



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FAFICH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GUILHERME NORTON ANDRADE SILVA

DIFERENÇAS DA IMAGEM E TEMPO INTENSIVO:
PERCURSOS DA VIRTUALIDADE NA FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE

Belo Horizonte, MG
Janeiro de 2020.

GUILHERME NORTON ANDRADE SILVA

DIFERENÇAS DA IMAGEM E TEMPO INTENSIVO: PERCURSOS DA
VIRTUALIDADE NA FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE

Dissertação apresentada ao Departamento de
Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais,
como requisito parcial à obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Estética e Filosofia da Arte.
Orientadora: Profa. Dra. Alice Mara Serra.

Belo Horizonte, MG
Janeiro de 2020.

100 Silva, Guilherme Norton Andrade.
S586d Diferenças da imagem e tempo intensivo [manuscrito] :
2020 percursos da virtualidade na filosofia de Gilles Deleuze /
Guilherme Norton Andrade Silva. - 2020.
144 f.
Orientadora: Alice Mara Serra.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1.Filosofia – Teses. 2. Diferença (Filosofia) – Teses.
3. Bergson, Henri, 1859-1941. 4.Deleuze, Gilles, 1925-
1995. 5.Imagem - Teses. 6.Cinema - Teses. I. Serra, Alice
Mara. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade
de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

**DIFERENÇAS DA IMAGEM E TEMPO INTENSIVO: PERCURSOS DA
VIRTUALIDADE NA FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE**

GUILHERME NORTON ANDRADE SILVA

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Estética e Filosofia da Arte.

Aprovada em 19 de fevereiro de 2020, pela banca constituída pelos membros:

Profa. Alice Mara Serra - Orientadora
UFMG

Profa. Virginia de Araujo Figueiredo
UFMG

Profa. Cintia Vieira da Silva
UFOP

Belo Horizonte, 19 de fevereiro de 2020.

À Jurema Francisco de Andrade.

AGRADECIMENTOS

À Dra. Alice Mara Serra, professora e filósofa inspiradora que, sob generosidade e paciência imprescindíveis, aceitou nos orientar ao longo dessa travessia e nos auxiliou na lapidação dos objetos mais importantes.

Às professoras Dra. Virginia de Araújo Figueiredo e Dra. Cíntia Vieira da Silva, que aceitaram participar da banca de avaliação e generosamente contribuir para o aprimoramento de nosso trabalho.

À Universidade Federal de Minas Gerais e aos membros do programa de pós-graduação em filosofia, pela aceitação de nossa presença e pelo fornecimento de uma estrutura altamente qualificada.

À minha mãe, pelo exemplo de vida e confiança.

À Mariana, pela companhia tão importante ao longo da travessia.

Ao meu Pai, Tiago e Yuri, pelos diferentes ensinamentos que cada um me deu.

Aos amigos que nunca souberam não participar diretamente desse movimento e abrir espaços e tempos de refúgio tão importantes: Nicholas Abdalla, Marcelo Pioli, Guilherme Rossi, Antônio Cruz, Lucas Faria Reis, Ana Maria Santos, Luana Azevedo, Ana Claudia Teodoro, Renato Davoli, Renan Rodrigues, Rafael Henrique, Guilherme Rieger e a Marina Marques.

Ao Francisco Mário (*In memoriam*).

À Júlia Garcia, pela amizade e disposição em colaborar.

À Noélia C. Mota e Davi Comodo, pela alegria e pela arte.

À Rep. Calamidade Pública, por todos os encontros.

RESUMO

Esta dissertação objetiva analisar a virtualidade enquanto modo de ser a partir do qual as operações de atualização, diferenciação e singularização mostram-se indispensáveis para a determinação do horizonte *acontecimental* que a filosofia de Gilles Deleuze instaura. Organizamos nosso percurso através de três eixos problemáticos que estruturam os capítulos do trabalho: no primeiro, o da virtualidade (em geral), coube-nos estudar esse modo de ser e suas operações fundamentais, em especial, o campo de intensidades pré-subjetivo, a torção deleuziana do campo transcendental kantiano, a relação entre o virtual, o atual, o possível e o real, como quatro modos de ser. Esses temas se mostraram fundamentais para a necessidade de trazer consistência às operações da virtualidade, especialmente no contexto da década de 1960. No segundo eixo, tratamos da relação entre virtualidade e imagem, abordando este conceito em *Diferença e Repetição* e nas obras sobre o cinema. A partir da leitura deleuziana da filosofia de Bergson, analisamos os desdobramentos que a noção de imagem sofre, em prol das leituras cinematográficas que o autor elaborou na década de 1980, com seus conceitos de “imagem-movimento” e “imagem-tempo”. No terceiro eixo, coube-nos investigar o problema do tempo na filosofia de Deleuze, destacando as implicações da designação proposta por Deleuze, tanto em registros da década de 1960 quanto nas obras sobre o cinema, acerca de um “tempo em estado puro”. Por fim, o problema do tempo e as aporias que envolvem seu conceito na ordem de uma *multiplicidade intensiva*, somados aos mencionados conceitos cinematográficos que Deleuze elabora, tornaram possível pensar a experimentação propriamente dita do plano virtual, latente e pré-subjetivo, que insiste nos recortes e objetos tematizados por Deleuze.

Palavras-chave: Filosofia da diferença, virtual, transcendental, Bergson, imagem, tempo, cinema.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze virtuality as a way of being from which the operations of updating, differentiation and singularization prove to be indispensable for the determination of the event horizon that Gilles Deleuze's philosophy establishes. We organize our journey through three problematic axes that structure the chapters of the work: in the first, that of virtuality (in general), it was up to us to study this way of being and its fundamental operations, in particular, the pre-subjective field of intensities, the Deleuzian twist of the Kantian transcendental field, the relationship between the virtual, the actual, the possible and the real, as four modes of being. These themes proved to be fundamental for the need to bring consistency to the operations of virtuality, especially in the context of the 1960s. In the second axis, we deal with the relationship between virtuality and image, approaching this concept in *Difference and Repetition* and in works on cinema. From the Deleuzian reading of Bergson's philosophy, we analyze the developments that the notion of image suffers, in favor of the cinematographic readings that the author elaborated in the 1980s, with his concepts of "image-movement" and "image-time". In the third axis, it was up to us to investigate the problem of time in Deleuze's philosophy, highlighting the implications of the designation proposed by Deleuze, both in records from the 1960s and in works on cinema, about a "time in a pure state". Finally, the problem of time and the aporias that involve its concept in the order of an intensive multiplicity, added to the aforementioned cinematographic concepts that Deleuze elaborates, made it possible to think about the experimentation itself of the virtual, latent and pre-subjective plane, which insists on clippings and objects thematized by Deleuze.

Keywords: Philosophy of difference, virtual, transcendental, Bergson, image, time, cinema.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. DA VIRTUALIDADE	14
2.1 ENTRE O CAOS E AS IDEIAS: O PENSAMENTO ACONTECE	14
2.2 O JOGO DIFERENCIAL DA IDEALIDADE	26
2.3 DO CAMPO TRANSCENDENTAL	33
2.4 DO ESSENCIAL OU A ABERTURA VIRTUAL	47
2.5 A QUESTÃO DO EU-DISSOLVIDO	50
2.6 EMPIRISMO TRANSCENDENTAL	56
2.7 ATUAL, VIRTUAL, POSSÍVEL E REAL	64
3. DA IMAGEM	71
3.1 A IMAGEM DOGMÁTICA DO PENSAMENTO	71
3.2 DA IMAGEM DOGMÁTICA AOS ENCONTROS INTENSIVOS	80
3.3 BERGSON E A IMANÊNCIA DE TODAS AS IMAGENS	89
3.4 ENTRE IMAGEM E MOVIMENTO: O “CINE-PENSAMENTO” DELEUZIANO	95
3.5 O PLANO DE IMANÊNCIA	100
4. DO TEMPO	103
4.1 AS SÍNTESES DO TEMPO EM <i>DIFERENÇA E REPETIÇÃO</i>	103
4.2 DO HÁBITO OU PRESENTE VIVO	104
4.3 DO PASSADO PURO OU DA MEMÓRIA VIRTUAL	110
4.4 DO FUTURO OU DA FORMA PURA DO ETERNO RETORNO	113
4.5 FAZER DA MULTIPLICIDADE UM CONCEITO DE TEMPO	117
4.6 DELEUZE E O CINEMA: A IMAGEM-CRISTAL	122
5. CONCLUSÃO	131
REFERÊNCIAS	142

1. INTRODUÇÃO

*O olho vê, a lembrança revê, e a imaginação transvê.
É preciso transver o mundo.
Manoel de Barros*

Aprendizagem e escrita

Escrever é algo que pode ser feito de inúmeros modos e devemos dizer o mesmo quanto à leitura de um texto, em especial os de filosofia. São processos marcados, inevitavelmente, por uma *abertura* permanente. Em *Diferença e Repetição*, Deleuze nos lançava a questão: “ao escrevermos, como evitar que escrevamos sobre aquilo que não sabemos ou que sabemos mal? É necessariamente neste ponto que imaginamos ter algo a dizer”¹. Se algo de aberto persiste na escrita e na leitura, na invenção e na contemplação, é justamente devido à capacidade desses movimentos comportarem uma ligação com forças criativas, intensidades nômades, signos que não se deixam reduzir a uma única representação e assim, nos forçam a pensar.

Deleuze privilegiou, ao longo de sua obra, um plano de relações cuja consistência se conforma sobre *exterioridades* que se insinuam na experiência, ou melhor: o *sentido* de uma experiência empírica qualquer se constrói numa base de relações exteriores. Estas relações, conforme Zourabichvili, “não são objetos empíricos subordinados às condições da experiência; elas próprias são as verdadeiras condições da experiência, mas, condições temporárias, móveis, manejáveis”². Em todas as obras que pudemos investigar ao longo deste estudo, nos deparamos com essa tese, primeiramente afirmada no primeiro livro de nosso autor, segundo a qual “as relações, sejam de ideias ou de objetos, são sempre exteriores a seus termos”³. De tal maneira, podemos afirmar que, se por um lado, Deleuze nos fornece diversas maneiras de trazer consistência conceitual para a concepção desse plano de exterioridades, por outro, isto se dá, propriamente, em consequência de que tais relações sempre se apresentaram enquanto problema, instaurando a fronteira entre o saber e a ignorância⁴, que nutre a criação filosófica.

Esse tratamento da escrita como uma experiência de fronteira, sempre envolvida numa necessidade de confronto e assimilação daquilo que ainda não está dado de uma vez por todas,

¹ DELEUZE, 2005, p. 10.

² ZOURABICHVILI, 2005, p. 1316.

³ DELEUZE, 2001, p. 53; DELEUZE & PARNET, 1998, p. 46.

⁴ “Só escrevemos na extremidade de nosso próprio saber, nesta ponta extrema que separa nosso saber e nossa ignorância e que transforma um no outro.” (DELEUZE, 2006, p. 10)

rebate-se noutra concepção deleuziana de igual teor: a da aprendizagem. Aprender, para Deleuze, em hipótese alguma, compreenderá a situação que põe em cena um mestre (o possuidor do saber) e um aprendiz. Tal atividade não se determina pela simples possibilidade de um sujeito adquirir, através de um mediador, um conjunto de soluções para um problema dado. “Nunca se sabe de antemão como alguém vai aprender - que amores tornam alguém bom em Latim, por meio de que encontros se é filósofo, em que dicionários se aprende a pensar”⁵. É que o problema da aprendizagem implica uma certa composição misteriosa entre o sujeito aprendiz e a ideia ou problema que lhe provocam. Deleuze designou essa situação como uma *aventura no involuntário*, na medida em que, assim como no caso da experimentação da escrita, a aprendizagem não sabe desde o princípio onde pode chegar.

Desse modo, entendemos que a ideia de aprendizagem afirmada por Deleuze como um princípio pedagógico, consiste numa relativa posição intermediária: entre o não-saber e o saber, instaurando uma *passagem viva* de um ao outro. É celebre o exemplo de Deleuze sobre a capacidade de aprender a nadar.⁶ Não basta que um mestre, simplesmente, explique ao sujeito aprendiz quais movimentos fazer com os membros superiores e inferiores do corpo, como respirar e se posicionar. Tais informações são, sem dúvida, muito importantes. Contudo, o fundamental está no encontro elementar, na composição intensiva, que se estabelece entre o corpo e o meio líquido, situação pela qual o corpo é dinamizado por um devir-líquido e passa a conjugar seus pontos relevantes, seus movimentos, com os pontos singulares da ideia objetiva (como nadar?) que instaura o meio problemático, abre-se aí a duração onde se aprende algo verdadeiramente.

Os percursos e resultados desse estudo conjugam, num só lance, uma experiência inacabada de aprendizagem e uma necessidade insolúvel de escrita. Tanto os percursos como os resultados se expressam em consequências provisórias e instauram mais hiatos do que alicerces, isso porque nos é impossível afirmar que a obra deleuziana reivindique em qualquer momento uma possibilidade de se afirmar definitivamente as categorias de interpretação ou compreensão, ou algo como uma posse do saber. O filósofo se situa noutra plano. Trata-se sempre de privilegiar uma certa ideia de *experimentação* e acompanhar o pensamento nos momentos em que ele se sente forçado.

⁵ Ibid., p. 159.

⁶ “Aprender a nadar, aprender uma língua estrangeira, significa compor os pontos singulares de seu próprio corpo ou de sua própria língua com os de uma outra figura, de um outro elemento que nos desmembra, que nos leva a penetrar num mundo de problemas até então desconhecidos, inauditos. E a que estaríamos destinados senão a problemas que exigem até mesmo a transformação de nosso corpo e de nossa língua? (Ibid., p. 182)

Por que Deleuze?

