aberta, reconectável. O múltiplo é a via pela qual o devir se afirma, dado que o Ser se diz pelo devir, o Um. Mas de que fala Deleuze quando instaura essa preponderância da rachadura que o devir impõe à categoria do Ser? Como sabemos, a rachadura representa um limite, uma instância que representa a inseparabilidade do múltiplo e do Um como constituintes de um "jogo". Neste momento, se valoriza mais o processo de produção do que os termos envolvidos, já que não há lógica sem termos, assim como não há conceitos sem personagem. “Dois tempos de um jogo que se completaria com um terceiro termo; o artista ou a criança” (DELEUZE, 1976, p.20). O pensamento do devir, com Heráclito, descobre uma maneira de conceber a existência sem deprecia-la. O ser

afirma o devir que é seu meio. Esses dois tempos de um jogo completam-se com o terceiro termo. É o ser do devir, o um múltiplo que avança sobre si mesmo; o *Aiôn*. Aqui, compreende-se o ser do devir como o segundo tempo do jogo, mas ele se realiza no terceiro termo que corresponde ao conjunto. Ou seja, ele expressa a relação entre Cronos e Aion, Ser e Devir. Esta analogia com o jogo contém dois momentos, dados lançados e dados que caem, mas é o lançar que surge como terceiro elemento. Nietzsche apresenta o lance de dados como sendo jogado sobre mesas distintas; terra e céu. As duas mesas não se referem a dois planos ou a dois mundos, mas a dois momentos do mesmo mundo, dois polos de um modelo que só se faz compreensível em seu processo. O lance de dados afirma o acaso, dado que à medida que são lançados uma única vez, afirmam a combinação ou o destino.⁷⁸ Quando o espírito de vingança se apropria da razão, recorre à ideia de finalidade a fim de reencontrar as causas dos fenômenos. Mas sob esta apropriação deleuziana da ontologia a relação causa-finalidade é substituída, com Nietzsche, pela relação acaso-destino. Não se trata, segundo Deleuze, de dividir o universo segundo probabilidades. A vida carrega algo de mais profundo que as operações lógicas ou negativas não conseguem suprimir; o acaso, o devir. Mas há algo mais a se observar nesta relação. Deleuze adverte que, para Platão, o devir surgia como um fenômeno *hybrico*, que é colocado em círculo pelo demiurgo que o enverga em forma através de Modelos. Partindo deste modelo, o caos desaparece do ciclo que se segue aos fenômenos, uma vez que estes seguiriam um modelo já separado da influência deste. Separar o caráter desorganizador do caos do ciclo dos fenômenos caracteriza uma imagem depreciativa da existência e, por conseguinte, do pensamento. Este é o motivo de Nietzsche não encontrar nos antigos filósofos, com alguma exceção a Heráclito, os indícios da consequência mais extrema e mais importante para este estudo, a doutrina do eterno retorno.

Para reforçar sua relevância neste processo de “reversão” da ontologia perpetuada por Deleuze, são demonstradas três vias de compreensão da importância do eterno retorno na filosofia de Nietzsche. Em primeira instância, o conceito do eterno retorno não é pensamento do idêntico, mas um conceito sintético. O devir não é algo que tenha se tornado, porque “seria pressupor que teria atingido seu estado terminal ou que não teria ainda saído de seu estado inicial” (DELEUZE, 1976, pp.53-54). Mas concatenar Ser e Devir é estabelecer um processo em estado permanente de tensão. “O instante atual não sendo um instante de ser ou de presente no sentido estrito, sendo o instante que passa, força-nos a pensar o devir, e a pensá-lo precisamente como o que não pode

⁷⁸ Ibidem.,p.31.

começar e o que não pode acabar de tornar-se" (DELEUZE, 1976, p.56). Segundo Deleuze, apenas o pensamento do devir torna possível pensar o eterno retorno. Como em Nietzsche, dizer que tudo retorna é aproximar ao máximo o mundo do devir e o devir da forma unitária dos seres, estabelecer um movimento em direção a unidade sempre interrompido pelo desequilíbrio, pela força de desterritorialização.

Esta noção contribui para a explicação do problema da passagem dos instantes colocado em *Diferença e Repetição* e *Bergsonismo*. Se na lógica do atual e virtual, constitui-se um fundamento, aqui ele se desfaz, pois é desorganizado pelo princípio anorgânico que força a síntese do presente sobre o qual ele se constitui, o caos. O Ser existe em um sistema instável, aberto, como sugere Deleuze, o Fora absoluto. Perde-se a criticidade do eterno retorno, quando se diz que aquilo que é o mesmo que retorna, pois não é uma essência das coisas que retorna, mas o próprio retornar constitui o Ser, o dá limites, enquanto afirma o devir. Neste momento, retorna à afirmação do diverso e da multiplicidade, não indicando uma suposta essência daquilo que retorna, mas a incessante repetição que difere. Este movimento é a expressão da vontade de potência que, como vimos, é uma das consequências mais importantes da filosofia de Nietzsche.⁷⁹ Neste momento, Deleuze conjuga vários dos conceitos que analisamos anteriormente, porque a vontade de potência toma as forças como princípio empírico, e o sentido ou os valores sobre os valores são produzidos entre as forças e o eterno retorno como princípio seletivo. Com isto atribui-se às forças um querer interno. A vontade de potência torna-se não somente complemento, mas uma relação interna à força. Faz-se necessário remontar às relações entre as forças: a essência das forças é sua diferença em relação a outras, sendo essa diferença expressão das qualidades das forças em relação.

"A vontade de poder é, então, o elemento genealógico da força, ao mesmo tempo diferencial e genético. A vontade de poder é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força. A vontade de poder revela aqui sua natureza; ela é princípio para a síntese das forças" (DELEUZE, 1976, p.56).

Sob esta perspectiva, a vontade de potência serve como princípio para a síntese das forças, elemento determinante na relação da força com outras. Mas é preciso demonstrar a reserva de Nietzsche e, conseqüentemente, de Deleuze, visto sua utilização em *Empirismo e Subjetividade*, à noção corrente de princípio. Geralmente, estas categorias se mostram muito gerais e amplas em

⁷⁹ Ibidem., p.56.

relação àquilo que pretendem regular. Mas a vontade de poder é um outro tipo de princípio, já que "ela é um princípio essencialmente plástico, que não é mais amplo do que aquilo que condiciona, que se metamorfoseia com o condicionado, que em cada caso se determina com o que determina" (DELEUZE, 1976, pp.67-68).

Neste sentido, a vontade de potência é inseparável das forças determinadas com suas respectivas qualidades e quantidades. Ela não determina, mas é determinável. Jamais superior às suas determinações, a vontade é sempre plástica e constitui-se de uma "viravolta" ou de uma rachadura dos indivíduos. Desta forma, há entre forças e vontade uma distinção candente já que o conceito de força pressupõe a dominação, dado que em uma relação de forças uma sempre se designa como dominante e a outra como subjugada. No entanto, se tomarmos estas relações apenas sob as perspectivas de dominação e subjugação não atingiremos o intento de superar a negação como operador seletivo, por esta razão, o conceito torna necessário um complemento interno para que as forças não se constituam sob uma dualidade facilmente remontável a um princípio determinante.

"As forças relacionadas remetem a uma dupla gênese simultânea: gênese recíproca de sua diferença de quantidade, gênese absoluta de sua qualidade respectiva. A vontade de poder acrescenta-se, portanto à força, mas como o elemento diferencial e genético, como o elemento interno de sua produção. Ela nada tem de antropomórfico em sua natureza. Mais precisamente, ela se acrescenta à força como o princípio interno da determinação de sua qualidade. A vontade de poder deve ser considerada ao mesmo tempo como elemento genealógico da força e das forças. Portanto, é sempre pela vontade de poder que uma força prevalece sobre outras, domina-as ou as comanda. Além disso, é a vontade de poder ainda que faz com que uma força obedeça numa relação; é pela vontade de poder que ela obedece" (DELEUZE, 1976, pp.57-58).

É por esta via que Deleuze simultaneamente destitui a posição da vontade de potência como fundamento e demonstra o vínculo estreito entre ela e o eterno retorno, pois fará da vontade elemento genético para as forças em relação e o princípio para sua síntese. Neste momento, ele indica uma aproximação do kantismo pelo conceito de síntese, visto que faz da síntese uma síntese de forças, mas logo separa-se dele, visto que insere no coração da síntese a reprodução do diverso. A vontade de potência como princípio da síntese determina-se como elemento genético e diferencial das forças uma vez que é duplamente produtora; enquanto elemento diferencial das forças e enquanto elemento genético das forças. Mas para que a vontade de potência sirva como princípio das qualidades das forças é necessário que ela própria tenha qualidades. Segundo Deleuze, Nietzsche é muito preciso nos termos que utiliza para caracterizar as qualidades da

vontade; afirmação ou negação. Todo fenômeno procederia então de uma afirmação ou de uma negação, qualidades da vontade de potência que afirmam ou negam a própria existência. A afirmação ou a negação transbordam as ações e reações visto que são qualidades do próprio devir. Ou seja, a afirmação não é segunda em relação à ação e a reação também não o é em relação à negação.

Tudo se passa como se a afirmação e a negação fossem ao mesmo tempo imanentes e transcendentem em relação à ação e à reação; elas constituem a corrente do devir com a trama das forças. É a afirmação que nos faz entrar no mundo glorioso de Dionísio, o ser do devir; é a negação que nos precipita no fundo inquietante de onde saem as forças reativas. (DELEUZE, 1976, pp.59-60).