Nas últimas décadas o pensamento pós-estruturalista⁷, onde situamos a obra de Deleuze, adquiriu uma potência surpreendente. A questão não consiste em afirmar, através do conjunto de pensadores que compõem esse *corpus*, uma verdade mais sólida e suficiente que outros não puderam conquistar. Aliás, se há algo que foi colocado em *xeque* pelo pensamento pós-estruturalista, é a própria concepção clássica de verdade (no sentido de *adequatio*; adequação entre as coisas e o pensamento). A questão consiste, sobretudo, em investigar através dessas influências, uma variedade de problemas filosóficos que dinamizam um espaço plural na história das ideias, capturando marcas, sintomas e acontecimentos que singularizam nossa época atual.

Através da filosofia de Deleuze nos deparamos, por exemplo, com a insistência em responder problemas caros ao presente, tão povoado pelo contraste entre ondas ideológicas conservadoras e negacionismos diversos, de um lado, e de outro, metamorfoses inegáveis: climáticas, tecnológicas, econômicas e sociais, determinadas por velocidades sem precedentes. É claro que a obra de Deleuze nunca teve como objetivo dissolver contrastes desse tipo. O exemplo serve apenas para nos contextualizar e destacar estes objetos: o contraste, a diferença. Como lidar com as diferenças, nos distintos níveis em que encontramos sua manifestação? Como definir os diferentes movimentos temporais que nos fazem pensar? Quais aporias melhor expressam as relações temporais que condicionam nossa existência, repleta de diferenças? De

⁷ O prefixo “pós” impõe uma inclinação ao estruturalismo, e assim como o pós-estruturalismo não compreende um consenso ou auto-identificação que envolva todos os seus expoentes, o mesmo ocorre com o estruturalismo. Na história das ideias vemos esta concepção teórica se manifestar em diferentes movimentos, envolvendo, sobretudo, um uso específico do conceito de *estrutura* em diversos métodos e domínios de pesquisa. Destacam-se, por exemplo, na linguística, Nikolai Trubetzkoy (1890-1938) e Roman Jakobson (1896-1982), em antropologia, Radcliffe-Brown (1881-1955) e Lévi-Strauss (1908-2009), entre outros, em diversas áreas. “Em sua exigência mais geral, o Estruturalismo não só tende a interpretar um campo específico de indagação *em termos de sistema*, como também a mostrar que os diversos sistemas específicos, verificados em diversos campos (p. ex., antropologia, economia, lingüística), correspondem-se ou têm características análogas.” (ABBAGNANO, 2007, p. 377) O sistema que precede e dinamiza o objeto de estudo, contudo, não se pretende absolutamente *estático ou imóvel*. De certa forma, é justamente esse o ponto de partida para o movimento pós-estruturalista: a brecha deixada pela concepção de um sistema que não se fecha completamente, mas fundamenta, permite a instauração de um questionamento incessante sobre a própria concepção de sistema, de fundamento, e de todos os pressupostos universalistas da racionalidade ocidental. No movimento pós-estruturalista, onde comumente se situam as obras (filosóficas) de Michel Foucault, Jean François Lyotard, Jacques Derrida, Gilles Deleuze e Félix Guattari, Judith Butler, entre outros, encontraremos, desse modo, “uma crítica à individualidade, à subjetividade, ao humanismo etc., estabelecendo-se como um pensamento pós-metafísico, mostrando, assim, sua influência de autores como Martin Heidegger e Friedrich Nietzsche.” (SOUZA, 2017, p. 19)

certa maneira, nosso estudo procura se inspirar e enfrentar esses problemas, ainda extremamente frágeis, a partir das proposições que encontramos na obra deleuziana.

Enfrentaremos, em nosso percurso, o questionamento incessante do real sob a necessidade de se afirmar o tempo como matriz fundamental de toda análise. Um tempo vivo e variante, precedente de toda individuação e aberto, em si mesmo, à possibilidade de transformação, na medida em que consiste na complicação de diferenças virtuais. Desse modo, através da filosofia de Deleuze nos encontramos com uma persistente desconfiança sobre as categorias universais, as generalizações e as lógicas que se limitam nas operações de designação sob o primado do mesmo, ou da semelhança. Encontramo-nos, portanto, diante de uma obra que privilegia o confronto com os seus diversos objetos por meio de uma prescrição, a saber: valorizar um plano de diferenças intensivas e pré-subjetivas que, ao mesmo tempo, compreende uma temporalidade virtual em que se conjugam o pensamento filosófico e seus objetos, e possibilita ao acontecimento singular uma dignidade inalienável. Abordaremos mais adiante a consistência desse tema. De qualquer maneira, a preferência pelo primado do acontecimento, pela investigação de singularidades pululantes que envolvem os objetos em diferenças virtuais que lhes condicionam, configura-se como uma orientação deleuziana que, num só lance, desfigura a soberania de um fundamento universal qualquer e projeta o pensamento em um regime intensivo de invenção.

A valorização de um campo de intensidades pré-subjetivo, por sua vez, nos possibilitou vislumbrar um horizonte desconhecido e afirmar um objeto singular de investigação: o virtual. Nesse movimento somos movidos por uma necessidade de suspender ou reduzir as prescrições ideológicas, as tradições estruturantes, as relações políticas que já não comportam os limites de uma etologia expandida que instaura a dúvida sobre a superioridade da racionalidade humana. O real inunda-se de problemas, o virtual transborda por todos os lados dos objetos. Mas tudo isso nos exige, contudo, um trabalho de pensamento rigoroso. A experimentação-investigação que fundamenta o empirismo transcendental de Deleuze e inspira nosso estudo, não consiste em um exercício banal. Trata-se de um procedimento “perigoso”, que atravessa as nervuras do real, ao mesmo tempo em que exige um retorno à cotidianidade que se revele capaz de efetuação e atividade, isto é: que se revele capaz de portar um novo conceito e estimular a atualização do pensamento.

Considerações metodológicas

De um modo geral, nosso estudo se desenvolve conectando distintos momentos e temas que costuram a obra filosófica de Deleuze⁸, capazes de delinear uma necessidade que consiste em analisar a virtualidade enquanto um modo de ser, com o qual as operações fundamentais de atualização ou diferenciação, singularização ou virtualização, mostraram-se indispensáveis para a determinação do horizonte ontológico que a filosofia deleuziana instaura.

De um modo específico, foi através de três eixos problemáticos que organizamos a investigação e a consequente descrição de relações entre o virtual e os objetos que compõem tais eixos. Estes, por sua vez, estruturam os capítulos de nosso trabalho e foram, do seguinte modo, delimitados: no primeiro, da virtualidade (em geral), coube-nos estudar a consistência desse modo de ser e suas operações fundamentais, articulando-as à exposição de tais problemas: a concepção de caos, a noção de idealidade, a torção deleuziana do campo transcendental kantiano, a instância do Eu, e a relação entre o virtual, o atual, o possível e o real, como quatro modos de ser. Entendemos que todos esses temas se mostraram fundamentais para a necessidade de trazer consistência às operações da virtualidade, especialmente no contexto da década de 1960.

No segundo eixo, da imagem, coube-nos trabalhar sobre diferentes determinações que tal noção reflete na filosofia de Deleuze. Através da imagem, analisamos, primeiramente e em *Diferença e Repetição*, o problema do pensamento, sua determinação criativa e a crítica deleuziana aos modelos ortodoxos de pensar. Em seguida, atravessamos a leitura deleuziana da filosofia de Bergson e os desdobramentos que a noção de imagem sofre, em prol da concepção cinematográfica que nosso autor elaborou na década de 1980, com seus conceitos de “imagem-movimento” e “imagem-tempo”.

No terceiro eixo, do tempo, coube-nos investigar o problema do tempo na filosofia de Deleuze, objeto que adquiriu sua singularidade no momento em que encontramos uma designação fascinante, tanto em registros da década de 1960 como nas obras sobre o cinema. Trata-se da referência que Deleuze faz algumas vezes à concepção de um “tempo em estado

⁸ É importante salientar que não escrevemos conforme uma leitura cronológica de sua obra. Ainda que em alguns momentos procuraremos demonstrar como um determinado tema ou conceito se desenvolve desde as obras da década de 1960, até seus registros mais tardios, como é o caso da noção de imagem, essa não será uma regra geral. Em alguns momentos nos utilizamos deliberadamente de proposições que embaralham os registros conceituais e os fazem entrar em ressonância. Nosso processo de investigação e escrita está marcado por esse *modus operandi*.

puro”. Do que se trata isso? Ademais, em *Cinema II: A imagem-tempo*, sob inspiração bergsoniana, nosso filósofo afirma que:

a única subjetividade é o tempo, o tempo não cronológico apreendido em sua fundação, e somos nós que somos interiores ao tempo, não o inverso. Que estejamos no tempo parece um lugar-comum, no entanto é o maior paradoxo. O tempo não é interior em nós, é justamente o contrário, a interioridade na qual estamos, nos movemos, vivemos e mudamos. [...] A subjetividade nunca é nossa, é o tempo, ou seja, a alma ou o espírito, o virtual. O atual é sempre objetivo, mas o virtual é o subjetivo.⁹

Como descrever essa fundação que compreende um tempo em estado puro e quais nuances, elementos e operações Deleuze implica ao problema? Nossa aposta para solucionar essa questão consiste, novamente, no papel da virtualidade na filosofia de Deleuze. É através do virtual que encontramos os elementos fundamentais para apresentar uma *multiplicidade intensiva* como conceito de tempo, que se manifesta tanto em *Diferença e Repetição*, como em *Cinema II: A imagem-tempo*.

Estamos aqui muito longe de poder dialogar abertamente com os impactos da obra de Deleuze nas mais incontáveis áreas de conhecimento, ecos incessantes que só se desenvolvem em função da fecundidade poderosa que constitui seu trabalho. De todo modo, sentimo-nos muito dispostos para aquilo que ele próprio nos sugere o tempo todo: trabalhar em prol da construção conceitual e da instauração da filosofia como *um modo singular de perceber*¹⁰. Dispostos, em suma, a falar sobre e fazer aquilo que cabe à filosofia, conforme sugere Deleuze ecoando em Pelbart, a saber: “elaborar um material de pensamento capaz de captar a miríade de forças em jogo e fazer do próprio pensamento uma força do Cosmos.”¹¹

*

2. DA VIRTUALIDADE

2.1 ENTRE O CAOS E AS IDEIAS: O PENSAMENTO ACONTECE

Roberto Machado (2010) em um de seus trabalhos sobre os problemas configurados por Deleuze, nos propõe que nesta filosofia, que implica uma interação constante com o domínio das artes, tudo gira em torno de duas questões elementares: “*o que é pensar? O que é ter uma ideia*” em determinado domínio? Há um questionamento constante sobre o estatuto do

⁹ DELEUZE, 2018b, p. 125.

¹⁰ Cf. *L'ABÉCÉDAIRE*, Pierre-André Boutang et Michel Pamart. Paris, 1988. Entrevista fílmica com Gilles Deleuze.

¹¹ PELBART, 2010.

pensamento ou sobre *como o pensamento acontece?* E isso exige que sua obra coloque em questão os processos do sentido, da idealidade e as relações possíveis entre estes e o próprio acontecer do pensamento.

Um pensar que se põe em questão e se vê como problema, extravasa um modo de ser trivial para tornar-se crítico. Conforme explica José Gil (2008), ao questionamento deleuziano sobre o pensar torna-se imprescindível elaborar, primeiramente, uma teoria do sentir. *Tudo parte do sentido e da sensibilidade*. É imprescindível compreender os desdobramentos dessas questões no trabalho de Deleuze:

Como pensar o sensível? Melhor: como pensar o concreto, o mundo concreto que parece escapar a todas as tentativas do pensamento filosófico que vão nessa direção? Com que conceitos adequados, que despossem a natureza do sensível sem o trair – conceitos cujas malhas não sejam mais largas do que o peixe miúdo a captar, *as unidades mínimas do sensível?*¹²

Desenvolvidas incessantemente desde *Diferença e Repetição* (1968), essas questões implicam, segundo José Gil, dois desdobramentos fundamentais: por um lado, há um percurso crítico sobre a história da filosofia, pelo qual Deleuze dialoga com diferentes filósofos (Aristóteles, Leibniz, Kant, Husserl, por exemplo) através de suas determinações conceituais sobre a natureza do sensível e, por outro lado, há uma linha “plenamente positiva”, em que Deleuze elabora suas posições sobre o problema do sensível, onde percebemos que o fundamental sobre a concretude do mundo que nos envolve e a sua apreensão, determina-se no conceito da diferença. Conforme comenta GIL (2008, p. 14): “o concreto é *o diferente*. Uma coisa só pode ser apreendida na sua singularidade se o for no que a torna diferente de todas as outras.”

Acompanharemos esse movimento teórico deleuziano, e situaremos o problema do sensível mapeando os principais elementos articulados por nosso autor. Estamos adentrando em um universo pouco ortodoxo, que nos exige a disposição para realizar meditações sobre domínios sub-representativos povoados por *singularidades* e dinamizados por *relações diferenciais*. Novamente, conforme as palavras de José Gil:

Para além do sensível, apreendido pelos sentidos – ‘qualidade’ que perde a sua singularidade quando se articula com outros sensíveis e outros imagináveis na recongnição unificadora que lhe oferece o conceito, como em Kant – existe um sensível mais profundo, um *insensível* que só pode ser sentido, um *imaginável* que só pode ser imaginado (e não, também, sentido). Mantém-se assim a pureza da singularidade. [...] Vemos que uma grande revolução começa no pensamento de Deleuze. O concreto é o diferente. O diferente é a realidade primeira, a singularidade única. Como pensar o

¹² GIL, 2008, p. 13.

diferente em si mesmo e não relativamente a outro diferente – pois já não seria singular?¹³

Conforme aceitamos essa realidade primeira que nos remete ao diferente em si, designado como *insensível* relativamente ao ponto de vista da sensibilidade empírica, é preciso conceber que a experiência em geral se efetive conforme esse campo onde se dá o diferente em si. Mais que isso: é preciso determinar que tipo de experiência nos possibilita compreender esse campo. É preciso, sobretudo, indicar elementos e processos que determinem esse campo, na medida em que ele se revela como insensível do ponto de vista da experiência empírica.

Nesse sentido, Deleuze nos propõe a tarefa de pensar as condições *de direito* desse campo constituinte. Tal procedimento exige-nos, ao mesmo tempo, a retomada do problema do pensamento e a conexão deste com as diferenças que lhe engendram. Nosso autor insiste, em diversos momentos de sua obra, especialmente em *Diferença e Repetição*, que só se pensa porque se é forçado¹⁴. Do contrário, trata-se de reconhecimento ou reconhecimento. Mas o que isso quer dizer? O que é que nos força a pensar? Segundo a resposta de Suely Rolnik:

Certamente não é a competição acadêmica para ver quem chega primeiro ao trono da verdade que hoje tem sua sede no palácio da mídia cultural; isto não tem nada a ver com pensar. O que nos força é o mal-estar que nos invade quando forças do ambiente em que vivemos e que são a própria consistência de nossa subjetividade, formam novas combinações, promovendo diferenças de estado sensível em relação aos estados que conhecíamos e nos quais nos situávamos. Nestes momentos é como se estivéssemos fora de foco e reconquistar um foco, exige de nós o esforço de constituir uma nova figura. É aqui que entra o trabalho do pensamento: com ele fazemos a travessia destes estados sensíveis que embora reais são invisíveis e indizíveis, para o visível e o dizível. O pensamento, neste sentido, está a serviço da vida em sua potência criadora.¹⁵

Parece-nos, portanto, que as condições ou os dinamismos *de direito* daquele campo de diferenças que anunciamos acima encontram-se, desde o princípio, no próprio mundo que ambienta o pensamento quando este, por sua vez, já não significa reconhecer ou conservar e passa a compreender, necessariamente, a tarefa de desenvolver respostas aos fluxos de diferenças que lhe instauram. Na medida em que esse âmbito de diferenças intensivas compreende não só a razão do sensível, mas a própria instauração do pensamento tal como Deleuze o concebe, a tarefa de pensar os elementos e dinamismos diferenciais que conformam esse campo, será uma tarefa de índole propriamente transcendental. Trata-se, sobretudo, de

¹³ *Ibid.*, p. 14.

¹⁴ DELEUZE, 2003, pp. 90-95; DELEUZE, 2006, pp. 146, 262.

¹⁵ ROLNIK, 1995.

meditar sobre as condições da experiência. De certa forma, este trabalho como um todo compreende-se enquanto uma tentativa de circular esse movimento que vai e volta do sensível ao pensamento, conforme os contornos transcendentais que Deleuze inicialmente lhe atribui. Esta tarefa perpassará todos os capítulos seguintes.

Ao mesmo tempo que Deleuze atravessa a obra kantiana por diversos caminhos e nela reconhece o ponto de partida de uma legítima crítica transcendental, ele recusa a concepção de Kant porque encontra nela uma *relação de semelhança* com o empírico: há constantemente uma unidade (apercepção), sujeito ou Eu transcendental, que pré-determina os condicionamentos da experiência possível. O trabalho de Deleuze, por sua vez, pretende concentrar-se não na determinação das condições da experiência *possível*, devido ao risco desse objeto tornar-se uma extrapolação, na medida em que as condições se mostrarem “muito maiores” e inaplicáveis ao que é condicionado. É, portanto, em função daquilo que Deleuze chama de “experiência real” que a sua investigação transcendental deve se desenvolver. Esse objeto compreende, primeiramente, a “experimentação” como processo e, sobretudo, a experimentação artística como dinâmica privilegiada.

Conforme Deleuze busca pensar um real diferencial em si mesmo, como matéria elementar das condições da experiência real ou experimentação, encontraremos em seu trabalho uma crítica às noções de “representação”, “contemplação” e “reflexão”¹⁶, como modos de pensar tradicionalmente constituintes da cultura filosófica, mas incapazes de captar o diferente em si mesmo. Há em Deleuze um enfrentamento incessante do que ele considera uma modelação do pensamento, transmitida ao longo da história da filosofia e fundamentada na possibilidade da razão conhecer o ser, pressupondo-o como um ser estático, fixo, superior, eterno, organizado em distribuições bem determinadas e categorias estruturantes que dinamizam uma matriz lógica clássica.

Enquanto nesse direcionamento, conhecer e pensar a realidade do mundo é *reconhecer* as regiões já estruturadas do ser, contrariamente a esse universo *a priori* estático, “sedentário”, como o designa Deleuze, somos lançados num universo heraclítico de movimentos e devires incessantes. Nesse sentido, estamos diante de um *caos constituinte* e, sobretudo, um caos que se dinamiza na imanência do cosmos, um “caosmos” que, ao longo de nosso estudo, diferentemente de uma “profundidade indiferenciada”, nos exigirá vislumbrar e cartografar algumas de suas *forças* implicadas em instâncias existenciais marcadas pelo signo da virtualidade.

¹⁶ DELEUZE & GUATARRI, 2010, p. 12-13.

A problematização e determinação dos elementos e relações que se implicam nesse caos constituinte, conformam o escopo fundamental das obras da década de 1960: *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*. Revolvendo o questionamento sobre a natureza do pensamento e do sensível, bem como a abertura de um campo para além do sensível empírico, virtual, povoado de singularidades e relações diferenciais, Deleuze necessitará estabelecer determinações sobre a própria noção de singularidade e responder em que consiste isto: um ser singular, uma coisa, assim como o sentido e, principalmente, o pensamento. Desse modo, conforme nos indica José Gil:

[...] pela própria lógica da sua tarefa – responder a ‘o que é pensar?’ – Deleuze confronta-se com a necessidade construir uma ontologia. Desde *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido* que a sua filosofia define dois objetivos: construir-se como filosofia transcendental e como ontologia (que exige, claro, uma teoria da individuação).¹⁷

Ao longo dos próximos movimentos do presente capítulo pretendemos explorar essa afirmação, através da descrição de diferentes conceitos, fundamentais para a concretização desses dois objetivos. Esse percurso, contudo, será o tempo todo guiado pela noção de virtualidade, que Deleuze atualiza a partir de Henri Bergson (1859-1941) e a utiliza de modo singular na sua própria obra, fazendo-a permear todos os seus objetos de estudo. Em *O atual e o virtual* (1996), Deleuze afirma definitivamente a importância dessa noção para o conjunto de sua obra. Nas palavras do autor:

A filosofia é a teoria das multiplicidades. Toda multiplicidade implica elementos atuais e elementos virtuais. Não há objeto puramente atual. Todo atual rodeia-se de uma névoa de imagens virtuais. Essa névoa eleva-se de circuitos coexistentes mais ou menos extensos, sobre os quais se distribuem e correm as imagens virtuais. É assim que uma partícula atual emite e absorve virtuais mais ou menos próximos, de diferentes ordens. Eles são ditos virtuais à medida que sua emissão e absorção, sua criação e destruição acontecem num tempo menor do que o mínimo de tempo contínuo pensável, e à medida que essa brevidade os mantém, conseqüentemente, sob um princípio de incerteza ou de indeterminação.¹⁸

*

¹⁷ GIL, 2008, p. 16.

¹⁸ ALLIEZ, 1996, p. 49.

Deleuze (contando com a colaboração de Guattari¹⁹) tratou destes três domínios, ciência, arte e filosofia, como práticas essencialmente criadoras, embora cada uma deva possuir a seu modo próprio, determinados objetos particulares. Segundo o autor: “O verdadeiro objeto da ciência é criar funções, o verdadeiro objeto da arte é criar agregados sensíveis e o objeto da filosofia é criar conceitos”²⁰. Não há qualquer hierarquia de valor entre essas práticas que se complementam diante das necessidades da vida. Em todos esses domínios a criação deve responder ao chamado de um problema ainda *indeterminado* que lhe faz vir a ser, conformando uma possibilidade de determinação ou atualização do problema. É em *O que é a filosofia?*, obra que Deleuze dedica à investigação minuciosa desses objetos, que localizamos o fundamental: “a arte, a ciência e a filosofia exigem mais: *traçam planos sobre o caos (...)* capazes de *restituir o infinito (...)* trata-se sempre de *vencer o caos por um plano secante que o atravessa*”²¹. As relações entre o pensamento e o caos adquirem um tom incisivo nas últimas obras de Deleuze. Conforme ele salienta: “o caos tem três filhas segundo o plano que o recorta: são as Caoides, a arte, a ciência e a filosofia, como formas do pensamento ou da criação. Chamam-se caoides as realidades produzidas em planos que recortam o caos.”²² É propriamente isso – essa constituição de um plano de densidade e consistência, que venha *crivar* ou recortar o caos, atualizando a virtualidade – que determina aqui, de modo ainda insuficiente, a criatividade que caracteriza a possibilidade de cada uma dessas práticas e compreende, como veremos mais adiante, uma potência da própria vida. Conforme comenta Roberto Machado, “criar, em todos esses domínios, é sempre ter uma ideia. Pensar é *ter* uma nova ideia”²³.

Desse modo, se por um lado cada um desses domínios implica objetos e questões particulares que refletem a especificidade dos seus problemas (ou ideias), por outro, os três se integram numa mesma força criativa e vital que se desenvolve nos modos singulares da vida perseverar sobre problemas e se auto refletir conforme potências como essa que chamamos de pensamento. Tais acontecimentos se efetivam através da constituição de planos (*plateaux*), campos de consistência e territórios traçados com *e* sobre o caos, podendo desdobrá-lo em direções e configurações diversas. O caos, como veremos, não nos remete a outra coisa senão ao conjunto de todos os fluxos elementares e semióticos, de forças que circundam e agitam

¹⁹ Os principais trabalhos desenvolvidos em colaboração com Felix Guattari (1930-1992), conforme a ordem de suas publicações originais, são: *O Anti-Édipo* (1972), *Kafka. Por uma literatura menor* (1975), *Mil Platôs* (1980) e *O que é a filosofia?* (1991).

²⁰ DELEUZE, 2000, p. 154.

²¹ DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 239.

²² *Ibidem*, p. 245.

²³ MACHADO, 2010, p. 10.

virtualmente os corpos e a vida, consistindo, primeiramente, em uma dimensão pré-subjetiva e inconsciente: fundo anárquico da realidade imanente²⁴.

Para Deleuze, essa potência criativa que impulsiona aqueles modos de pensar compreende um enfrentamento fundamental no âmbito das opiniões (*doxa*). Diante do *caos constituinte*, isto é: diante das virtualidades e dos encontros de forças onde nos situamos a todo tempo, das “*variabilidades* infinitas cuja desapareção e aparição coincidem. [Das] *velocidades* infinitas, que se confundem com a imobilidade do nada incolor e silencioso que percorrem, sem natureza nem pensamento”²⁵, nós tendemos, ou melhor queremos, segundo o filósofo, agarrarmo-nos às opiniões prontas que conformam uma pessoa e uma resposta satisfatória à determinada situação. É habitual e indispensável recorrermos a “um pouco de ordem para nos proteger do caos”²⁶. O problema para Deleuze é que, ao mesmo tempo que as opiniões prontas fornecem algo como um mínimo de ordem, operando como um “guarda-sol” que nos protege do caos, tendem a sufocar esses fluxos incessantes que servem de matéria-prima para a atividade criativa, em prol de formas e modelos estáveis, que funcionam como valores ou fundamentos seguros e confortáveis para o sujeito da representação operar sem receio nem contradições no seu meio.

Deleuze nos sugere que toda operação pensante desenvolvida por intermédio da dinâmica de reconhecimento ou representação, isto é, através do que ele compreende como a capacidade dessa operação cognitiva se pré-determinar em representações estáveis de si e do mundo, comportando, conforme um princípio de identidade ou senso comum, um modo de *neutralizar* o caos que precipita a realidade constituinte, somente nos indica a conformação de hábitos e ficções de permanência no seio da imaginação²⁷, sem os quais o próprio cotidiano seria efetivamente inassimilável.

²⁴ Conforme argumenta CARVALHO (2014, p. 94), não devemos entender esse caos que a filosofia deleuziana nos remete como uma “profundidade indiferenciada” e incompreensível, é preciso alinhar as possibilidades desse plano com o próprio movimento incessante que circunda toda realidade. “Não se trata, como em Platão, de impor uma ordem exterior ao caos para o dominar, de instaurar o reino do Uno sobre o múltiplo. Não se trata, por outro lado, de celebrar ingenuamente a desordem do caos, de afirmar os direitos do múltiplo contra o Uno, pois dessa forma o pensamento, ao exaltar apenas as diferenças, perder-se-ia nas «representações da alma ingênua (*belle-âme*)». O que Deleuze procura é pensar um «caosmos» – neologismo que retoma de Joyce – e afirmar a identidade imanente do caos e do cosmos, numa coerência secreta, errante, que se opõe à coerência da representação.”