Resolve-se a ambiguidade da noção de sentido em relação àquilo que a vontade determina, dado que é de suas qualidades que um sentido retira toda sua significação. Identifica-se o pensamento à produção de sentido desde que intermediado pela vontade de potência como avaliação do valor dos valores. A razão desta identificação reside na concepção de que esta avaliação consiste na produção de uma relação de forças expressa no fenômeno correspondente. Mas a vontade afirma ou nega, e é isso que se deve investigar. Para compreender este problema, outra questão deve ser anexada a nossa investigação. A vontade de poder determina as forças, e na medida em que é um princípio plástico é simultaneamente determinada por essa relação. Logo, se pode compreender a afirmação de Deleuze que sugere que a vontade de poder se manifesta simultaneamente como o poder de ser afetado e como o poder determinado da força de ser ela própria afetada.⁸⁰ A afirmação e a negação da vontade de potência correspondem às qualidades das forças. Este poder do afeto, que aproxima Nietzsche de Espinosa, está presente no pensamento do alemão sob a forma de um sentimento ou uma sensibilidade. Mas a vontade de poder impede o surgimento de uma noção totalizante, visto que se manifesta como sensibilidade diferencial das forças em presença. Quando faz parte de sua natureza se apoderar de outra coisa que lhe impõe resistência, comanda-se, mas as forças inferiores, por sua vez, são afetadas por forças às quais obedecem. Explicita-se a plasticidade da vontade de potência. Mas é preciso salientar uma qualidade específica da força reativa que sugere um terceiro tipo de força, que é quando estas forças inferiores podem fazer com que as superiores se desagreguem, dado que separar ou ser separado são sintomas da vontade de poder. Por esta razão, Deleuze sugerirá a seguinte disposição

⁸⁰ Ibidem., p.67.

das forças: força ativa, poder de agir ou de comandar; força reativa, poder de obedecer ou de ser cindido; força reativa desenvolvida, poder de cindir, dividir, separar; força ativa tornada reativa, poder de ser separado, de voltar contra si.⁸¹ A sensibilidade ou o poder de ser afetado apresenta-se como devir das forças. Há uma espécie de duração das forças, onde a força devém algo, como dominar, ser dominada ou ainda ser cindida por outra e separada de sua potência. Este terceiro aspecto revela-se importante, porque nele reside um movimento que retoma os outros dois.

Disto resulta que o estudo das forças (e, conseqüentemente, a determinação de seu sentido) implica uma dinâmica, porque não se pode abstrair as qualidades da força de seu devir assim como não se identifica a força da vontade de potência. Este é o liame interno entre eterno retorno e vontade de potência que dá a estas noções valores simultaneamente ontológicos e éticos. Para Deleuze, segundo Nietzsche, o homem está incapacitado de sentir ou conhecer outro devir além do reativo. Nietzsche constata a supremacia das forças reativas capazes de cindir as forças ativas de sua potência. Esse triunfo se exprime na vontade de nada e em sua relação com a negação, uma vez que esta surge como qualidade da vontade de poder que, quando determinada e implicada às forças reativas, se mostra responsável pelo devir reativo das forças.

“Por isso as figuras do triunfo das forças reativas (ressentimento, má consciência, ideal ascético) são inicialmente as formas do niilismo. O devir-reativo da força, o devir niilista é o que parece essencialmente compreendido na relação da força com a força”. (DELEUZE, 1976, p.69).

Por esta passagem pode-se entender o devir reativo expresso pelo ressentimento e a má consciência que são, para Nietzsche, as noções que fundamentam a humanidade, que lhe servem como princípio. Este problema é indispensável para se compreender o caráter ético do eterno retorno e seu papel seletivo. Na linguagem sob a necessidade de explorar os conceitos, traçar relações entre eles, que tornam possível uma suposta divisão entre ética e ontologia, orientado pelo ressentimento, é possível separar as dimensões a fim de fundamentá-las sobre valores estabelecidos, pois a imagem que se constitui sobre o pensamento reflete nos conceitos e nos movimentos éticos e morais que decorrem dele. Mas o que indica Deleuze é que o caráter cosmológico do eterno retorno restitui uma afirmação no devir, pensamento que se faz neste processo produtivo marcado pela diferenciação. Em relação à temporalidade, o instante atual não é um instante presente no sentido explícito. É um instante que passa, força-nos a pensar o devir.

⁸¹ Ibidem., pp.67-68.

Com isto, Deleuze pretende contrapor as teses metafísicas que opõem ser e devir afirmando o eterno retorno como o ser do devir, fazendo deste modelo de individuação um sistema aberto. A vitória das forças reativas, o niilismo como sentido das relações de força constituintes do ser do homem, nos coloca tanto em condição de condenar a relação de forças com as quais os homens se relacionam quanto de pensar uma diferenciação interna na forma homem, uma superação que está calcada sobre um retorno à diferença, ou seja, um devir-ativo, uma abertura que se faz na negação para uma afirmação ainda mais potente. Pode-se pensar uma ligação ou uma fenda que reverte a negação ou o estabelecimento de elementos fundantes calcados nas qualidades materiais ou subjetivas em direção ao devir, a diferença absoluta.

Sob estes corolários, surgem duas maneiras de se investigar a dimensão ética do eterno retorno: de certo modo, o eterno retorno formula uma síntese prática para a vontade que, ao eliminar do querer toda negação, faz, da vontade, criação, mas simultaneamente, se coloca em direção oposta ao niilismo, já que faz, da negação, a negação das forças reativas "No voltar-se contra si, processo da reação, a força ativa torna-se reativa. Na autodestruição as forças reativas são negadas e conduzidas ao nada. Por isso diz-se que a autodestruição é uma operação ativa, uma 'destruição ativa'" (DELEUZE, 1976, p.98). E é dupla a seleção no eterno retorno; a primeira elimina da vontade o que não sobrevive a prova seletiva de sua natureza desorganizadora enquanto a segunda produz no âmago dos seres o que neles não pode surgir sem diferir em natureza.⁸² O liame entre estes dois sentidos nos coloca em condições de enfrentar as consequências desta dupla seleção. Como doutrina física, o eterno retorno afirma o devir, no entanto, o devir é duplo: há um devir reativo de forças ativas e há um devir ativo das forças que reagem. Retornamos ao nó do problema do eterno retorno; o devir ativo das forças reativas. Ele é a criança que surge sobre as mesas do "jogo" entre céu e terra, primeira e segunda síntese. A afirmação envolve uma seleção que impede a passagem no pensamento das ficções de fundamentos que separam as forças ativas do que estas podem. As posições morais expressam relações entre vontades. Tornam-se idênticas: vontade e criação. A primeira seleção elimina da vontade, pelo pensamento do eterno retorno, as representações, movimento do pensamento que separam a vontade de sua potência. A segunda seleção, por sua vez, torna impossível a negação e afirma a identidade do ser com o devir ativo. Passa-se do ser do devir ao ser do devir-ativo. Se a genealogia é o modo pela qual as avaliações

⁸² "Não se trata mais de um pensamento seletivo, mas sim do ser seletivo, pois o eterno retorno é o ser e o ser é seleção (seleção = hierarquia)" Ibidem., p.96.

são possíveis a partir de um devir-ativo, pode-se concluir que estas duas seleções ocorrem através do pensamento. A primeira seleção retira de si os pensamentos reativos, enquanto na segunda o pensamento retira de si a perspectiva reativa e elimina a negação como perspectiva avaliativa. Pensar se torna pura afirmação, transforma a negação em negação das forças reativas dando lugar a afirmação da afirmação ou a afirmação pura, a transvaloração tão anunciada por Nietzsche. Ela é a nova qualidade da vontade de potência que no eterno retorno recusa a negação como princípio avaliativo dos valores. A transvaloração significa que os valores não têm mais sua razão derivada do negativo, que estes não são superiores à vida e nem a depreciam, mas eles evidenciam o processo do eterno retorno como seleção. Ele torna possível a proposição de uma outra imagem do pensamento ou melhor de um pensamento sem imagem. O pensamento submetido à razão ou à vontade de verdade apreende a vontade como potência negativa e, só a qualidade negativa de uma vontade sustenta uma vontade de conhecer a verdade. Com a subordinação da negação à afirmação, só a última subsiste enquanto potência. O aspecto crítico da filosofia submete a este pensamento todos os valores transcendentais. Retornamos à questão da genealogia e à crítica do valor dos valores, a negação carrega internamente uma afirmação do devir da vida ocasionando uma destruição interna capaz de restaurá-la em uma atividade que a comunica com outras maneiras de pensar a atividade do pensamento.

3.3. *A imagem do pensamento.*

Neste momento, devemos pormenorizar a identificação entre a afirmação do devir ativo e o pensamento através de uma noção de conhecida importância na filosofia deleuziana, a ideia de imagem do pensamento. Lavrada em *Nietzsche e a filosofia*, ela decorre da reconstrução deleuziana na filosofia do alemão ao tomar vontade de potência como elemento diferencial das forças e sugerir um devir ativo, uma transvaloração interna que seleciona as vontades afirmativas no devir dos seres. Esta interpretação, simultaneamente anacrônica e original de Nietzsche, reside no centro tanto das críticas quanto das palavras elogiosas que recebeu Deleuze por este livro. E o papel do pensamento, inicialmente imbricado ao método genealógico, o colocará em tensão com um elemento pré-individual desorganizador, a vontade de potência, de modo que o próprio caráter aberto do sistema de individuação do pensamento esteja marcado nele, seja sua natureza. Esta exigência da imanência marca a diferença entre a “imagem dogmática do pensamento” e a

“nova”.⁸³ Enquanto a imagem moral do pensamento reifica noções “verdadeiras” e orienta um método para pensar verdadeiramente, a genealogia toma o pensamento a partir de outro elemento. “O elemento do pensamento é o sentido e o valor” (DELEUZE, 1976, p.72). Assim, segue a estas duas primeiras etapas uma terceira, a desvalorização do conceito de erro, capaz de nos afastar de um método verdadeiro para o pensamento. Sob esta perspectiva, pode-se inferir que, para Deleuze, a imagem do pensamento é constituí-lo a partir de coordenadas e movimentos possíveis. Quando se pressupõe um conjunto limitado de movimentos internos ao pensamento, o identificamos a determinados objetivos e limites. A imagem dogmática do pensamento calcada na noção de verdade erige o fundamento como noção capaz de determinar os fundados a partir de uma relação de imagem e semelhança e caracterizar estas bordas. “O mais curioso nessa imagem do pensamento é a maneira pela qual o verdadeiro é, aí, concebido como universal abstrato” (DELEUZE, 1976, p.71). Mas, sob o método genealógico, Deleuze compreende que o pensamento estabelece uma relação intrínseca com o eterno retorno, colocando-o, de certa maneira, em relação com um Fora absoluto, colocando-o em condição de que algo o “force a pensar”, capaz de lançá-lo em um devir-ativo. Desta maneira, o pensamento se coloca entre as forças que o forcem e a determinação do sentido destas relações, ou seja, ele é uma síntese. Não depende exclusivamente da vontade do pensador e de uma orientação pretensamente verificacionista, mas se coloca a partir de outras coordenadas. Se Nietzsche pressupõe que construímos as verdades que merecemos, quando as colocamos sob um outro regime oposto ao modelo clássico é possível erigir “não um método, mas uma *paideia*, uma formação” (DELEUZE, 1976, p.74). Isto é, geralmente o método se coloca de maneira que impede os movimentos fora de suas etapas, mas uma imagem do pensamento que se coloca sobre um plano pré-individual o constitui sem pressupostos ou sem começo.

⁸³“A imagem dogmática do pensamento aparece em três teses essenciais: 1) Dizem-nos que o pensador, enquanto pensador, quer e ama o *verdadeiro* (veracidade do pensador); que o pensamento como pensamento possui ou contém formalmente o verdadeiro (inatismo da ideia, a *a priori* dos conceitos); que pensar é o exercício natural de uma faculdade, que basta então pensar “verdadeiramente” para pensar com verdade (natureza reta do pensamento, bom senso universalmente partilhado). 2) Dizem-nos também que somos desviados do verdadeiro por força; estranhas ao pensamento (corpo, paixões, interesses sensíveis). Por não sermos apenas seres pensantes, caímos no erro, tomamos o falso pelo verdadeiro. *O erro*: tal seria o único efeito, no pensamento como tal, das forças exteriores que se opõem ao pensamento. 3) Dizem-nos finalmente que basta um *método* para pensar bem, para pensar verdadeiramente. O método é um artifício pelo qual reencontramos a natureza do pensamento, aderimos a essa natureza e conjuramos o efeito das forças estranhas que a alteram e nos distraem. Pelo método nós conjuramos o erro. Pouco importa a hora e o lugar se aplicamos o método: ele nos faz penetrar no domínio do “que vale em todos os tempos, em todos os lugares”. Ibidem., p.71.

Diferença e Repetição desenvolve este problema de maneira a estender esta noção de imagem do pensamento à história da filosofia⁸⁴, de modo que possamos concatenar suas consequências a uma ordem moral. Se, no pensamento científico, as inferências se dão através de pressupostos supostamente objetivos, a filosofia se constitui através de pressupostos tanto objetivos quanto subjetivos. Utilizando o exemplo tanto de Descartes quanto o de Heidegger, Deleuze propõe que a maneira com que a filosofia lida com os pressupostos de tipo objetivos é um processo de “depuração” deles, de modo que se reafirmem as condições subjetivas para o pensamento. Enquanto Descartes recusa a definição do homem como animal racional, a fim de desenvolver o cogito como processo de desvalorização da experiência para que o “Eu penso” integre todos os pressupostos objetivos, Heidegger faz o mesmo ao invocar uma “compreensão pré-ontológica do Ser”. No entanto, não é a mesma imagem que eles erigem, dado que não é do mesmo modo que elas se fazem. É aquilo que estas imagens do pensamento pressupõem que torna possível identificá-las. Neste momento, grande parte da história da Filosofia pode ser compreendida através de um círculo, porque elas constituem diversas maneiras de pensar a possibilidade de “começar verdadeiramente” e constituir um modelo de conhecimento que é passível de ser repetido.

“Todo mundo sabe, antes do conceito e de um modo pré-filosófico... todo mundo sabe o que significa pensar e ser de modo que, quando o filósofo diz “Eu penso, logo sou” ele pode supor que esteja implicitamente compreendido o universal de suas premissas, o que ser e pensar querem dizer...e ninguém pode negar que duvidar seja pensar e, pensar, ser. Todo mundo sabe, ninguém pode negar, é a forma da representação e o discurso do representante (DELEUZE, 2006, p.190)

Esta imagem do pensamento modelada pelo fundamento é descrita através de quatro postulados salientados por Deleuze, recuperados e desenvolvidos a partir dos três aspectos da imagem moral do pensamento de *Nietzsche e a filosofia*. Eles tornam possível traçar, desenhar esta imagem, mesmo que sob uma mesma narrativa sejam contadas diversas histórias.⁸⁵ O primeiro

⁸⁴ “O problema do começo em Filosofia foi sempre considerado, com razão, como muito delicado, pois começar significa eliminar todos os pressupostos.” DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p.190.

⁸⁵ “Eis por que não falamos desta ou daquela imagem do pensamento, variável segundo as filosofias, mas de uma só Imagem em geral, que constitui o pressuposto subjetivo da Filosofia em seu conjunto. Quando Nietzsche se interroga sobre os pressupostos mais gerais da Filosofia, diz serem eles essencialmente morais, pois só a Moral é capaz de nos persuadir de que o pensamento tem uma boa natureza, o pensador, uma boa vontade, e só o Bem pode fundar a suposta

postulado se manifesta sob um duplo aspecto, “a natureza reta do pensamento” e a “boa vontade do pensador”. Pressupostos que tomam o pensamento como a forma mais geral da representação dividida igualmente em potência entre os homens.⁸⁶ Sob esta imagem pré-filosófica eles permanecem implícitos, mas revelam simultaneamente a afinidade natural do pensador com o verdadeiro e a natureza pura do pensamento capaz de separá-lo do erro e de erigir um objeto destacado da sensibilidade. Mas, como recorda Deleuze, os pressupostos também fazem parte desta imagem do pensamento mesmo que neutralizados sob um aspecto pré-filosófico. “Neste sentido, o pensamento conceitual filosófico tem como pressuposto implícito uma Imagem do pensamento, pré-filosófica e natural, tirada do elemento puro do senso comum” (DELEUZE, 2006, p.192). Soma-se a este um segundo postulado, a unidade de um objeto que é visado pelo pensamento e simultaneamente erige um sistema de reconhecimento calcado em uma identidade subjetiva. Segundo Deleuze, “a forma de identidade do objeto exige um fundamento na unidade de um sujeito pensante do qual todas as outras faculdades devem ser modos” (DELEUZE, 2006, p.195). Ou seja, o pensamento dá a conhecer sua relação com todas as outras faculdades humanas fazendo com que ele mesmo seja fruto de uma concordância, de um acordo entre estas faculdades a fim de tomá-lo como a faculdade que pode verificar a realidade das outras faculdades e dos objetos.⁸⁷ Compreende-se a razão de Deleuze ao identificar a imagem moral ao modelo da reconhecimento, caracterizando um acordo entre as faculdades que estabelecem um determinado objeto como “o mesmo”, ou seja, há um mesmo objeto que pode ser reconhecido, entrar em contato com diferentes faculdades. Este movimento denota tanto esta unidade do objeto quanto uma unidade subjetiva capaz de reunir as faculdades no ato de pensar. “É o bom senso que determina a contribuição das faculdades em cada caso, quando o senso comum traz a forma do Mesmo” (DELEUZE, 2006, p.195). Sob estes aspectos, este modelo implica um terceiro postulado, a conservação que a história da filosofia opera da *doxa*, “a forma do senso comum”. Desta maneira,

afinidade do pensamento com o Verdadeiro. Com efeito, quem senão a Moral? E este Bem que dá o pensamento ao verdadeiro e o verdadeiro ao pensamento...”. Idem., p.190.

⁸⁶ “É inútil multiplicar as declarações de filósofos, desde “todo mundo tem, por natureza, o desejo de conhecer” até “o bom senso é a coisa do mundo melhor repartida”, para verificar a existência do pressuposto, pois este vale menos pelas proposições explícitas que inspira do que pela sua persistência em filósofos que o deixam precisamente à sombra” Ibidem.,p.191.