²⁵ DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 237.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Em seu primeiro livro, uma monografia sobre o filósofo iluminista escocês David Hume, publicado em 1953, Deleuze argumentou que o sujeito humano e seu mundo exterior supostamente estáveis eram uma ficção produzida no fluxo da experiência: “O mundo, como tal (...) é uma ficção da imaginação; nunca é um objeto do entendimento; as cosmologias são sempre fantasistas.” (DELEUZE, 2001, p. 79-80). Ao defender as imagens do sujeito e do mundo como produtos da imaginação, conforme nos indica COLEBROOK (2012, p. 3), e propor como fórmula elementar de seu empirismo que “as relações são exteriores aos termos”, Deleuze já manifestava uma inclinação para trabalhar a filosofia criativamente,

Portanto, o que será confrontado na perspectiva deleuziana, reside nessa tendência de limitar o caos constituinte da própria vida, valorizando sua libertação através de um pensamento que se afirme conforme essa *processualidade diferencial* incessante e virtual, restituindo seus direitos sobre a abertura de novos mundos possíveis, contra o sedentarismo constituinte da *doxa*. “Diríamos que a luta *contra o caos* implica em afinidade com o inimigo, por que uma outra luta se desenvolve e toma mais importância, *contra a opinião* que, no entanto, pretendia nos proteger do próprio caos”²⁸.

Em sua filosofia Deleuze evita tratar o filósofo, o cientista ou o artista, de outro modo, senão enquanto um *inventor ou criador* que em sua luta incessante *com* o caos torna-se capaz de abrir uma fenda naquele “guarda-sol” das opiniões que possibilite a passagem dessa *luz indomável* que o domínio da opinião, conforme suas afinidades com as generalizações e os preconceitos que se cristalizam num senso comum, insiste constantemente em sufocar.

Através da figura do *pensador-inventor* cujo trabalho é um constante investimento na criatividade, Deleuze encontra uma vontade de restituir “assim, a seus predecessores, a incomunicável novidade que não mais se podia ver”²⁹. Eis o porquê, ao longo de sua obra, podemos perceber um conjunto de alianças que Deleuze vai tecendo com inúmeros pensadores, notáveis por suas criações conceituais, artísticas ou científicas, alinhados com essa possibilidade que insiste na obra deleuziana: de instaurar a filosofia sobre os fluxos de um caos constituinte, determinado por elementos virtuais e pré-subjetivos em relações diferenciais incessantes³⁰.

Essa persistência do caos vislumbra, entre outras possibilidades, a abertura de aporias do tempo onde encontramos, entre outras coisas, a configuração conceitual de um *tempo puro* (como detalharemos no capítulo 3) que tudo precede e que não reflete outra coisa senão esse complexo caótico de diferenças de intensidades e velocidades em devir, um tempo virtual e

como “maquinação conceitual” e, desse modo, privilegiar a ideia de que há uma tendência criativa na própria vida: *a tendência da vida humana de formar imagens de si mesma, como a imagem da mente racional ou “sujeito”*. O alcance desse “plano de exterioridade” das relações se expande por toda obra de Deleuze, e determina sua própria concepção de “empirismo”, sobre os qual discutiremos mais adiante.

²⁸ DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 237.

²⁹ *Ibid.*, p. 240.

³⁰ É indispensável salientar aqui as observações de ORLANDI (2000, p. 50) a esse respeito: “os comentadores fazem uma leitura correta ao observarem o quanto o pensamento de Deleuze se sente bem consigo mesmo em companhia de Espinosa, Hume, Nietzsche, Bergson, Whitehead, Foucault etc., mas também do método platônico da divisão, de certa tese estoíca sobre os incorporais, da univocidade do ser em Duns Scot, da terceira crítica kantiana, da dobra leibniziana, de certo aspecto da tese de Simondon sobre a individuação etc. [...] Embora esses comentários sejam formalmente corretos, é preciso evitar, contudo, que eles se reduzam a uma de suas superficiais consequências, qual seja, a que consiste em se *tentar ordenar a obra de Deleuze como um campo no qual filósofos propícios a uma filosofia da diferença são postos a combater filósofos da representação.*”

propriamente filosófico que consiste na própria potência de transformação constituinte de todo processo vital.

Estamos nos encaminhando no horizonte do problema do pensamento, visando uma necessidade que insiste na filosofia de Deleuze, a saber: produzir um *pensar em função do devir*, ou melhor: buscar no seio do próprio pensamento os devires que lhe impulsionam à criação do novo, seus pontos de passagem e ebulição, suas bifurcações virtuais e suas “linhas de fuga” quanto ao regime de reconhecimento que determina o âmbito da *doxa*. De modo que a potência de pensar se afirme numa aliança produtiva com um fluxo incessante de alterações, diferenças e atualizações, cuja fonte não será outra senão aquele âmbito caótico que citamos acima.

Façamos agora um corte. É preciso apresentar um “plano-sequência” que nos permita entrever o que se designa com essa noção de “devir”. Suponhamos um determinado momento em que nos situamos diante de uma percepção atenta. Estamos diante de uma variedade de formas atuais, já efetivadas, encarnadas. Nossa percepção opera, entre outras articulações possíveis, conjugando matéria e memória numa dinâmica que envolve sínteses, seleção e subtração das partes, de razões variáveis. Ao mesmo tempo, devemos salientar a contemporaneidade de uma variedade de *devires* conformando *micro*-percepções, disjunções e desvios “moleculares”, que atravessam esse agenciamento perceptivo, segundo os quais e apesar dos inúmeros elementos constituintes desses acontecimentos, só percebemos efetivamente aquilo para o qual, de certo modo, tendemos, em função de nossa condição situacional.

Os *devires* que nos precedem e nos conjugam numa percepção, nos escapam ou se ofuscam com a efetivação do percebido. Para Deleuze, eles constituem a dinâmica imanente de *passagem e ressonância de energia* entre séries heterogêneas que instauram uma possibilidade perceptiva ou um acontecimento intensivo. Esse âmbito de puro movimento concernente a tais devires marca uma dimensão paradoxal da situação em questão, um plano correlato aos estados de coisas atuais, mas de realidade virtual, latente, âmbito onde predomina uma realidade que, ao mesmo tempo, “é sempre iminente e já passou” do ponto de vista empírico.

Conforme afirma Claire Colebrook, “vemos um mundo de coisas em movimento, mas isso só é possível porque nos abstraímos de todo um movimento; negligenciamos os movimentos em nosso próprio devir e negligenciamos as diferenças que não nos dizem respeito.”³¹ Quando a filosofia de Deleuze nos lança em um caos precedente cujos movimentos são incessantes e constituintes, podemos entrever aí uma necessidade: é preciso pensar os

³¹ COLEBROOK, 2002, p. 51.

devires dessa matéria caótica, pensar os movimentos constituintes, pensar os fluxos e as diferenças de intensidade. “É preciso pensar”, quer dizer: deixar-se afetar por esses signos, ir de encontro às suas possíveis determinações.

É preciso porque ainda que eles sejam constituintes, não os percebemos nem os pensamos *ainda*. Entretanto, como veremos, essa necessidade só pode ser satisfeita a partir do momento em que o pensamento seja libertado de seu isolamento nos limites do regime cognitivo e se lance no horizonte incerto de suas potencialidades criativas, confrontando-se com sua própria gênese instaurada no âmbito do impensável, do impossível ou da impotência de pensar, que só um distanciamento dos princípios representativos pode nos suscitar. Este possível distanciamento de um objeto que se representa, essencialmente claro e distinto porque já conhecido sob a cognição, marca, na filosofia de Deleuze, a abertura do pensamento em ato ao seu elemento mais próprio: os “encontros fundamentais” e intensivos que lhe fazem vir a ser, sob o signo do problemático que desconhece qualquer solução *a priori*. Ora, desde então a questão mais importante parece ser: como se permitir a experimentação desses encontros? Antes de avançarmos, é preciso trazer mais consistência ao plano que estrutura nosso estudo.

Retomemos por algum momento o rumo que estávamos seguindo anteriormente: o que significa dizer que “criar ou pensar é ter uma *nova* ideia” e como esse acontecimento hipoteticamente compreende um “*plano sobre o caos*”? É fundamental que vejamos aqui três seguimentos ou torções da filosofia de Deleuze que devem esclarecer nossos objetos:

1) O que chamamos de caos se apresenta como figura do campo transcendental deleuziano e pode ser associado ao “mundo intenso das diferenças, no qual as qualidades encontram sua razão e o sensível encontra seu ser”³² de *Diferença e Repetição*. Universo de relações diferenciais infinitas, *o caos não se determina pelos conceitos de ordem ou desordem e sim, pela velocidade e variabilidade infinitas* que constituem *de direito* o impulso vital, necessariamente pré-individual, virtual e inconsciente, na filosofia de Deleuze. E este é, propriamente, “o objeto de um *empirismo superior*”. *Caosmos*. Imanência virtual que é pura alteração, mundo de forças em relação incessante constituinte da própria vida³³.

2) Conforme Eladio Craia, quando Deleuze diz que “as ideias não são, sob hipótese alguma, a essência teorematizada”³⁴, que não são formas puras e eternas, há uma contraposição ao sentido tradicional e platônico desse conceito, salientando que na filosofia de Deleuze teremos “*os problemas*, enquanto objeto da ideia”, e os problemas aqui não resultam de outras

³² DELEUZE, 2006, p. 65.

³³ *Idem*, 2012, pp. 127-128.

³⁴ CRAIA, 2002, p. 146.

coisas senão dos obstáculos que os fluxos caotizantes instauram para os mais diversos processos de individuação. Conforme nos indica José Gil: “as Ideias não existem senão em *perplicação*, ligadas a um caso e interpenetrando-se, a sua identidade é ela própria uma 'síntese fluente', que se faz e se desfaz segundo as circunstâncias dos imperativos do pensar.”³⁵ Encontramos aqui um sentido singular para a idealidade, segundo o qual esta noção “se acha do lado dos acontecimentos, das afecções, dos acidentes, muito mais do que do lado da essência teorematizada”³⁶. Desse modo, Deleuze pretende atualizar o conceito de ideia e a idealidade, primeiramente, quanto ao aspecto de fundamento metafísico, tradicionalmente determinado pelas figuras do eterno e imutável e, assim, pensá-lo em um registro propriamente temporal e intensivo, onde as ideias adquirem outro estatuto: vetor ou variável *em devir*, multiplicidade virtual de natureza problemática que integra o fluxo caótico com os processos vitais e suscita a criação de campos de individuação e eventuais soluções em cada caso.

A ideia nos aparece, desse modo e primeiramente, como uma *multiplicidade* de “n-dimensões” que dinamiza problemas implicados nos movimentos que os fluxos vitais enfrentam ao se desenvolver. As ideias são os próprios problemas, ou melhor: o problemático, o conflito em permanente indeterminação, “caracteriza objetivamente a natureza ideal enquanto tal.”³⁷ Esses enfrentamentos vitais configuram campos de individuação ou planos sobre o caótico, e o pensamento, por sua vez, aparece aqui como (uma, entre outras) potência vital de atualizar, operar e expressar esses planos.

Para Deleuze, a vida procede em seu devir através da conformação de problemas (multiplicidades ideais) e campos de individuação: como sintetizar luz e água para florescer ou perseverar em ambiente inóspito? Como agenciar este ou aquele mineral, este ou aquele afeto, num corpo? Como se metamorfosear, se conservar ou se expandir? Estes são alguns exemplos de questões que nos remetem aos problemas vitais. A cada “lance de dados” do universo, a cada encontro, a cada agenciamento de matéria e memória, a cada dinamismo espaço-temporal, nos mais distintos estratos vitais imagináveis, há sempre um problema em vias de constituição.

Não é este ou aquele âmbito especificado que faz um campo problemático emergir. Bastam duas séries heterogêneas conformadas em relação para que exista uma multiplicidade problemática-ideal. O humano é apenas mais um caso, dentre inúmeros, em que os fluxos vitais e as relações de diferenças intensivas fazem problemas. É assim que a potência do pensamento pode devir em um *Pensar-criar* que se traduz em ter uma nova ideia e, simultaneamente, é

³⁵ GIL, 2008, p. 51.

³⁶ CRAIA, 2002, p. 146.

³⁷ DELEUZE, 2006, p. 241.

assim que o acontecimento *ter uma nova ideia*, enquanto situação auto-reflexiva dos fluxos vitais, amparados em uma realidade psicofísica, adquire um caráter expressivo de singularidades. Pois tal acontecimento exige de quem percebe uma nova ideia no sentido de *abertura para o devir*, para os processos do fluxo vital constituinte e, conseqüentemente, suas possíveis atualizações e soluções.

O que devemos salientar aqui é esse aspecto problemático que caracteriza a idealidade: ao mesmo tempo em que se apresenta na expressão, explicação ou solução que lhe convém numa determinada efetivação atual, não se determina por completo nessa dimensão. O problemático (ou ideal), insiste Deleuze, mantém uma diferença de natureza quanto as suas eventuais soluções (ou atualizações). De modo que o problema em toda sua extensão ideal nunca pode ser deduzido completamente do campo de sua solucionabilidade. A ideia-problema tem uma realidade insistentemente virtual³⁸.

O que tratamos como novidade aqui compreende, conforme nos exige Deleuze, a possibilidade de que todo fluxo de diferenças e, portanto, todo fluxo vital, sejam pensados enquanto processos *auto-diferenciantes*, de modo que, se as ideias configuram problemas dinamizados em tais fluxos, conforme a variedade dos encontros com que suas forças se deparam, elas *podem* ser constituídas pelo aspecto de novidade, desde que se leve a sério a realidade singular de cada encontro ou situação de forças em questão.

3) Essa torção operada por Deleuze faculta ao estatuto da ideia a possibilidade de compreender uma instância que se reflete sobre o caos sem determiná-lo, consistindo através de campos de individuação e configurando cortes móveis e conjuntos instáveis que restituem ao pensamento a possibilidade do novo, conforme integram problemas numa ordem de encontros fundamentais ou intensivos. Nesse sentido, a filosofia deleuziana nos sugere a existência, em alguns casos específicos e livres do regime de reconhecimento, de uma afinidade entre o acontecimento “ter uma ideia”, que implica uma espécie de invenção que transforma a atmosfera vital em questão, e o ato de pensar. Este último se configurando como operação de atualização da própria idealidade.