⁸⁷ “O bom senso ou o senso comum naturais são, pois, tomados como a determinação do pensamento puro. É próprio do sentido prejudicar sua própria universalidade e postular-se como universal de direito, comunicável de direito. Para impor, para reencontrar o direito, isto é, para aplicar o espírito bem-dotado, é preciso um método explícito. Sem dúvida, portanto, é de fato, difícil pensar. Mas o que é de fato mais difícil passa ainda pelo mais fácil de direito; eis por que o próprio método é dito fácil do ponto de vista da natureza do pensamento”. Ibidem., p.194.

a imagem do pensamento é um conjunto de eixos e movimentos que se dão a partir dos limites estabelecidos pela imagem da reconhecimento, o senso comum. Para Deleuze, mesmo Kant, reconhecido por reorientar os termos pelos quais o pensamento se dá introduzindo as formas possíveis para o conhecimento humano a partir de seus limites, não renuncia aos pressupostos implícitos, visto que a imaginação, a razão e o entendimento formam um senso comum lógico, onde o entendimento é a faculdade que legisla e fornece as bases pelas quais as outras podem agir.

“Assim, a Crítica consiste, no máximo, em dar estados civis ao pensamento considerado do ponto de vista de sua *lei natural*: o empreendimento de Kant multiplica os sentidos comuns, faz tantos sentidos comuns quantos são os interesses naturais do pensamento racional. Com efeito, se é verdade que o senso comum em geral implica sempre uma colaboração das faculdades sob uma forma do Mesmo ou um modelo de reconhecimento, acontece que uma faculdade ativa entre as outras é encarregada, segundo o caso, de fornecer esta forma ou este modelo a que todas as outras submetem sua contribuição” (DELEUZE, 2006, p.199).

Esta submissão do pensamento ao “Mesmo” indica uma relação próxima com a representação. Ou seja, os conceitos filosóficos supõem comparações entre os aspectos possíveis de seu objeto. Sob estas condições, Deleuze indicará “a identidade no conceito, a oposição na determinação do conceito, a analogia no juízo e a semelhança no objeto” como os movimentos que o pensamento torna possível a partir desta imagem. O objeto do conceito torna-se a relação que ele divide com outros, remetendo a semelhança na percepção para que se estabeleça sua generalidade. Por esta via interpretativa, pensar é a fonte tanto dos conceitos quanto da unidade das faculdades.⁸⁸ Por estes quatro postulados, o pensamento erradica qualquer relação com a diferença que não seja um tipo de diferença mediada pela ideia de mesmo e suas relações com o senso comum.

Mas, como já sabemos, há uma outra imagem do pensamento, ou seja, outra maneira de pensar o que indica outro objeto do pensamento. Indicamos suas bases, sem explicitar, porém, as relações entre estas características. Descrevemos a nova imagem como “sem pressupostos”, “não-moral” e Deleuze acrescenta a violência e o arrombamento a fim de melhor compreendermos sua diferença em relação à imagem moral, colocando o pensamento como fruto de um “encontro fundamental”.⁸⁹ Este encontro que sensibiliza e faz do próprio encontro um problema força a

⁸⁸ “(...) eu concebo, eu julgo, eu imagino e me recordo, eu percebo - como os quatro ramos do *Cogito*” Ibidem., p.201.

⁸⁹ “O pensador é inicialmente um paciente; é arrombado por um signo que coloca em perigo a coerência ou o horizonte relativo de pensamento no qual até então ele se movia. A emergência de uma ideia não é certamente amigável, implica um desprazer muito diferente da insatisfação ligada ao pretensão desejo de saber, e que não pode deixar de acompanhar

subjetividade “a colocar um problema, como se o objeto do encontro, o signo fosse portador de problema” (DELEUZE, 2006, p.204). No exemplo construído na obra sobre Nietzsche, o devir demonstra a ligação dos seres com um plano desorganizador capaz de recolocar as bases sobre as quais eles são pensados. Por esta razão, Deleuze identifica este objeto do encontro como aquilo que é impensável. O pensamento é animado pelo impensado, pois ele se faz sobre as sínteses passivas e da memória que se sintetizam a partir de um elemento caótico, inapreensível como elemento, mas como potência, como violência. Ou seja, a reversão da ontologia formulada por Deleuze através da conjunção entre Ser e Devir depende desta conexão do pensamento a este elemento diferencial para se fazer completa. Deste modo, assim como identificamos as sínteses do presente e do passado respectivamente à matéria e a subjetividade, neste momento podemos conectar a síntese do pensamento à síntese que produz uma fenda entre devir e ser, ou seja, implica o consumo e a violência do devir implicada aos indivíduos, síntese que Deleuze denominou síntese do futuro.

3.4. O que é um sistema de individuação aberto?

A síntese do futuro é capaz de resolver uma ambiguidade que se apresentava entre a síntese do hábito e da memória. Elas formam dois círculos diferentes que se entrecortam estabelecendo “dois arcos de um mesmo círculo”. Ou seja, há uma confusão que se apresenta entre passado e presente, de maneira que o segundo se constitua sob o primeiro, mas o passado é razão da passagem do presente estabelecendo um fundamento em um presente cuja característica fundamental é o estado de instabilidade, mas simultaneamente fundamentado por uma profundidade de ordem virtual. Isto coloca o presente como passagem e o passado como fundamento que reconstitui “a ilusão de um originário e de um derivado, de uma identidade na origem e de uma semelhança no derivado” (DELEUZE, 2006, p.163). Segundo Deleuze, Eros ou o presente conectado ao prazer toma a si mesmo como um ciclo e se abre para o processo de dissolução que identifica a Tântalos. Neste momento, apresenta-se uma cisão que atravessa o círculo entre Eros e Mnemosine, mas que não constitui uma dualidade em oposição, uma vez que estes elementos se combinam como

o pensador enquanto pensa, mesmo que esse desprazer seja apenas o reverso ou a contrapartida de uma alegria, de um desejo ou de um amor que emerge simultaneamente”. ZOURABICHVILI, François. *Deleuze, uma filosofia do acontecimento*. São Paulo: Editora 34, 2016, pp.52-53.

“criação e destruição”, ou melhor, Tântatos remete a uma outra síntese do tempo que se constrói “sobre os restos” do primeiro círculo, Eros, que tem Mnemosine como fundamento. Um descentramento dos círculos que só pode existir em relação com estes enquanto o aspecto virtual demonstra a distância entre passado e presente, o que pode caracterizar um movimento de fundação, o aspecto passivo coloca-se entre as duas linhas experimentando o presente “como perpetuamente deslocado numa e perpetuamente disfarçado na outra” (DELEUZE, 2006, p.163).⁹⁰ Segundo David Lapoujade, esta ambiguidade entre Eros e Mnemosiné “permite encerrar o sujeito sobre ele mesmo desdobrando-o” (LAPOUJADE, 2015, p.80), caracterizando uma fenda que não está mais aberta para o que caracterizamos como profundidade do passado, mas é capaz de deslocar o sujeito dela. Não há profundidade no sujeito, mas um duplo movimento que o arrasta em direções opostas, passado e futuro. De certa maneira, esta “ferida” liberta o sujeito da determinação do fundamento e “o confunde com a forma pura do tempo, aquela que não faz retornar nada” (LAPOUJADE, 2015, p.80). Esta fissura, no entanto, só pode ser pensada. Sobre o *Eu* passivo surge um *Eu* ativo rachado que, para Deleuze, “não está somente na base do superego”, mas esta já suposto no *Eu* passivo, posto que assim como o *Eu* ativo, ambos perfazem um conjunto de relações atravessadas pelo caos, expressa através de suas fendas.⁹¹ Enquanto os sujeitos larvares constituíam-se como ressonância sobre este campo instável, estabelecendo continuidades através da matéria implicada ao prazer, o *Eu* ativo retorna a este plano como pensamento.⁹² Pode-se, então, estabelecer as diferenças entre o *Eu* empírico e o *Eu* narcísico. Enquanto o primeiro aparece no

⁹⁰ “O eu narcísico é inseparável não só de uma ferida constitutiva, mas dos disfarces e deslocamentos que se tecem de um extremo a outro e constituem sua modificação. Máscara para outras máscaras, disfarces sob outros disfarces, o eu não se distingue de seus próprios bufões e ainda claudicando sobre uma perna verdade e uma perna vermelha. Todavia, nunca é demais salientar a importância da reorganização que se produz neste nível em oposição ao estágio precedente da segunda síntese, pois, ao mesmo tempo que o eu passivo se torna narcísico, a atividade deve ser *pensada* e só pode ser pensada como *afecção*, como a própria modificação que o eu narcísico *sente* passivamente, remetendo assim, à forma de um *Eu* que se exerce sobre ele como um “Outro”. DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p.163.

⁹¹ “Ela nos libera dos círculos metafísicos da memória-fundamento e abre para a ontologia, o sem-fundo do Ser. A segunda síntese é efetivamente uma forma do tempo, mas não é uma forma *pura*; pelo contrário, é uma forma plena, cheia de lembranças e de fantasmas, de toda a espessura da memória, de toda a substancialidade fluente da duração e dos deslocamentos, dos disfarces que Eros lhe impõe.” LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1. 2015, p.81.

⁹² “Não é certo, neste sentido, que o pensamento, tal como ele constitui o dinamismo próprio do sistema filosófico, possa ser relacionado, como no cogito cartesiano, com um sujeito substancial acabado, bem constituído: o pensamento é sobretudo destes movimentos terríveis que só podem ser suportados nas condições de um sujeito larvar. O sistema só comporta tais sujeitos, pois apenas eles podem fazer o movimento forçado ao se colocar como pacientes dos dinamismos que o exprimem. Mesmo o filósofo é o sujeito larvar de seu próprio sistema”. DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p.174.

tempo, o segundo opera como um “refluxo”, sobre o qual o eu abstrai tanto a si mesmo quanto o conteúdo do tempo presente e passado, os hábitos que marcam seu nascimento e o fundamento, o passado que explicita o modelo do presente. Tântos completa a trilogia freudiana e marca a maneira pela qual Deleuze abordará a psicanálise por toda a sua obra. Desta maneira, o eu narcísico constituído sobre a síntese do futuro toma o fundamento virtual e seu solo, as séries do hábito, a partir do deslocamento, de maneira que esta síntese não é a substituição de um conteúdo no tempo por outro. Em verdade, ela se destaca dos limites impostos pelo círculo de Eros e, como indica Deleuze, se endireita, encarnando a figura de um “labirinto em linha reta”. Este exemplo visa demonstrar o caráter formal e estático do tempo identificando-o ao instinto de morte freudiano.⁹³ Sobre os círculos do fundamento surge um eu dessexualizado, fragmentando, liberto de qualquer determinação, capaz de desfazer tanto a unidade do sujeito quanto a pretensa unidade da matéria e dos objetos garantidos pela síntese do hábito. Esta aproximação com Freud esconde uma discordância profunda, pela qual Deleuze rejeita a posição que Freud dá ao instinto de morte, imputando a ele uma anterioridade ao aspecto material e psicológico. A razão desta negativa é a posição de Deleuze em relação à estrutura do inconsciente que não se apresenta como conflitual, oposicional ou contraditório, mas como problemático, capaz de sempre se remontar, constituir outras séries de séries. A repetição não está para além das relações de intensidade que se constituem sobre ela, pelo contrário, ela se faz nestes disfarces ou nestas sínteses. Assim, o instinto de morte ganha contornos de uma “pura forma que abjurou a toda matéria” (DELEUZE, 2006, p.166). A fim de aprofundar as diferenças entre o instinto de morte freudiano e o deleuziano, resta apresentar sua relação com a morte do corpo e da subjetividade, torná-la uma matéria ideal cujos corpos e mentes são como as gotas de água agitadas por uma força propulsora da água sobre uma vela. É em Blanchot que Deleuze irá encontrar o duplo aspecto da morte sobre o eu, primeiramente, a morte pessoal em que se defronta os limites estabelecidos pelas condições gerais da existência, e o segundo, definido como um “estranhamento impessoal”, visto que é “fonte de uma aventura múltipla” em que se é colocado em relação com algo que não é possível apreender de maneira unitária e elementar.

⁹³ “O eu narcísico só tem um corpo morto, tendo perdido o corpo ao mesmo tempo que os objetos. É por meio do instinto de morte que ele se reflete no eu ideal e pressente seu fim no superego, como em dois pedaços do *Eu* rachado. Esta relação entre o eu narcísico e o instinto de morte é a que Freud marca tão profundamente quando diz que a libido não reflui sobre o eu sem *dessexualizar-se*, sem formar uma energia neutra deslocável, capaz essencialmente de colocar-se a serviço de Tântos”. Idem., p.165.

“Subversão que não posso me representar, que nem mesmo posso conceber como definitiva, que não é a passagem irreversível para além da qual não há retorno, pois ela é o que não se realiza, o interminável e o incessante... Tempo sem presente, com o qual não tenho relação, ao qual não posso lançar-me, pois nele *eu* não morro, estou destituído do poder de morrer, nele morre-*se*, não se para e não se acaba de morrer...” (DELEUZE, 2006, p.166).

Sob este duplo aspecto, se observa um pequeno diálogo entre Deleuze e Albert Camus. Aparentemente, o suicídio poderia representar o flerte com o instinto de morte e sua relação com o pensamento. Nesta interpretação, findar ou não a própria vida seria a questão sob a qual todas as outras questões filosóficas se apoiam. No entanto, o suicídio ainda remete à morte daquilo que sou e represento enquanto relações entre aquilo que sou e o mundo.⁹⁴ Por esta razão, pode-se ainda remeter esta ideia a uma concepção mais próxima do instinto de morte freudiano. Sou eu, Luiz, quem morre enquanto um indivíduo que pretende a determinados hábitos e estabelece vínculos tanto subjetivos quanto materiais. Mas no instinto de morte reconstruído sob a perspectiva deleuziana, a morte de Luiz corresponde a uma libertação dos hábitos e da profundidade psicológica em diferenças livres, assim designadas “quando elas já não estão submetidas à forma que lhe davam um *Eu*, um eu, quando elas se desenvolvem numa figura que exclui *minha* própria coerência da mesma maneira que a de uma identidade qualquer” (DELEUZE, 2006, p.167). Não é a minha identidade que esvanece, mas as múltiplas maneiras singulares que se esvaem. Portanto, a diferença que se estabelece entre Eros e Tânatos não se dá por uma diferenciação de natureza entre estes termos, mas está dada no sistema de sínteses que os reúne. É preciso, no entanto, questionar a razão desta definição. Caracterizar o instinto de morte como dado significa que o eu age sobre si e retoma os disfarces e deslocamentos que o constituem a fim de perder qualquer conteúdo mnêmico ou fundante. Compreende-se a relação entre pensamento e instinto de morte, visto que esta dessexualização trata de constituir um processo genético, ato de pensar o pensamento, ou seja, retirar qualquer determinação ou direção de sua ação. “Não se trata de adquirir o pensamento, nem de exercê-lo como algo inato, mas de engendrar o ato de pensar no próprio pensamento, talvez sob o efeito de uma violência que faz com que o prazer reflua sobre o eu narcísico (...)” (DELEUZE, 2006, p.168). Como vimos, a síntese do hábito erigia o prazer como princípio empírico, pois ele é capaz de conectar a retenção à espera, tornando-a pretensão de

⁹⁴ “Apesar das diferenças esta morte vem sempre de fora, no momento mesmo em que ela constitui a mais pessoas possibilidade, e do passado, no momento em que ela é a mais presente.” Ibidem., p.167

repetição, continuidade. Mas o Isso, o sujeito larvar, que pretende, só o faz por sobrelevar-se em um campo que o desfaz, ou seja, ele só é capaz de aglutinar á espera uma retenção, pois têm inscrito em suas sínteses passivas a tendência a dissociação, o instinto de morte. É o terceiro sentido de ressonância neste sistema, revelando o eterno retorno da diferença como a “lei” do sistema. Segundo Deleuze, retomando a temática da imagem do pensamento, trata-se de identificar o pensamento à experiência de morte. Nesta passagem, ao considerar as “três ignorâncias freudianas do inconsciente”, o Não, a Morte e o Tempo, Deleuze refaz todo o percurso das três sínteses do inconsciente sobre o qual ele mesmo retornou de outra maneira. “A repetição-liame, a repetição-mancha e a repetição-borracha” (DELEUZE, 2006, p.168).⁹⁵ As três exprimem o sistema que se construiu, visto que a primeira constitui o nascimento do tempo sobre uma série de presentes vivos, fundação que impõe o prazer como seu princípio empírico. A segunda síntese como mancha exprime um recuo ou uma experiência da profundidade do passado, “fundamento que condiciona a aplicação do princípio de prazer aos conteúdos do Eu” (DELEUZE, 2006, p.169). Por fim, a repetição-borracha apresenta-se como a terceira síntese do inconsciente, que remete os hábitos e os fundamentos virtuais em um “para além do fundamento de Eros e da fundação de *Habitus*” que é simultaneamente capaz de reunir todas as outras dimensões e reorganizá-las, já que lhes imprime a insuficiência de tomar o tempo por qualquer uma das dimensões imputando seu movimento a circularidades.

“É neste ponto extremo que surge uma espécie de linha reta do tempo que torna a formar um círculo, mas singularmente tortuoso, ou que o instinto de morte revela uma verdade incondicionada em sua “outra” face - precisamente o eterno retorno, no sentido em que este não faz que tudo retorne, mas ao contrário, afeta um mundo que se desembaraçou da insuficiência da condição e da igualdade do agente para apenas afirmar o excessivo e o desigual, o interminável e o incessante, o informal como produto da mais extrema formalidade. 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” (DELEUZE, 2006, p.169).

⁹⁵ “É verdade que podemos entender tais diferenças como “fases” no interior de uma cronologia, como em *Hamlet*, em que o herói, incapaz de início, se torna progressivamente capaz de ação. Ocorre que apreendemos o acontecimento não nele mesmo, mas ora do ponto de vista de sua contemplação pelo ego passivo que devemos realizá-lo, ora do ponto de vista de sua efetivação pelo ego ativo. Submete-se o acontecimento a uma outra lógica que não é a dele. Confunde-se o princípio lógico de distribuição das potências - o acontecimento - com a sua efetiva distribuição no tempo”. LAPOUJADÉ, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1. 2015, p.83.