A ideia até aqui nos apareceu através da conformação de duas características: por um lado, temos *o acontecimento de natureza virtual* que integra os fluxos caóticos de diferenças intensivas, participando da constituição de campos de individuação e, por outro lado, este movimento se configura intrinsecamente enquanto multiplicidade de relações diferenciais.

³⁸ Essa tese atravessa *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido* em diversos momentos, fundamentando a dimensão dialética e o movimento incessante e diferencial que determinam o plano das ideias.

Veremos adiante que esse duplo aspecto da ideia se expressa pelas noções (ou processos) de atualização e virtualização, essenciais no conjunto da filosofia de Deleuze.

2.2 O JOGO DIFERENCIAL DA IDEALIDADE

Em sua inteireza, a Ideia é um sistema de diferenças determinado por uma complexa articulação de "diferenças" (*differétiations*) e "diferenciações" (*différenciations*). Toda e qualquer coisa, seja natural ou artificial, seja física ou social, seja uma cor ou um poema, até mesmo um conceito, comporta, no mínimo, essa dupla articulação própria da Ideia dita "inteira"³⁹.

Conforme Deleuze afirma em seu último escrito, publicado postumamente sob o título *O atual e o virtual* (1996), à filosofia caberia, além da arte de criação de conceitos, o desígnio de ser uma "teoria das multiplicidades". E o modo com que trata o conceito de ideia ao longo de sua obra, nos possibilita desvendar apropriadamente essa afirmação, na medida em que o âmbito da idealidade compreende um jogo diferencial entre duas metades, ou melhor, entre duas multiplicidades.

Em geral, essa noção de multiplicidade enquanto alternativa conceitual a qualquer unidade que sirva de elemento transcendente, conforme afirma Deleuze, não necessita das figuras sacralizadas do uno ou do múltiplo para se formalizar, isto é: seu conceito não demanda articulações tais como uma oposição ao uno, ou uma identidade com o múltiplo. Não se trata de optar entre ser ou não-ser. A conceitualidade dessa multiplicidade pouco ortodoxa agenciada por Deleuze e Guattari, demanda intrinsecamente a coexistência de movimentos incessantes e diferenciais e nos remete imediatamente a uma auto-diferenciação constituinte. Só conseguimos pensá-la efetivamente na medida em que abandonamos as dinâmicas de uma imagem ou modelo *a priori*, pois nenhuma unidade de medida fixada e previamente conhecida será suficiente em nos servir no entendimento das multiplicidades deleuzianas, a não ser de maneira negativa. "Não basta dizer *viva o múltiplo*", nos diz Deleuze e Guattari, "é preciso *fazer o múltiplo*"⁴⁰. *É preciso liberar as multiplicidades*, isto é: persistir na tentativa de pensá-las conforme suas articulações diferenciais,

não acrescentando sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário, da maneira simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões de que se dispõe, sempre n-1 (é somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele).

³⁹ ORLANDI, 2000, p. 55.

⁴⁰ DELEUZE & GUATTARI, 1995, p. 13.

Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1. Um tal sistema poderia ser chamado de rizoma.⁴¹

Estabelecer essas bases e sugerir à *filosofia que vem* uma relação produtiva com esses princípios é, sem dúvida, um procedimento constantemente atualizado na filosofia de Deleuze.⁴² Pensar conforme o devir das multiplicidades em suas linhas atuais e virtuais, desenvolver sistemas abertos e rizomáticos, articular séries permanentemente heterogêneas: trata-se de conceber as diferenças como elementos constituintes. É isso que nos é sugerido no horizonte das multiplicidades conforme tais proposições se repetem e se diferenciam a todo momento, em vários níveis. Um olhar desatento sobre essas possibilidades teóricas poderia entrever aí consequências que consideramos impróprias, como, por exemplo, aquela que constata em Deleuze uma mísera substituição de princípios lógicos que, no limite, poderia sugerir que seu trabalho, reduzindo a sua diferença apenas ao âmbito do estilo, consistirá em uma filosofia da representação sobre novas bases, ao invés daquele aporte criativo segundo o qual se consagrou como filosofia da diferença, determinado, sobretudo, em função de uma matriz pré-subjetiva, inconsciente, virtual e diferencial que instaura uma ontologia.

Veremos mais adiante como uma interpretação desse tipo se mostra ineficaz, na medida em que avançarmos sobre três linhas de ação da filosofia deleuziana que nos apresentam: o jogo dinâmico da idealidade, os elementos do campo transcendental e as relações entre diferenças de intensidade como “razão do sensível”. Esses três tópicos nos permitirão afirmar que um dos traços mais importantes de sua obra consiste em deslocar os princípios da representação, fornecendo novos elementos (conceitos) para o pensamento criativo. Trata-se, sobretudo, de distinguir minuciosamente o que é da ordem do reconhecimento e aquilo que *de direito* pertence à teoria do pensamento puro. Assim, ao invés de seu trabalho compreender uma mera substituição na qual o substituto mantém as características do substituído, implica ao pensamento uma possibilidade aparentemente silenciada na história da filosofia, a saber: desenvolver-se livre das limitações nos modelos de adequação, abrir-se à emergência do novo, afirmar uma anarquia coroada de diferenças nômades e pré-subjetivas constituintes e assim, afirmar-se em função de um tempo intensivo e suas incessantes variações, camadas e bifurcações, em suma: repetir-se conforme um princípio diferencial constituinte.

Isto que chamamos de ideia conforme a filosofia deleuziana, em sua completude, envolve um jogo sistemático e processual de articulação de "diferenças" (*differénciations*)

⁴¹ *Ibid.*, p. 14.

⁴² AGAMBEN, 2000.

e "diferenciações" (*différenciations*). Como nos lembra Luiz Orlandi, “toda e qualquer coisa, seja natural ou artificial, seja física ou social, seja uma cor ou um poema, até mesmo um conceito, comporta, no mínimo, essa dupla articulação própria da Ideia dita "inteira".”⁴³ Partiremos inicialmente de uma dualidade estratégica e explicativa, para indicarmos, em seguida, a coexistência processual e imanente dessas dimensões, isto é: *o jogo diferencial da idealidade*.

Por um lado, a dinâmica das "diferençações" (*différentiations*) compreende a face “*dialética e virtual*” da ideia. Distinta, porque bem determinada quanto aos seus elementos: as relações diferenciais⁴⁴ e as singularidades ou pontos notáveis que aí interagem dialeticamente. Obscura, porém, porque esses elementos virtuais ainda não se atualizaram efetivamente. Essa face da ideia será determinada por Deleuze como "unidade objetiva problemática interna do indeterminado, do determinável e da determinação"⁴⁵ e qualificada conforme a fórmula proustiana “real sem ser atual, ideal sem ser abstrata”. Essa realidade virtual em que consiste a face dialética da ideia é pensada por Deleuze, conforme nos lembra Luiz Orlandi, como uma complexidade latente e problemática que suscita uma solução, como uma tarefa a ser resolvida⁴⁶.

As relações diferenciais e as distribuições de singularidades que se dinamizam aqui, é necessário enfatizar, consistem em séries heterogêneas de interações e fluxos vitais ou energéticos que determinam acontecimentos ideais, necessariamente inconscientes e pré-individuais. Em *Diferença e Repetição e Lógica do Sentido*, Deleuze explica que é justamente aí que podemos encontrar a atuação de um “elemento paradoxal”, um “precursor sombrio”, que articula as séries de singularidades e os pontos notáveis das relações diferenciais em ressonância, operando metamorfoses, agrupamentos e afastamentos, trata-se de um elemento que vive aparecendo e desaparecendo, ligando e desligando os pontos, conforme a própria conformação imanente das séries, percorrendo uma linha móvel⁴⁷.

⁴³ ORLANDI, 2000, p. 55.

⁴⁴ A ideia das “relações diferenciais” é assim designada em função dos seus elementos básicos (diferenças de intensidade) e das dinâmicas em um nível infinitesimal, pelos quais Deleuze as concebe. É na ordem do cálculo infinitesimal, que opera funções de variação, velocidade, espaço e tempo, etc, que nosso autor encontra um importante instrumento teórico: a capacidade de determinar uma figura ou um movimento, não mais através da correspondência necessária com uma forma pré-existente, mas, por meio de uma equação, de um diagrama, que se estrutura em função de instantes quaisquer ou pontos notáveis do conjunto, que Deleuze também chama de singularidades ou acontecimentos ideais.

⁴⁵ DELEUZE, 2006, p. 163.

⁴⁶ ORLANDI, 2000, p. 56.

⁴⁷ “Qual é este agente, esta força que assegura a comunicação? O raio fulgura entre intensidades diferentes, mas é precedido por um *precursor sombrio, invisível, insensível, que lhe determina*, de antemão, o caminho revertido, como no vazio. Do mesmo modo, todo sistema contém seu precursor

Por outro lado, o jogo diferencial das ideias exige uma dimensão *atualizante* da face descrita acima que convém aos dinamismos das diferenciações. Nessa face processual teremos as linhas e desdobramentos propriamente “*estéticos e atuais*” das ideias. Deleuze chama de “especificações” as linhas que se desenvolvem desde as relações diferenciais virtuais e, “composições” aquelas que encarnam os pontos notáveis singulares. O fundamental aqui é salientar a existência de uma diferença entre as duas faces, de modo que a face das relações diferenciais e singularidades e a atualização destas *não se articulem por semelhança*, fazendo-se propriamente por "diferença, divergência ou diferenciação". Isto quer dizer que o processo de atualização não contém a identidade como princípio, de modo que inexista qualquer semelhança entre as qualidades e espécies atuais e os elementos virtuais que elas encarnam, as relações diferenciais⁴⁸. Nesse sentido, o jogo processual entre as duas multiplicidades da idealidade (diferençação - diferenciação) nos aparece como esquema filosófico de um universo material-ideal, segundo o qual um conjunto de partículas ou material intensivo pode produzir uma infinidade imensurável de especificações e composições, em função da maneira singular em que procedem as correlatas atualizações de seus problemas, isto é: de suas interações virtuais e intensivas.

Nos dinamismos dessas duas faces, uma virtual e a outra atual, podemos entrever como a diferença e a repetição, conforme conceitua Deleuze, operam nas diferenciações uma legítima atividade inventiva. São movimentos de criação na medida em que se libertam de qualquer inspiração nos princípios da identidade ou semelhança do possível. A dinâmica desse sistema ideal nos possibilita pensar processualidades onde se desenvolvem linhas divergentes que estão “em correspondência, sem semelhança com o que acontece na multiplicidade virtual, assim como as ‘soluções’ não se assemelham ao ‘problema’ que as ‘orienta, condiciona e engendra.’”⁴⁹

Situados quanto aos dois polos dos dinamismos da idealidade, desenvolvidos em *Diferença e Repetição* no capítulo “síntese ideal da diferença”, vale salientar que Deleuze nos indica que, no homem, as potências encarregadas de apreender e assimilar tais polos são o pensamento e a imaginação. Ao primeiro caberá “explorar o virtual [ou a *diferençação*] até o fundo de suas repetições”⁵⁰, enquanto à imaginação, essa “consciência larvar, [que vive] indo sem parar da ciência ao sonho e inversamente”, caberá operar a articulação desses ecos dos

sombrio, que assegura a comunicação das séries que o bordam.” (DELEUZE, 2006, p. 118).

⁴⁸ ORLANDI, 2000, p. 58.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 58

⁵⁰ DELEUZE, 2006, p. 207.

processos de atualização (*diferenciação*). Essa pretensão, contudo, deve manter-se necessariamente num âmbito *de direito*, dado que, em geral, as relações da imaginação e do pensamento com as faces da idealidade nos aparecem permeadas de indiscernibilidade.

Mas é preciso ainda considerarmos uma terceira instância entre as faces da idealidade, entre a multiplicidade virtual e a atual, que venha servir, ao mesmo tempo, de impulso ou síntese para sua interação recíproca e, conseqüentemente, de princípio que desencadeia no sujeito, movimentos de apreensão e assimilação das duas faces da idealidade. Esse papel será atribuído, no último capítulo de *Diferença e Repetição*, “Síntese assimétrica do sensível”, àquilo que Deleuze chamou de “diferença de intensidade”.

A intensidade aqui deve ser entendida como forma elementar e vibrante do conjunto material dos corpos. É através das articulações intensivas que podemos pensar os dinamismos energéticos ou relações de força que dão consistência à objetividade. É a “razão do sensível” que se determina pela infinita possibilidade de acoplamentos parciais, segundo os quais cada acoplamento remete a outros de ordem distinta, implicando uma *disparidade primordial e infinita*, isto é: enquanto “diferença infinitamente desdobrada, ressoando ao infinito”⁵¹. É essa disparidade fundamental, essa heterogeneidade decisiva entre duas séries intensivas que constitui, no limite, conforme entende Deleuze, a “razão suficiente do fenômeno, a condição do que aparece”, o “desigual em si”, irreduzível ao espaço e tempo kantianos, na medida em que estes devem ser engendrados pela disparidade fundamental, ao invés de constituírem formas puras que a condicionariam.

Nesse plano das diferenças de intensidade trata-se, portanto, de uma “profundidade original” produtiva e instauradora de mundos possíveis.⁵² O conjunto das diferenças de intensidade é, por sua vez, o *spatium* intensivo e transcendental no qual as linhas e processos de individuação se fundamentam. Nesse sentido, conforme salienta Nuno Carvalho, a filosofia deleuziana comporta um intercâmbio permanente entre as ordens do transcendental e do ontológico, isto é: entre o campo das condições da experiência real e a teoria da individuação. Na base de ambas as ordens, encontraremos o jogo dinâmico de multiplicidades atuais e virtuais.⁵³

Segundo Luiz Orlandi, é a mínima diferença de intensidade, o mínimo disparate entre duas séries heterogêneas, que desencadeia as interações processuais das faces ideais descritas acima. Enquanto a idealidade em sua “face” dialética define-se como “multiplicidade virtual,

⁵¹ *Ibid.*, p. 210.