Se o eterno retorno torna possível uma dupla afirmação capaz de transvalorar as vontades negativas, de certa maneira, sua seleção afirma igualmente o “tudo do diferente” e as subordina ao Uno, de modo que esta unidade caracteriza o processo, ou o formalismo pelo qual o tempo se faz. Neste momento, Deleuze conecta o revir do eterno retorno ao instinto de morte, de maneira que ele imbrica de “uma vez por todas a morte do que é uno” (DELEUZE, 2006, p.170). Sobre a síntese do futuro surge um movimento de desdobramento que traça liames entre diferentes e reafirma o processo de produção desta unidade constituída de séries. Assim, Deleuze pode construir um modelo de individuação que afirma o acaso a cada vez e em todas as vezes, de modo que as regras não preexistem, mas o jogo acontece sobre as regras em movimento e relação. Sob o eterno retorno se constroem afirmações livres e não mais restritivas ou limitativas como as imagens do pensamento que se fazem sobre a ideia do Mesmo. Desta maneira, o pensamento se coloca como uma síntese à parte das sínteses materiais e psicológicas, mas que opera como um refluxo sobre as mesmas, pois sobre a seleção do eterno retorno este jogo pressupõe a repetição de um lance denominado por Deleuze como “vencedor”, visto que só ele tem a força de trazer em si qualquer combinação tanto de regras quanto de deslocamentos.⁹⁶

Este é um dos grandes momentos da síntese do futuro na qual se unem pensadores tão diferentes quanto Jorge Luís Borges, Nietzsche e Freud. Se constrói uma aliança entre conceitos e personagens que efetiva uma ligação entre Ser e Devir, imbricados através da noção de eterno retorno. Isto indica que, Deleuze pensa as relações entre semelhança, diferença e repetição a partir das consequências do processo de produção identificado às sínteses do tempo.⁹⁷ Se sob o eterno retorno rejeitou-se qualquer noção negativa da diferença que a enquadre em qualquer relação com

⁹⁶ “Sobre este jogo da diferença e da repetição, enquanto feito pelo instinto de morte, ninguém foi mais longe do que Borges em toda sua obra insólita: “Se a loteria é uma intensificação do acaso, uma infusão periódica do caos no cosmo, não conviria que o acaso interviesse em todas as etapas do sorteio e não apenas numa única? Não será evidentemente absurdo que o acaso dite a morte de alguém, mas que não estejam sujeitas ao acaso as circunstâncias desta morte: a reserva, a publicidade, a demora de uma hora ou de um século? Na realidade, o número de sorteios é infinito. Nenhuma decisão é final, todas se ramificam.” DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006, pp. 170-171.

⁹⁷ Sob esta identificação entre Tempo e processo de produção: “O pensamento de Deleuze não cessou de explorar tais imagens de tempo, como se elas expressassem não só a variação do tempo, mas do próprio pensamento. E, de fato, mais e mais o tempo aparecerá ao pensamento como sua matéria mais íntima, como a força que o força a ir ao seu limite, como o seu Fora inapelável. O tempo à luz do Fora, e o sujeito como sua dobra defasada. É o gesto que Deleuze atribui com amizade a Foucault, muito embora deva ser considerado como a aposta extrema de seu próprio pensamento: “Durante muito tempo, Foucault pensou o fora como uma última espacialidade mais profunda que o tempo; foram suas últimas obras que lhe permitiram uma possibilidade de colocar o tempo no fora e de pensar o fora como tempo sob a condição da dobra””. PELBART, Peter-Pál. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 2010, p.189.

a ideia de Mesmo, só as diferenças podem se assemelhar, ou seja, as relações entre as coisas se dão pela distância que traçam entre si. Tanto a semelhança quanto a identidade, a analogia e a oposição são tomadas como “efeitos, produtos de uma diferença primeira ou de um sistema primeiro de diferenças” (DELEUZE, 2006, p.171). A diferença é pensada como liame capaz de relacionar diferenças com outras diferenças sem a mediação pela identidade. Neste momento, Deleuze retorna ao que denominamos como síntese fundamental de sua obra, a síntese disjuntiva, aqui denominada “diferenciação da diferença” ou “diferenciador” que produzirá sob este regime as condições sob as quais podem ser representadas tanto a semelhança quanto as outras formas dadas sob o regime da representação (analogia, identidade e oposição). Tornar a representação produto da diferença, no entanto, não incide apenas em outro modo de falar, mas faz tudo mudar de maneira que se pode determinar os elementos constituídos a partir da diferença que ocupam numa série da qual fazem parte. É correto afirmar, no entanto, que cada uma destas diferenças pode pertencer a determinadas qualificações instituindo diferenças de diversas ordens (biológicas, psíquicas, filosóficas, etc.). Mas quando se toma estas diferenças a partir de um campo onde se distribuem as intensidades a partir de suas relações de excitação e distância, apresentamos o futuro ou a terceira síntese como aquela que desfaz a unidade formal, mas reafirma uma unidade processual, de modo que ela seja incondicionada e assinale uma primazia em relação às dimensões anteriores.

Neste momento, destaca-se o tratamento de Deleuze conferido à noção de sistema que, sob as sínteses do tempo, apresenta uma natureza instável ou aberta⁹⁸, indicação que atesta uma imbricação entre Simondon e Riemann, visto que todo tipo de relações pode se constituir. “Alguma coisa “passa” entre as bordas; estouram acontecimentos, fulguram fenômenos do tipo relâmpago ou raio” (DELEUZE, 2006, p.173). Isto significa que é preciso colocar sob que condições é possível pensar a comunicação entre as diferenças a fim de purgar qualquer identificação desta diferenciação a um outro elemento além da diferença, garantindo esta indeterminação. Por esta

⁹⁸ “Para Riemann, as coisas poderiam ser classificadas em dois tipos de multiplicidades, a saber, as que são determinadas em razão de suas dimensões e as que são determinadas em razão de variáveis independentes. A primeira delas é a “multiplicidade discreta”, caracterizada pela definição de um princípio métrico entre as partes que a compõem; o segundo tipo de multiplicidade é denominado “multiplicidade contínua”, pois ela encontra o seu princípio métrico não nas partes de seus elementos, mas em outra coisa, como em fenômenos ou em forças que agem nessas multiplicidades e dependem, portanto, não do espaço, mas do tempo, ou melhor, elas definiriam o espaço-tempo da relatividade. Assim, por um lado, as multiplicidades discretas são as que podem ser expressas em termos numéricos, dada sua caracterização quantitativa; por outro, as multiplicidades contínuas são não numéricas ou indivisíveis, visto que seu princípio métrico depende de qualidades ou estados variáveis de seus elementos.” CARDOSO JUNIOR. H. R. A origem do conceito de multiplicidade em Gilles Deleuze. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v.19, 1996, p.151-161.

razão, Deleuze irá conceber a noção de *precursor sombrio* capaz de assegurar a comunicação entre as diferentes séries. Isto posto, é preciso salientar que Deleuze evita dar a este sombrio precursor qualquer identidade ou semelhança que seria reencontrada, visto que ele coloca as diferenças em relação às próprias potências. Ele é o “diferentemente diferente”, invisível, que se torna visível quando recoberto pelos fenômenos com os quais ele se implica no sistema. Semelhanças e continuidades dadas pela matéria exprimem o efeito do sistema, que coloca o precursor sombrio, potência do caos que se faz tempo, como disfarce nas diferentes séries constituídas e esta diferença de tipo “transcendental” pode por sua vez por em relação multiplicidades heterogêneas capazes de sempre recolocar seus liames.

“De qualquer modo, a semelhança é um efeito, um produto de funcionamento, um resultado externo - uma ilusão que surge desde que o agente se arroga uma identidade que lhe falta. Portanto, o importante não é que a diferença seja pequena ou grande e, finalmente, sempre pequena em relação a uma semelhança mais vasta. Para o em si, o importante é que pequena ou grande, a diferença seja interna. Há sistema com grande semelhança externa e pequena diferença interna. O contrário é possível: sistemas com pequena semelhança externa e grande diferença interna. Mas o que é impossível é o contraditório; a semelhança está sempre no exterior e a diferença, pequena ou grande, forma o núcleo do sistema” (DELEUZE, 2006, p.177).

3.5. A “reversão” do platonismo.

A terceira síntese permite a Deleuze uma espécie de “revisão” das duas primeiras, dado que a simultaneidade, contemporaneidade e coexistência destas séries divergentes são o que garante a instabilidade do sistema. Através destes adjetivos compreende-se que não há uma sucessão estrita, de direito, mas apenas aquela que se apresenta a partir do ponto de vista do presente que passa. No entanto, “não é assim em relação ao caos que as compreende” (DELEUZE, 2006, p.180), visto que é ele que coloca as séries em comunicação, instaurando uma disparidade entre as percepções aglutinadas pelos hábitos e aprofundadas em atualizações das virtualidades da memória. Desta maneira, não há uma decorrência de sínteses como se uma se seguisse da outra, equívoco este advindo de uma concepção espacializada da temporalidade, mas um processo de ressonância entre elas. O movimento de disfarce do precursor coloca as duas primeiras sínteses em