⁵² ORLANDI, 2000, p. 59.

⁵³ CARVALHO, 2014, p. 28.

problemática” que comporta “relações entre elementos diferenciais”, as diferenças de intensidade configurarão “multiplicidades *implicadas*” que articulam “relações entre elementos assimétricos” atuais e virtuais e, nessa interação entre elementos distintos, as relações diferenciais implicadas nas diferenças de intensidade entram em processos de explicação, isto é: as interações entre as diferenças de intensidade dirigem as diferenciações, o "curso de atualização das Ideias [que] determinam os casos de solução para os problemas."⁵⁴ E, simultaneamente, todo movimento atualizante desencadeia a rearticulação de singularidades. É importante destacar aqui o uso peculiar que Deleuze faz do radical *pli* (dobra), para estruturar os dinamismos das diferenças de intensidade, instaurando uma atmosfera imanente que só comporta *complicações* de seus elementos em planos de interioridade (implicações: virtuais e dialéticas) e exterioridade (explicações: atualizadas e estéticas), em detrimento de qualquer instância transcendente ao plano que venha reger os processos.

Essa dinâmica relacional, com a qual as diferenças de intensidade determinam diferenciações (atualizações), ao mesmo tempo em que as singularidades se explicam e conformam corpos e mundos, receberá o nome de “individuação”. Os blocos de espaço-tempo onde determinados conjuntos de diferenças de intensidade se dinamizam, receberão, por sua vez, o nome de “campos de individuação”; os indivíduos, enfim, consistirão primeiramente e inversamente, em atualizações de complexos intensivos e diferenciais. Nesse contexto, *tudo é posto em um movimento diferencial*, num jogo de relações de implicação e explicação que, em última instância, nos insere no cerne da complicação imanente da ontologia deleuziana.

Conforme percebemos, Deleuze é um filósofo que privilegia o devir, a processualidade, a relação incessante, a alteração e a diferença, em detrimento de qualquer *ser* estável, eterno e imutável que seja categorizado e funcione *a priori* como referência para os diversos mundos que a vida ou os fluxos de diferenças de intensidade produzem. Desse modo, entrevemos um princípio indispensável para a filosofia deleuziana no que diz respeito ao seu objetivo, reafirmado definitivamente em *O que é a filosofia?* (1991), de devolver ao pensamento os direitos do infinito⁵⁵.

A maneira como Deleuze que descreve o sistema diferencial das ideias, primeiramente em *Diferença e Repetição*, nos permite entender que “uma ideia é *um conceito* levado além de qualquer experiência possível.”⁵⁶ Justamente porque “uma ideia é uma multiplicidade definida

⁵⁴ ORLANDI, 2000, p. 60.

⁵⁵ DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 47-48.

⁵⁶ COLEBROOK, 2012, p. 52.

e contínua com n dimensões.”⁵⁷ Trata-se de pensar a ideia enquanto elemento de um “[...] sistema de ligação múltipla não-localizável entre elementos diferenciais, que se encarna em correlações reais e em termos atuais.”⁵⁸ Essas articulações sobre o problema da ideia nos permitem indicar que a virtualidade é a sua característica essencial e o problemático é sua forma mais própria, “os problemas são as próprias ideias”, diz Deleuze. Mas o que se mostra mais fascinante nessa configuração das ideias é a necessidade de que elas se mantenham em perpétuo movimento diferencial enquanto característica intrínseca, e sejam, ao mesmo tempo, permanentes fontes de produção e atualização dos campos de individuação onde elas devem se encarnar, mediante o papel individuante das intensidades. Desse modo, entendemos que na filosofia da diferença, a crítica da idealidade privilegia o devir em detrimento de qualquer modelo. E o devir, por sua vez, ao se distanciar do problema da história ou do progresso, implica-se, propriamente, no jogo incessante instaurado entre as multiplicidades atuais e virtuais de todo objeto. Livre de qualquer forma de teleologia, o devir circunscreve o *acontecimento*, a articulação ou passagem incessante *entre* o atual e o virtual que instaura uma singularidade.

A assimilação desse complexo, contudo, só se torna completa na medida em que adentrarmos no programa do empirismo transcendental, o que examinaremos mais adiante⁵⁹.

Pensar a diferença e a diferenciação incessante como tais no cerne do próprio devir da vida, tornou-se um exercício constante durante a primeira etapa de nosso estudo. Na filosofia deleuziana essa ideia de diferença não será reduzida a algo que somente possamos pensar, ela será a própria substância da vida que se expressa e se atualiza em diferentes processos de individuação, máquinas e mundos. Conforme Bento Prado Jr., o trabalho de Deleuze visa “chamar a filosofia de volta à vida, ou, e isso é a mesma coisa, trazer a vida de volta à filosofia.”⁶⁰

Até aqui analisamos a maneira como Deleuze concebe o caos e a idealidade, conforme sua lógica diferencial. Através desses objetos procuramos observar a participação fundamental da virtualidade em sua configuração conceitual. No movimento seguinte tomaremos por objeto a problemática que envolve a concepção de um campo transcendental, atravessando momentos de *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*.

⁵⁷ DELEUZE, 2006, p. 174.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 175.

⁵⁹ Cf. pp. X-X

⁶⁰ *Apud* KHALFA, 1999, p. 25.

2.3 O CAMPO TRANSCENDENTAL⁶¹

A modernidade pensada por Deleuze, notável especialmente em suas elucubrações sobre arte⁶², apresenta-se como uma atmosfera de transformação insistindo sobre os alicerces da representação, ou melhor: sobre o fracasso dos modelos ideais e da relativa falência do princípio de identidade – “símbolos máximos de uma razão que confunde o pensamento com a reconhecimento”⁶³. A possibilidade de redefinir essa “confusão” compreende um dos objetos fundamentais da filosofia de Deleuze, onde veremos o seu pensamento reivindicar os direitos da criação em oposição às dinâmicas de reconhecimento. E isto exige que uma determinada configuração seja estabelecida: nesse mundo pensado sob o signo da modernidade, onde “não há mais lugar para [...] seres e essências que se conservem fora do tempo, intactos e incorruptíveis”⁶⁴, nada mais – exceto as *singularidades*, os pontos notáveis das relações diferenciais que engendram todos os seres – sobrevive relativamente ao tempo e tudo que nos remete à criação implica o devir das relações diferenciais.

Por um lado, é plausível reconhecer que essa postura nos remete a uma necessidade a que responde uma parte significativa das obras filosóficas datadas entre as décadas de 1950 e 1970: como lidar com a filosofia, o pensamento e o conhecimento, depois dos traumas da guerra e do Holocausto? Nesse contexto, François Dosse nos lembra que “o traumatismo da barbárie nazista obriga a retomar, com novos custos, as tarefas do pensamento.”⁶⁵ É preciso trabalhar em prol da necessidade de experiências completamente diferente da lógica embrutecida que produziu Auschwitz. É preciso estimular uma catarse no ponto de encontro daqueles sentimentos esmagadores sintetizados por Primo Levi quando descreve a “vergonha de ser um homem”⁶⁶, com a abertura de um futuro e um pensamento livres das ameaças do fascismo.

⁶¹ Não será nosso objetivo apresentar aqui uma descrição minuciosa do conjunto da filosofia crítica kantiana. Contudo, pretendemos apontar alguns elementos, visando contextualizar minimamente os desenvolvimentos que encontramos em Deleuze sobre o sistema kantiano, imprescindíveis para sua configuração conceitual.

⁶² Nesse contexto pensamos, especialmente, nos trabalhos de Deleuze sobre a literatura de Proust (1964), a pintura de Bacon (1988), e os dois tomos sobre a arte cinematográfica (1983 e 1985). Conforme SILVA, C. V. (2017, p. 18), “Deleuze não só extrai da arte contribuições para a sua produção conceitual, mas, nesse movimento de se encontrar com produções artísticas, ele colabora em alguma medida para novas maneiras de entender ou de se aproximar dessas mesmas obras de arte.”

⁶³ SCHÖPKE, 2012, p. 43. Conforme argumenta Deleuze (2006, p. 8): “o pensamento moderno nasce da falência da representação, assim como da perda das identidades, e da descoberta de todas as forças que agem sob a representação do idêntico. O mundo moderno é o dos simulacros. Nele, o homem não sobrevive a Deus, nem a identidade do sujeito sobrevive à identidade da substância. Todas as identidades são apenas simuladas, produzidas como um “efeito” óptico por um jogo mais profundo, que é o da diferença e da repetição.”

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ DOSSE, 2013, p. 163.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 164.

Convém lembrar aqui aquele momento do Abecedário onde Deleuze salienta que fazer filosofia deve ser um compromisso para “criar novos conceitos com base nos problemas que enfrentamos atualmente”⁶⁷. Nessa atmosfera pós-guerra, pensar o pensamento e o que fazer com a potência de pensar, reafirma-se como problema urgente, não só para a filosofia, mas também e essencialmente para as artes. Aquilo que a barbárie da guerra mais disseminou, “a ascensão do intolerável”⁶⁸ no cotidiano, refletiu-se em todos os lugares. Não em vão, quando Deleuze trabalha com a arte cinematográfica, na década de 1980, encontra uma cisão fundamental através de dois regimes de signos, entre um cinema *clássico* e um cinema *moderno*, este compreendendo o momento cinematográfico produzido após a guerra, um cinema que necessita ultrapassar a dinâmica *clássica* das imagens estruturadas como ação e reação em organização narrativa unilinear, consoante ao arranjo sensório-motor bergsoniano que se estabelece na imagem-ação, principalmente no estilo *western*, em prol de imagens fortemente marcadas pelo aspecto de ruptura com qualquer organização *cliché* de ação e reação. Tais imagens concentram-se na produção de “perambulações” e situações labirínticas e problemáticas⁶⁹, que, no limite, ao romperem com o sequenciamento estritamente linear da narrativa que organiza as imagens-movimento, expressariam os novos sintomas que apareceram à época, os novos blocos de singularidades que se relacionam, entre outras coisas, com os ecos daquele ambiente traumático produzido pelo pós-guerra.

Nesse contexto, encontramos na filosofia deleuziana o desenvolvimento de uma elaboração transcendental estabelecida na insistência discursiva de um *caos constituinte*, onde se agenciam, primeiramente, os princípios da alteração, da dissonância e da disjunção. Faz-se marcante a heterogeneidade pura da materialidade do mundo. E em segundo lugar, tem-se a concepção de um âmbito formal, de sínteses passivas e ativas que nos possibilitam a constituição, o conhecimento e a invenção de um mundo fenomenal. Há em Deleuze uma persistência em afirmar o âmbito e os elementos do transcendental, mas evitando qualquer “esquematismo harmonioso” estabelecido entre potencialidades vitais (na terminologia kantiana, falávamos em faculdades). Estas, por sua vez, se tornam potencialidades da vida para apreender, representar e criar consoantes à diferença, à materialidade do mundo. Veremos adiante como isso se desenvolve.

⁶⁷ Cf. *L'ABÉCÉDAIRE*, Pierre-André Boutang et Michel Pamart. Paris, 1988. Entrevista fílmica com Gilles Deleuze. Parte H - Histoire de la philosophie.

⁶⁸ DELEUZE, 2010, p. 68-69.

⁶⁹ *Ibid.*

O ano de 1968 aparece como um momento significativo, principalmente pela conexão com Felix Guattari e outros intelectuais franceses que intensificam presença no espaço público e fazem da palavra um instrumento de resistência, assim como pela possibilidade de perceber *ao vivo* uma pluralidade de gestos e manifestações que possibilitam, do ponto de vista político, a explosão de uma filosofia *dos acontecimentos* baseada nas interações de singularidades e diferenças de intensidade, mais do que em sujeitos bem determinados que figuram identidades fixas, compondo o tecido social e as particularidades daquele momento histórico. E isso parece construir, justamente, uma situação concreta para se desenvolver aquela filosofia que buscava lidar com o caos afirmativamente.

As singularidades se agenciam conforme as relações de intensidades que atravessam os corpos, são pontos notáveis elementares que se destacam entre as relações diferenciais e só compreendem acontecimentos ideais que lhes reagrupam e lhes distanciam incessantemente nos espaços e durações que instauram. Essa interação de singularidades-acontecimentos, ou fluxos moleculares implicados em toda atualidade, constitui um elemento central para a teoria do sentido, comportando, fundamentalmente, a contingência e o acaso. É essa articulação de elementos, mais ou menos consistentes, que pertence ao campo transcendental⁷⁰ que estamos perscrutando.

Deleuze atribui a Kant “a prodigiosa descoberta do domínio do transcendental”, enquanto plano das condições de possibilidade da experiência possível, que vem substituir a tradicional dicotomia metafísica entre essência e aparência, em prol de um circuito formado pelo par *condições* de aparição e aparecimento dos *fenômenos*.

Nesse sentido, o projeto deleuziano se mostra em diálogo com tais pressupostos desde que sejam resguardadas todas as metamorfoses e implicações que o filósofo francês vem nos sugerir. Conforme nos sugere Roberto Machado, é por meio do “método de colagem” que Deleuze atravessa o texto kantiano. Este método consistirá, basicamente, em trabalhar sobre os conceitos do filósofo de Königsberg “sem respeitar a teia conceitual em que estão inseridos”, o que lhe possibilitará “rejeitar consequências importantes, e até mesmo fundamentais”⁷¹ que tais

⁷⁰ Conforme enfatiza CARVALHO (2014, p. 6), este campo transcendental explorado por Deleuze, recebe uma variedade de designações ao longo de sua obra: *Diferença e Repetição* designa-o por «mundo intenso das diferenças, onde as qualidades encontram a sua razão e o sensível o seu ser». *Lógica do Sentido* defini-lo-á como o campo das singularidades pré-individuais e das individuações impessoais. Nos livros sobre o cinema, à luz do Bergson de Matéria e Memória e num desenvolvimento subtil da teoria dos simulacros de *Diferença e Repetição*, ele será constituído unicamente pelo movimento infinito e luminoso das imagens. Todas estas determinações visam conferir-lhe *consistência* conceptual, de modo a distingui-lo de um simples caos ou de uma profundidade indiferenciada e de o tornar pensável no limite extremo do que não se deixa pensar.”

⁷¹ MACHADO, 2010, p. 104

conceitos acarretam no interior do sistema kantiano. Dito de outro modo: Deleuze se apropria ou “rouba” de Kant aquilo que melhor serve ao seu próprio propósito. E tal apropriação diz respeito “fundamentalmente à doutrina das faculdades e à relação entre tempo e pensamento.”⁷² Portanto, será através de uma variedade de *torções* operadas nesses elementos conceituais que encontraremos, conforme nos propõe Deleuze, uma reconfiguração do campo transcendental capaz de atualizar os condicionamentos prescritos por Kant na primeira *Crítica*.

A empresa kantiana na *Crítica da razão pura* parte da compreensão do conhecimento enquanto síntese de representações. Tais representações corresponderiam conforme suas particularidades a uma faculdade específica, onde se destacam, primeiramente, três:

1.º Intuição (representação singular que se refere imediatamente a um objeto de experiência e que tem a sua fonte na *sensibilidade*); 2.º Conceito (representação que se refere mediatamente a um objeto de experiência, por intermédio de outras representações, e que tem a sua fonte no *entendimento*); 3.º Ideia (conceito que supera igualmente a possibilidade da experiência e que tem a sua fonte na *razão*)⁷³.

Para Deleuze, é essencial salientar uma diferença entre o entendimento e a razão, enquanto *fontes ativas* de representações, e a sensibilidade, enquanto *faculdade receptiva* do diverso, pela qual o sujeito kantiano é afetado. Essa diferença marca o que é de fato “representado” (o conceito, a ideia) e o que “se apresenta” no fenômeno (o diverso da sensibilidade). O conhecimento, por sua vez, compreende assim uma síntese do que se apresenta, a síntese do diverso (sensibilidade) na representação (entendimento). Conforme Roberto Machado, o sujeito kantiano está “constituído por duas formas irreduzíveis que fazem com que ele seja receptivo, afetado – a forma da intuição – e, ao mesmo tempo, determinante, espontâneo – a forma do pensamento.”⁷⁴ Nesse sentido, encontramos um papel essencial, do ponto de vista da subjetividade, atribuído ao *formal* em sua função subordinante e constituinte do material. A este convém a sensação ou impressão dos dados (o indeterminado) sobre a sensibilidade, enquanto ao formal convém a determinação, mediante a atividade do pensamento, enquanto ato de determinação do material. Mas essa articulação só se dinamiza em função de outra estrutura formal elementar que implica o espaço e o tempo, enquanto formas puras da intuição sensível. E a faculdade destacada por Deleuze que, por sua vez, aparece como responsável pela *síntese* do diverso na intuição, a partir do qual os conceitos do entendimento (categorias) podem operar, é a imaginação.

⁷² *Ibid.*, p. 92.

⁷³ DELEUZE, 1987, p. 15.

⁷⁴ MACHADO, 2010, p. 93.

O que encontramos aqui é a tese kantiana segundo a qual o conhecimento só é possível mediante elementos formais heterogêneos. Conforme essa articulação, segundo a qual as formas da intuição são irredutíveis à ordem do conceito, entrevemos diferenças internas constituintes, transcendentais, onde “Deleuze encontrará uma das inspirações fundamentais de seu próprio conceito de diferença”⁷⁵.

Partimos de uma operação que Kant efetiva pela primeira vez na filosofia, a saber: a reconfiguração fundamental das relações que pertencem tradicionalmente a uma metafísica do transcendente, em prol de uma *crítica transcendental* a partir da qual se pretende pensar sobre os elementos que, *a priori* e através da unidade da *apercepção*, possibilitam uma relação nova e dinâmica com os objetos da experiência, ao invés de uma abordagem direta dos objetos *em si*. É essa a “revolução copernicana” operada por Kant que suspende a designação das *coisas em si*, em prol do mundo fenomenal segundo o qual as condições de possibilidade da experiência que estruturam uma unidade transcendental da *apercepção*, ao se determinarem, inauguram uma filosofia transcendental original. Nesse caminho encontramos a articulação de formas puras que estruturam a experiência no sujeito. Vejamos agora algumas intervenções operadas por Deleuze nesses elementos.

Dada a heterogeneidade irredutível e intrínseca ao sistema das faculdades kantianas, o que Deleuze primeiramente põe em questão é o “senso comum”, entendido como acordo *a priori* que articula as faculdades conforme “uma natureza boa, reta e justa” para a qual tenderiam, alinhando-as no interior de um esquematismo onde tais faculdades comportam uma variedade de proporções harmoniosas no exercício de suas funções, associando seus elementos conforme “os interesses naturais do pensamento racional.”⁷⁶ Quer se trate de situações morais, estéticas ou epistemológicas, o esquematismo kantiano sempre fornecerá uma articulação transcendental específica, salientando, conforme o caso, uma faculdade determinada capaz de “legislar” sobre os elementos advindos das diversas faculdades em relação. Conforme Roberto Machado:

assim, a imaginação, a razão e o entendimento, colaboram no conhecimento e formam um ‘senso comum lógico’; mas é o entendimento que é aqui a faculdade legisladora e que fornece o modelo especulativo sob o qual as duas outras são chamadas a colaborar. Para o modelo prático do reconhecimento, ao contrário, é a razão que legisla no senso comum moral. E ainda há um terceiro modelo em que as faculdades acedem a um livre acordo em um senso comum propriamente estético.⁷⁷

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ MACHADO, 2010, p. 101.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 102.

Temos, portanto, conforme cada caso, um senso comum operando entre as faculdades kantianas sob uma dinâmica cognitiva. E a experiência de fenômenos estéticos no juízo de gosto receberá de Deleuze um interesse particular. Se numa situação especulativa temos o acordo entre sensibilidade e entendimento, sob legislação deste e, no senso comum moral ou prático temos o acordo entre entendimento e razão, sob legislação desta, no caso do senso comum estético, onde entram em ação o entendimento e a imaginação, esta última recebe uma atribuição singular. Trata-se especialmente, de uma relação onde inexiste a função dominante e legisladora ou a subordinação da imaginação ao entendimento, isto é: há uma articulação fora da regra, na medida em que as faculdades entram conjuntamente num “livre acordo e se exercem espontaneamente”. Conforme Roberto Machado:

O senso comum estético, no juízo de gosto – que é objeto da analítica do belo como exposição ou da estética formal do belo em geral, do ponto de vista do espectador –, é um acordo *a priori* entre a imaginação considerada como livre e o entendimento considerado como indeterminado, ou um acordo livre e indeterminado entre faculdades.⁷⁸

Isso nos leva à consequência que Deleuze imputa ao sistema kantiano, segundo a qual o papel da *Crítica da faculdade de julgar* é essencial com relação às outras *Críticas*, na medida em que funciona como fundamento para as outras, tornando-as possíveis. Deleuze afirmará que o acordo livre, indeterminado e incondicionado das faculdades *deve* ser primeiro e condicionante, em relação a qualquer possibilidade de acordo ou relação determinada entre as faculdades.

O senso comum estético não representa um acordo objetivo das faculdades (isto é: uma submissão de objetos a uma faculdade dominante, a qual determinaria ao mesmo tempo o papel das outras faculdades relativamente a estes objetos), mas uma pura harmonia subjetiva onde a imaginação e o entendimento se exercem espontaneamente, cada qual por sua conta. Por conseguinte, o senso comum estético não completa os outros dois; *funda-os ou torna-os possíveis*. Jamais uma faculdade assumiria um papel legislador e determinante se, porventura, todas as faculdades juntas não fossem primeiro capazes desta livre harmonia subjetiva.⁷⁹

Deleuze encontrará na analítica do sublime o princípio de gênese que intensifica sua argumentação. Nesse tópico as faculdades situadas em relação são a imaginação e a razão e, diferentemente do problema do belo e da fruição da beleza, que será marcado pelo prazer, o

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ DELEUZE, 1987, p. 56-57.

âmbito do sublime também implicará a possibilidade do desprazer, na medida em que a força da razão dinamiza-se numa “violência” que ecoa sobre a imaginação: ambas se tornam incapazes de configurar uma unidade racional e são impelidas aos limites do seu próprio poder, isto é: a razão *força-se* sobre a imaginação e a faz “descobrir a imensidão do mundo sensível e representar a inacessibilidade da ideia racional.”⁸⁰ Há uma coerção da imaginação que lhe põe diante de um “fim suprassensível.” E assim, “inversamente, a imaginação desperta a razão como a faculdade capaz de pensar um substrato suprassensível para a infinidade do mundo sensível.”⁸¹

Desse modo, o problema do sublime possibilita a Deleuze se situar em um momento aquém de qualquer acordo determinado. “O que há é um desacordo, uma tensão, uma oposição, uma contradição entre a imaginação e a razão; mas desse desacordo provém um acordo.”⁸² O desacordo aparece aqui como fundamento ou gênese do acordo possível. Não mais “presumido, como no caso do juízo de gosto, mas engendrado, ‘engendrado no desacordo’.”⁸³ Tudo nos conduz até a afirmação conclusiva que extraímos da leitura precisa de Roberto Machado, segundo a qual: “se a *Crítica da faculdade do juízo* constitui o fundo originário de onde derivam as outras duas Críticas, é porque [segundo Deleuze] ela não permanece no ponto de vista do condicionamento, como as outras, mas introduz o ponto de vista genético, mais fundamental.”⁸⁴

Essa diferença entre o que compreende os processos de gênese e o que se desdobra em condicionamento transcendental ou condição de possibilidade, conforme os termos kantianos, atravessa toda a obra de Deleuze e define sua posição quanto ao âmbito transcendental, determinado a partir de então como o domínio da gênese ou do engendramento de sínteses, fundamentado na diferença primordial onde impera o “desacordo-acordante”, ao invés do “acordo harmonioso” entre as potencialidades vitais. Se Deleuze entende que Kant, na *Crítica da razão pura*, ainda que projete uma crítica imanente, ele, todavia, não a realiza absolutamente, por se limitar a condições de possibilidade “que permanecem exteriores ao condicionado, ou porque seus princípios transcendentais são princípios de condicionamento e não de gênese interna.”⁸⁵ Na medida em que, na terceira *Crítica*, Kant desenvolve a problemática de uma gênese das faculdades em seu livre desacordo-acordante, “ele descobre, então, o último fundamento, que ainda faltava às outras *Críticas*. A crítica em geral deixa de ser um simples

⁸⁰ MACHADO, p. 102.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.* p. 103.

⁸⁵ *Ibid.*

condicionamento, para tornar-se uma Formação transcendental, uma Cultura transcendental, uma Gênese transcendental.”⁸⁶

Situados sobre esse ponto, podemos avançar com princípios mais consistentes, sobre o que incidirá a empresa deleuziana de propor um “exercício transcendente” das faculdades, naquilo que ele chama de “empirismo transcendental”. Como desenvolveremos esse conceito mais adiante, neste momento, nos limitaremos à afirmação de que essa pretensão compreende um uso singular das potencialidades vitais (faculdades) que não será mais determinado por qualquer harmonia pré-estabelecida, e sim por uma experimentação de caráter disjuntivo e diferencial, derivado daquela articulação que caracteriza a experiência kantiana do sublime, mas estendido para diferentes situações existenciais possíveis, estéticas, práticas e especulativas.

Conforme indica Gérard Lebrun (1930-1999), o trabalho conceitual de fundação transcendental no qual se inscreve a filosofia de Deleuze, situa-se numa inflexão tributária das críticas de Salomon Maimon (1753-1800) ao sistema kantiano, em função de um “privilégio dado à fundação-condicionamento [que] vem do fato de que esta preserva infalivelmente a homogeneidade mínima do fundamento e do fundado.”⁸⁷ O próprio Deleuze nos exige o seguinte: “não podemos conceber a condição à imagem do condicionado; purgar o campo transcendental de toda semelhança permanece a tarefa de uma filosofia que não quer cair nas armadilhas da consciência ou do cogito.”⁸⁸

Esse propósito só poderá ser satisfeito na medida em que a filosofia deleuziana venha desenvolver, propriamente, uma outra articulação de objetos constituintes de seu campo transcendental e suas correlatas atualizações em um plano de experiência, preservando, e isto é o mais importante, uma relação diferencial entre os âmbitos transcendental e empírico, não mais determinada pelos princípios de semelhança ou identidade.

Para Deleuze, o que precisa ser primeiramente situado quanto aos conceitos sub-representativos que venham refletir a própria constituição da experiência, consiste na designação de relações condicionantes que não sejam “mais amplas que o condicionado”, tornando-se, desse modo, conforme Gérard Lebrun, “capazes de ‘aderir’ à experiência real ao invés de normalizar a pretensa ‘experiência possível’.”⁸⁹

⁸⁶ *Ibid.* p. 104.

⁸⁷ LEBRUN, 2000, p. 224.

⁸⁸ DELEUZE, 1974, p. 128.