relação de modo que indica a coexistência delas.⁹⁹ O que o futuro coloca em questão, é a diferença que existe entre as séries e dimensões sob as quais elas se constituem, mas na medida em que este mesmo futuro demonstra sua relação intrínseca, ele as faz tornando-as parte de um sistema de individuação, identificado por Deleuze tanto ao tempo quanto ao inconsciente. Estas consequências implicam a impossibilidade de se considerar uma origem ou derivações de uma à outra, porque elas são coexistentes e impossíveis de serem apreendidas por qualquer modelo baseado no tempo sucessivo. O privilégio do fundamento em relação ao fundado desaparece em favor de uma lógica da implicação-explicação, conexões entre séries, multiplicidades que se atravessam, o sistema se expressa em matéria, vida e pensamento de maneira que tudo se equivale, mas se diz da diferença, não aquela específica tomando as características dos elementos como modelo de avaliação, mas uma diferença interna entre as séries.¹⁰⁰ A partir de tal perspectiva, Deleuze pode referendar a identificação do futuro ao eterno retorno como “lei” deste sistema, pois ele faz com que o mundo e seus modos derivem da pura diferença. Cada uma das multiplicidades está imbricada às outras, de maneira que ela não é sem afirmar sua distância em relação às outras. É por esta razão que Deleuze utilizará o conceito de simulacro advindo da filosofia platônica como definição para este tipo de sistema aberto e diferencial. Se os simulacros, para Platão, concernem àquilo que não tem uma Forma que copia, o modelo de individuação construído por Deleuze até aqui se faz justamente na produção deste tipo de indivíduos. Para Deleuze, o pensamento de Platão é geralmente compreendido a partir da distinção entre Forma e imagem, de maneira que, por exemplo, a coragem só possa ser definida como corajosa, ao passo que a cópia pode ser avaliada a partir de uma semelhança que deriva da Forma. Sob estes aspectos, a diferença é colocada a partir de um processo de comparação entre similaridades, caracterizadas como exemplar ou imitativa. No entanto, o que sugere Deleuze é que, sob esta dualidade platônica, Forma e cópia, se esconde uma distinção mais profunda entre as imagens. Enquanto a Forma designa uma qualidade pura, as imagens carregam em si diferentes possibilidades de estabelecer a diferença entre si. Ou seja, de certo modo, as imagens tem na diferença seu ponto de convergência, visto que elas podem

⁹⁹ (...) é a forma pura do tempo, que faz que coexistam o antes e o depois”. DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006, pp. 170-171.

¹⁰⁰ “Por *menor* que seja a diferença interna entre as duas séries, entre as duas histórias, uma não reproduz a outra, uma não serve de modelo para a outra, mas semelhança e identidade são apenas efeitos do funcionamento desta diferença, a única originária no sistema. Portanto, é justo dizer que o sistema exclui a designação de um originário e de um derivado, assim como de uma primeira e de uma segunda vez, porque a diferença é a única origem, fazendo que coexista, independentemente de toda semelhança, o diferente que ela relaciona com o diferente”. Idem., p.182.

diferir especificamente de diversas maneiras. No entanto, este corolário da doutrina platônica é mais profundo do que aparenta, porque a diferença de que se fala não é aquela que diferencia cada cópia de outras, mas a diferença que as distancia enquanto indivíduos, isto é, que torna possível sua individualidade. A distinção Forma-imagem existiria para caracterizar a distinção entre imagem e simulacro que teria a diferença como princípio e seria capaz de reordenar a imagem do tempo e retirá-la da noção de eternidade como seu fundamento e característica principal das Formas.

“A noção de modelo não intervém para opor-se ao mundo das imagens em seu conjunto, mas para selecionar as boas imagens, aquelas que se assemelham do interior, os ícones, e para eliminar as más, os simulacros. Todo o platonismo está construído sobre esta vontade de expulsar os fantasmas ou simulacros, identificados ao próprio sofista, este diabo, este insinuador ou este simulador, este falso pretendente sempre disfarçado e deslocado. Eis por que nos parecia que, com Platão, estava tomada uma decisão filosófica da maior importância: a de subordinar a diferença às potências do Mesmo e do Semelhante, supostamente iniciais (...) (DELEUZE, 2006, p.185)”.

Sob esta perspectiva, a reversão do projeto platônico para a filosofia e, conseqüentemente, para o pensamento em geral impõe-se ao destituir do simulacro qualquer similaridade com uma semelhança atenuada ou mesmo incipiente. Quando Deleuze identifica o eterno retorno ao simulacro, o que faz é encontrar no núcleo do problema do platonismo sua própria ruína ou, ainda, uma outra perspectiva sobre a qual ele pode se reconstruir. É um sistema ainda, o que constrói Deleuze. Mas, sobre o simulacro se pode dizer que ele é atravessado por este Outro, o tempo, “modelo da diferença em si”, da qual deriva como divergência toda a diferença específica e até mesmo a semelhança. As sínteses do tempo carregam em si um movimento de amplitude que faz as outras sínteses se conectarem em um sistema de individuação que agrega o caos à sua lógica, visto que não o purifica através da noção de identidade. Por esta razão, Deleuze afirma conseqüentemente o acaso na individuação dos seres tornando-os imanentes ao sistema, eles existem como sua expressão.¹⁰¹ Isto é, há conformidade entre caos e cosmo, tornando o círculo do fundamento como que dobrado por uma força intrínseca que o descentra. É um processo de purificação do tempo, onde as três repetições identificam-se a um modelo de individuação calcado na diferença como operador capaz de destituir do pensamento qualquer relação com a representação e a negação. O Um que se afirma é o processo de individuação identificado as

¹⁰¹ “O simulacro funciona sobre si mesmo, passando e repassando pelos centros descentrados do eterno retorno. Ibidem., p.187.

sínteses da temporalidade. É por esta razão que os pensadores não podem remontá-lo da mesma maneira. Não há elemento que se destaca como fundamento dos seres, mas há no seu aspecto fluido e indeterminado, uma “lei” de diferenciação que se afirma em processos internos a um devir maior. Se há “uma vida”, “um plano de imanência”, ele é o tempo, o processo de produção que se dá no interior das relações entre Ser e Devir, tempo e individuação.

Conclusão

Teorizar sobre o tempo exige a utilização de procedimentos curiosos. Experimenta-se tanto a pressão do passado quanto a inesgotabilidade do presente e o anseio do futuro para que aquilo que somos continue. Assim, linguagem e experiência formam um novelo onde as diferentes passagens implicam perspectivas que expressam, algumas mais e outras menos, dimensões da temporalidade de maneira mais candente. Em Deleuze, no entanto, este procedimento se dá de maneira curiosa, visto que cada uma destas modalidades do tempo carregam um sistema representado por personagens conceituais e não imagens personalísticas. Obviamente, podemos erigir protagonistas, em nosso caso, Hume, Bergson e Nietzsche, co-responsáveis respectivamente pelas figuras de Presente, Passado e Futuro. Três sínteses, que se unem em um sistema único expresso em uma tríade de pequenas associações tanto do tempo quanto de Deleuze, de maneira que não seria exagero utilizar-se frequentemente de um hífen como recurso demonstrativo de qual a filiação demoníaca operada por Deleuze naquela vez, revelando seu constante esforço em tomar-se como Outro, erigir em si mesmo o radicalmente diferente, desde que essa divergência carregue em si a marca do encontro que o atravessa.

Com Hume, é a gênese do presente e de subjetividades larvares que se faz importante, visto que o empirismo traz como princípio a constituição de relações externas a seus termos. Isto se dá, principalmente, pelo conceito operador utilizado pelo escocês, o hábito, que permite confundir causa-efeito, de maneira que é impossível determinar a maneira com que os poderes determinam o dado, mas tão somente observar e narrar seus efeitos no dado. “A obra é tudo”. Tomando a imaginação como plano pré-individual onde as percepções se seguem indefinidamente, desconectadas umas das outras, estabelecem-se na distância entre elas micro ressonâncias que erigem pequenas repetições capazes de estabelecer continuidades entre si. Frequentemente desestabilizadas pela potência caótica da imaginação, as ressonâncias se fazem sobre um plano de pura exterioridade, onde as relações entre as percepções se dão através de suas diferenças de intensidade. Assim, forma-se uma rede de pequenos hábitos, aberturas, maquinações entre qualidades empíricas que estabelecem uma continuidade interminável, desde que se adote esta síntese como orientadora da explicação do sistema de individuação. Os sujeitos larvares pretendem

a continuidade, porque dela dependem, a fim de que seus casos individuais perdurem e acompanhem a síntese que os formam, o presente. Por esta razão, relacionam continuidade ao presente, tornando a satisfação que se obtém de determinadas pretensões aquilo que constitui as direções das repetições que participam. Se é nas conexões que o presente se faz, isto significa que ele mesmo não tem em si, uma vez que se faz na continuidade intermitente que o caracteriza. A razão disto é que aquilo que ele visa não está nele, mas em outra síntese, que se ergue sobre a primeira. Os hábitos constituem séries capazes de estabelecer relações com outras séries, tornando-as permeáveis umas às outras. Este movimento de continuidade, no entanto, é retraído por uma “espera”, identificada à inteligência, imposta ao movimento dos hábitos pelo vivo. Se o sujeito larvar se conectava ao prazer, de maneira a torná-lo seu princípio, o vivo, fruto de sínteses imaginativas, perceptivas e orgânicas, responde a estes hábitos com uma força de reorganização, uma espécie de retomada destas sínteses, constituindo um recuo, uma indeterminação da resposta que virá, efeito que se a partir de uma atividade sobre as sínteses do hábito. Torna-se possível, desde então, erigir sobre esta síntese o conhecimento acerca da materialidade, do presente e da divisão fundamental entre passado e presente capaz de caracterizar a impossibilidade de se abordar o presente sem remeter à pressão exercida pelo passado. Se o presente é passagem eterna, a razão de sua passagem tem de permanecer imóvel, visto que é preciso que este presente seja precedido de alguma coisa para passar. Desta maneira, sobre a síntese empírica, referente ao presente e à percepção que temos das coisas surge uma segunda que demonstra o caráter secundário da primeira em relação a essa. Este intervalo caracteriza um intervalo, uma profundidade de onde pode sair qualquer tipo de resposta. Esta indeterminação torna impossível qualquer tipo de fundamentação. Assim, não é de qualquer movimento ou identidade que se fala, mas de um inconsciente ontológico diferencial, puro, não por ter uma qualquer qualidade determinada, mas por desorganizar, revirar qualquer individualidade. As duas linhas se entrecruzam e se misturam de modo que demonstram a razão pela qual as duas tendências se tornam homogêneas e caracterizam um tipo de relação que remonta à lógica do fundamento e do fundado, de modo que se pode pensar em uma renovação da metafísica, aproximando-a do tempo como plano de diferenciação do presente sob a ação do imóvel, do eterno.

Traçar estes círculos entre presente e passado, no entanto, não encerra as relações entre as sínteses sobre as quais o tempo se faz, visto que ainda é preciso delimitar as relações entre estas circularidades e a síntese do futuro. Se a síntese do presente erige sobre si a memória e a

possibilidade de se constituir atividade sobre a matéria através do vivo, é igualmente necessário salientar a indeterminação sobre a qual essas repetições se fazem. Elas estão marcadas pela velocidade infinita, se fazem a partir de retardamentos e acelerações, tendo em si uma tendência à destruição e à desconexão. Deste modo, todos os seres carregam em si uma fenda que os arrasta em direção à velocidade que tudo desfaz e torna impossível que as repetições continuem. Como observamos, é sob a instabilidade do caos que os hábitos se constituem e é esta mesma indeterminação que os arrasta em uma dupla direção, o passado enquanto memória, coexistente ao presente, e o futuro enquanto movimento amplo capaz de atravessar as duas primeiras sínteses impedindo que elas fechem os círculos hipostasiando a relação entre passado e presente. Mas, se o futuro pode ser identificado ao eterno retorno da diferença, como faz Deleuze, isso garante que o presente obrigatoriamente faça retornar eternamente a divergência em sua continuidade, estabelecendo uma relação de fundação com o passado que é simultaneamente desestabilizada, visto que dividir a temporalidade em sínteses revela a intenção de Deleuze de tornar estes processos contemporâneos, evitando uma determinação de uma dimensão do tempo sobre a outra. Se dissemos que o passado fundamenta o presente, como sugerido por Deleuze, a razão desta linguagem consiste no fato de que, simultaneamente a esta fundamentação, o presente é constituído através da atualização divergente e durável, ou seja, marcado pela diferença tanto em seu nascimento quanto em sua direção, tornando-a paradoxal, colocando-a em duas direções opostas simultaneamente, direções responsáveis por desfazer a síntese do hábito através da reorganização das repetições. O Tempo e, conseqüentemente, presente, passado e futuro são paradoxais. Através da imagem pura do tempo, pode-se imbricar outros tipos de valores ao pensamento e, conseqüentemente, à vida. Enquanto se pode dizer que a síntese do passado faz o presente mergulhar em um objeto ideal e purificado, a síntese do futuro reordena as forças materiais que suportam determinadas qualidades, oferecendo uma espécie de razão indeterminada para a lógica do tempo deleuziana. Por estas razões, compreendemos que a temporalidade deleuziana implica uma reversão da ontologia, de maneira que subsista a este modelo uma abertura que pode ser reorientada de diversas maneiras a fim de extremar, a cada vez, o alcance do plano de imanência construído.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Gilles Deleuze.

Empirismo e Subjetividade. São Paulo: Editora 34, 2014.

Bergsonismo. São Paulo: Editora 34, 2012.

Conversações, 1972-1990. São Paulo: Editora 34, 2012.

Crítica e clínica. São Paulo: Editora 34, 1997.

Diferença e Repetição. São Paulo: Editora Graal, 2006.

A dobra: Leibniz e o barroco. Campinas: Papirus, 2000.

A filosofia crítica de Kant. Lisboa: Ed. 70, 2000.

A ilha deserta e outros textos. São Paulo: Iluminuras, 2014.

Nietzsche e a filosofia. Rio de Janeiro: Ed.Rio, 1976.

Présentation de Sacher-Masoch. Paris: Minuit, 1967.

Proust e os signos. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

Spinoza et le problème de l'expression. Paris: Minuit, 1968.

Dois regimes de Loucos. São Paulo: Editora 34, 2016.

Com Félix Guattari

O Anti-Édipo. São Paulo: Editora 34, 2012.

Mille Plateaux. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

O que é a filosofia? São Paulo, Editora 34, 1997.

Demais obras e textos.

ALLIEZ, Éric. **A Assinatura do Mundo: O que é a filosofia de Deleuze e Guattari?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

_____, **Deleuze, filosofia virtual**. São Paulo: Editora 34, 1996.

ANTONIOLI, M. **Deleuze et l'histoire de la philosophie (ou de la philosophie comme science-fiction)**. Paris: Kimé, 1999.

BADIOU, Alain. **Deleuze: o clamor do ser**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BERGEN, Véronique. **L'ontologie de Gilles Deleuze**. Paris: L'Harmattan, 2001.

BERGSON, Henri. **Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **A Evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **A Energia Espiritual**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Lisboa: Edições 70, 1988.

BOUANICHE, A. **Gilles Deleuze, une introduction**. Paris: Pocket, 2010.

CAVALCANTI, Adriane da Silva. **Filosofia e pintura em Gilles Deleuze**. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2006.

COELHO, Bruna Martins. **O campo e os princípios de repetição: ensaio sobre o inconsciente segundo Gilles Deleuze (1953-1968)**: São Paulo, 2013.

CRAIA, Eládio C. P. **A problemática ontológica em Gilles Deleuze**. Cascavel: Ed. Unioeste, 2002.

DIAS, Sousa. **Lógica do acontecimento: Deleuze e a filosofia**. Porto: Afrontamento, 1995.

FORNAZARI, Sandro. **O clamor do Ser**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

_____. O bergsonismo de Gilles Deleuze. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 27, n.2, p. 31-50, 2004.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. São Paulo: UNESP, 2009.

_____. **Investigações acerca do entendimento humano**. São Paulo: Editora Nacional, 1972.

KLEE, Paul. **La Pensée créatrice**. Paris: Dessain et Tolra.1977.

LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LOPES, Luiz Manoel. **A teoria do sentido em Deleuze**. São Carlos: UFSCar, 2006. (Tese de Doutorado).

MACHADO, Roberto. **Deleuze, arte e filosofia**. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

- MARTIN, Jean-Clet. **Variations. La philosophie de Gilles Deleuze.** Paris: Payot, 1993.
- MARTON, Scarlet. **Deleuze, leitor de Nietzsche.** São Paulo: Editora Barcarolla, 2010.
- MENGUE, Philippe. **Gilles Deleuze ou le système du multiple.** Paris: Kimé, 1994.
- MÉNIL, Alain. Deleuze et le "bergsonisme du cinéma". **Philosophie n.47.** Paris: Led Éditions de Minuit, 1995.
- MONEGALHA, Fernando. **O atual e o virtual em Deleuze e Bergson.** São Carlos, UFSCar, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral.** São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.
- _____. **A Gaia ciência.** São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.
- _____. **Assim falou Zaratustra.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. **O Anticristo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. **Humano demasiado humano.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. **Humano demasiado humano II.** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- PELBART, Peter P. **O tempo não-reconciliado. Imagens de tempo em Deleuze.** São Paulo: Perspectiva, FAPESP, 1998.
- PRADO JÚNIOR, Bento. **A ideia de "plano de imânencia" in: Gilles Deleuze, uma vida filosófica.** São Paulo: Editora 34, 2000.
- _____. **Presença e campo transcendental: consciência e negatividade em Bergson.** São Paulo: Edusp, 1998.
- SAFATLE, Vladimir. A diferença e a contradição: A crítica deleuzeana à dialética e as questões da dialética a Deleuze. **Revista USP.** São Paulo, 2016.
- SAUVAGNARGUES, Anne. **Nietzsche et Deleuze: capture de forces et critique clinique.** MIMÉO.
- _____. **Deleuze et l'art.** (Collection Lignes d'art). Paris: PUF, 2005.
- _____. **Deleuze del animal al arte.** Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- _____. **Deleuze: L'empirisme transcendental.** Paris: PUF, 2009.
- SCHÖPKE, Regina. **Por uma filosofia da diferença. Gilles Deleuze, o pensador nômade.** Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Edusp, 2004.

SIBERTIN-Blanc, Guillaume. **Politique et clinique: Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze**. Université Charles de Gaulle Lille 3 - UMR 8163, 2006.

SILVA, Cíntia Vieira da. **Corpo e pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa**. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2007. (Tese de doutorado).

SOUSA, Péricles Pereira de. **Deleuze: do pensamento trágico à nova imagem do pensamento em Nietzsche**. São Carlos: UFSCar, 2005. (Dissertação de Mestrado).

STIVAL, Mônica. **Hábito e expectativa: uma noção de sujeito a partir de David Hume**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo, 2007.

ULPIANO, Claudio. **Gilles Deleuze: A Grande Aventura do Pensamento**. Rio de Janeiro, 2013.

VASCONCELLOS, Jorge Luiz Rocha de. **O problema da imagem em Gilles Deleuze - uma introdução ao bergsonismo**. Rio de Janeiro:, 1997. (Dissertação de Mestrado)

ZOURABICHVILI, François. **Deleuze. Une philosophie de l'événement**. Paris: PUF, 1996.

._____. **O vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.