⁸⁹ LEBRUN, 2000, p. 212.

Desse modo, encontramos no “problema do sentido”, um momento essencial da proposta transcendental de Deleuze. Nesse âmbito, ele nos apresenta uma impossibilidade “de se assimilar o sentido (ou “o expresso”) de uma proposição *em sua significação*”, observando nessa relação uma diferença irreduzível que se mostra no fato do sentido “resistir” a qualquer princípio de fundação condicionante concernente ao âmbito dos significados, em suas diversas tradições interpretativas. Quando o âmbito das condições se mantém limitado pela obsessão de se constituir uma *forma de possibilidade* do condicionado, figurando uma estrutura “rígida” no conjunto de suas relações possíveis, esse âmbito torna-se imediatamente “incapaz de engendrar o que deveria supostamente *fundar*”. Em contrapartida, “o condicionado não é de maneira alguma *afetado* pela condição, esse duplo abstrato dele mesmo ao qual é indiferente.”⁹⁰ É nesse sentido que a seguinte afirmação de Deleuze nos parece imprescindível:

Seja como for que se defina a forma [de possibilidade], trata-se de um estranho procedimento que consiste em elevarmo-nos do condicionado à condição para conceber a condição como simples possibilidade do condicionado. Eis que nos elevamos a um fundamento; mas o fundado continua sendo o que era, independente da operação que o funda, não afetado por ela [...]⁹¹

Para Deleuze, ao mesmo tempo que Kant é o grande desbravador do campo transcendental, é necessário “torcer” sua obra, conduzindo-a até os limites mais “inconscientes” desse domínio. Além disso e conseqüentemente, encontraremos em Deleuze uma *dupla necessidade* operando no âmbito transcendental, que consiste em: devolver à contingência sua efetividade e libertar o campo transcendental de qualquer estruturação harmônica (senso comum) organizada na forma decalcada de uma consciência ou de um Ego. Nesse sentido, a filosofia deleuziana será radical em seu projeto de substituir o protagonismo de qualquer esquematismo sintético sub-representativo, fundado na forma de um *sujeito transcendental*, ainda que esta fundação se revele conforme uma consciência impessoal “definida por intenções e retenções puras [mas] que ainda pressupõem *centros* de individuação.”⁹² Ao invés disso, Deleuze escolheu privilegiar um plano inconsciente e pré-subjetivo de fluxos e linhas de ação das diferenças de intensidade, compreendidos na complicação de singularidades ou acontecimentos ideais que se afirmam, sobretudo, numa espécie de anarquia primeira constituinte da experiência.

Essas pretensões que adquirem protagonismo no âmbito transcendental da filosofia de Deleuze nos levam até um conjunto de princípios, cujos conceitos ainda devemos expor.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 211.

⁹¹ DELEUZE, 1974, p. 20.

⁹² DELEUZE, 1974, p. 108.

Veremos aqui cinco figuras que constituem esse campo transcendental e, segundo Giorgio Agamben, representam um conjunto especial de conceitos, um “novo campo transcendental pós-consciencial e pós-subjetivo, impessoal e não-individual, que o pensamento de Deleuze deixa de herança ao ‘seu’ século.”⁹³

Segundo Deleuze, o maior desafio de uma investigação transcendental consiste na necessidade de que um campo desse tipo exista em si, sem refletir ou manifestar qualquer possibilidade de ser decalcado *a partir* da experiência empírica de um sujeito determinado. Caso contrário, o campo não poderia ser definido como um âmbito das condições reais da experiência em geral. Voltamos aqui àquela regra que permeia toda a obra de Deleuze, segundo a qual, *o condicionado não pode se assemelhar em nada com a condição*. A condição ou o fundamento que se compreende, doravante, num *a-fundamento*, exigem a preservação de sua independência *de direito*, mesmo quando são colocados em relação de explicação ou determinação com aquilo que instauram. Essa diferença marca, sobretudo, um aspecto metodológico a que Deleuze retorna constantemente: a irredutibilidade do empírico ao transcendental, também designada conforme a diferença entre o que é acessível *de fato* e atualmente, e o que deve ser concebido *de direito*. Assim sendo, a designação desse campo está situada na configuração de cinco princípios que devem, simultaneamente, afastar o campo transcendental de uma normalização dedutível da experiência empírica e ligá-lo ao âmbito originário das diferenças que precedem e instauram o empírico, expurgando qualquer implicação tética que lhe inviabilize o estatuto de dimensão originária, inconsciente e pré-subjetiva.

Em primeiro lugar Deleuze nos afirma que o campo transcendental deve consistir na livre interação de “singularidades-acontecimentos”, que não são outra coisa senão *séries heterogêneas que se organizam em um sistema “nem estável, nem instável, mas ‘meta-estável’*”⁹⁴ que contém uma “energia potencial indeterminada”, dinamizada pela própria relação diferencial e imanente que articula tais séries. Temos aqui dois elementos: as séries heterogêneas e suas relações conformando um sistema “meta-estável”.

Em segundo lugar, Deleuze nos sugere a existência de um processo intrínseco às singularidades-acontecimentos que compreende uma “auto-unificação, sempre móvel e deslocada”, desenvolvida através de uma “*instância relacional*”, sem nenhuma semelhança com a instância ou movimento autoconsciente do Ego, um “*elemento paradoxal e aleatório*” que intervém na ressonância das séries. Já abordamos esse “percursor sombrio” anteriormente.

⁹³ AGAMBEN, 2000, p. 175.

⁹⁴ DELEUZE, 1974, p. 106.

Esse elemento conforma a própria superfície metafísica, acontecimental, instaurada no encontro articulante das séries heterogêneas, devindo sub-repticiamente na forma de um elemento-função que metamorfoseia a relação das próprias séries. Deleuze implica a essa diferença de intensidade entre as séries e sua repetição um caráter de instauração e produção acontecimental, que dispara todos os desdobramentos da sua filosofia.

Em terceiro lugar, Deleuze nos sugere que essa interação entre séries heterogêneas nos remete a uma *superfície ou atualidade de mundo* “frequentada por potenciais” (multiplicidades virtuais), que configuram distribuições de singularidades sempre iminentes. Uma imagem capaz de ilustrar essa situação é a do cristal em vias de se formar, cujo desenvolvimento se dá pela interpenetração de elementos singulares através das bordas do sistema, que “fazem problema” com seu fluido interior. Há algo como uma relação entre exterior e interior que se dinamiza aí, entre as séries heterogêneas: como no exemplo do organismo biológico, no nível celular, onde a membrana aparece como linha de fronteira entre polos distintos, ou no nível da pele que interliga e relaciona corpos diferentes. As singularidades são, segundo Deleuze, simultaneamente, a maquinaria de constituição desses entre-polos, e aquilo que frequenta estes campos na condição de energia potencial. Essa articulação de índole transcendental ambiciona uma absoluta imanência, conjugando uma distinção das funções e momentos dos elementos que, no limite, parecem indiscerníveis. E o vitalismo de Deleuze, associado ao campo transcendental que ele pretende operar, se manifesta aqui de maneira especial:

O vivo vive no limite de si mesmo, sobre seu limite... A polaridade característica da vida está ao nível da membrana; *é neste terreno que a vida existe de maneira essencial*, como um aspecto de uma tipologia dinâmica que mantém ela própria a metaestabilidade pela qual existe... Todo conteúdo do espaço interior esta topologicamente em contato com o conteúdo do espaço exterior sobre os limites do vivo; não há, com efeito, distância em topologia; toda a massa de matéria viva que está no espaço interior está ativamente presente no mundo exterior sobre o limite do vivo... *Fazer parte do meio de interioridade não significa somente estar dentro mas estar do lado interior do limite...* Ao nível da membrana polarizada se enfrentam o passado interior e o futuro exterior...⁹⁵

Este trecho nos permite notar a importância desses *entremeios* (membranas ou superfícies metafísicas) que atravessam as séries heterogêneas transcendentais. Eles marcam os pontos de convergência que articulam diferenças de nível ou de potencial reconfiguradas incessantemente, explicitando-se e inflexionando-se, conforme nos sugerem Luiz Orlandi e Giorgio Agamben, como *clinamên* ou *conatus*, isto é: como instância de produção onde se

⁹⁵ DELEUZE, 1974, pp. 106-7

instauram desvios imprevisíveis que refletem a potência imanente do fluxo vital perseverar e sobreviver⁹⁶.

Em quarto lugar, Deleuze nos diz que essas superfícies ou membranas que as singularidades-acontecimentos dinamizam, também são o “lugar do sentido”. Mas “isto não implica a existência de uma unidade de direção ou uma comunidade de órgãos”. O sentido aparece aqui como acontecimento que se *instaura* na ligação entre séries heterogêneas e mantém-se conforme sua relativa duração, sob um princípio paradoxal de neutralidade e latência que lhe definem. O sentido só se diz do exposto, ao mesmo tempo que se manifesta como aquilo que sempre se esconde, como a força e a sombra dos encontros que acontecem nas superfícies de contato. O sentido não aparece como um simples objeto das proposições, seja conforme as relações de significação, designação ou de manifestação que incidem na linguagem. Ao invés disso, o sentido aparece justamente como aquilo que força a possibilidade dessas instâncias se atualizarem na superfície do mundo⁹⁷ nas mais diversas formas. O sentido, em sua constituição acontecimental e momentânea, torna-se proposição ontológica ou plataforma condicionante das proposições e corpos condicionados. Acontecimento incorporal, superfície metafísica. Desse modo, o sentido, tal como a idealidade, se mostra como necessariamente problemático e virtual. É isso que possibilita a Deleuze nos lançar no quinto princípio desse jogo transcendental: a caracterização do mundo do sentido, como um mundo problemático. Pois essa configuração da relação entre séries de singularidades, que nos levou até as membranas ou entremeios de polos distintos, efetivando mundos de sentido que instauram campos de solução, só pode se dar sob o estatuto paradoxal do problemático, isto é: sob a forma primeira da indeterminação que qualifica a virtualidade do mundo.

São as interações entre as singularidades-acontecimentos, suas relações diferenciais e seus respectivos mundos de sentido, incessantemente instaurados nas membranas e entremeios de um plano ideal, que constituem a matéria do campo transcendental deleuziano, ao mesmo tempo em que nos projetam até às dinâmicas de qualquer campo de individuação, ultrapassando o âmbito do sujeito humano e compreendendo uma diversidade de situações físicas, químicas e

⁹⁶ Ambos os autores enfatizam a importância de Lucrecio e Espinosa para Deleuze, no que diz respeito a necessidade do pensador francês de afirmar uma causa imanente, neutra e vital no seio do próprio ser, implicada nos dinamismos da diferença de intensidade. Cf. ALLIEZ, pp. 49-64 e pp. 169-194.

⁹⁷ “Parece que o sentido, na sua organização de pontos aleatórios e singulares, de problemas e de questões, de séries e deslocamentos, é duplamente gerador: ele não engendra somente a proposição lógica com suas dimensões determinadas (designação, manifestação, significação), mas também os correlatos objetivos desta proposição que foram primeiramente eles próprios produzidos como proposições ontológicas (o designado, o manifestado, o significado). [...] sabemos que o problema, longe de indicar um estado subjetivo e provisório do conhecimento empírico, remete ao contrário, a uma objetividade ideal, a um complexo constitutivo do sentido e que funda, ao mesmo tempo, o conhecimento e o conhecido, a proposição e seus correlatos.” DELEUZE, 1974, p. 125.

biológicas. Trata-se, portanto, de uma complicação diferencial e imanente habitada por singularidades-acontecimentos que se repetem em diversas funções e configurações em um plano de condições. Desse modo, conclui Deleuze sua exposição dos cinco princípios que descrevemos, afirmando que somente “quando se abre o mundo pululante das singularidades anônimas e nômades, impessoais, pré-individuais, pisamos, afinal, o campo do transcendental.”⁹⁸ Seu projeto, conforme entendemos, privilegia uma articulação de elementos e funções que venham delimitar uma superfície virtual, genética e intensiva, mais do que uma determinação dos condicionamentos transcendentais das faculdades *estritamente* humanas.

De certo modo, podemos afirmar que nos deparamos aqui com a primeira composição de um campo transcendental, nos moldes que Deleuze propõe em *Lógica do Sentido*: basta-nos uma diferença de potencial ou intensidade entre duas séries heterogêneas, operada por um precursor relacional, que é a própria diferença articulada e articulante em si mesma, para entrevermos a condição fundamental ou razão suficiente de um mundo de devires, vetores e velocidades imanentes e constituintes. A partir do momento em que esse movimento adquire especificidades e composições variadas, em função da matéria concreta que lhe envolve em individuações, seu âmbito transcendental torna-se mais complexo, implicando necessariamente, uma diversidade de relações em um conjunto ampliado. O que nos é mais importante aqui é salientar que *a condição não mais ultrapassa o condicionado* e seu condicionamento se refaz contingencialmente, lembrando que Deleuze, em seu último escrito publicado em vida⁹⁹, preferiu associar o que ele chama de campo transcendental ao *spatium* de *uma vida*, salientando a pertinência do artigo indefinido como “índice da imanência-transcendental”. É que nesse contexto, esse campo se desassocia da necessidade de explicar ou constituir esse ou aquele fenômeno específico, para esse ou aquele sujeito, e se transformar em um “plano de imanência” onde *a vida*, por sua vez, deixa de ser atribuída a esse ou aquele organismo biológico, para devir na impessoalidade de *uma vida* singular: um puro acontecimento.

Aquém da conformação de um sujeito em suas determinações empíricas, avançamos no terreno da pura “singularização” que se promove de tempos em tempos numa “vida impessoal” mas “singular”, “vida plena de ‘entre-tempos’ e ‘entre-momentos’, plena de trajetos transtópicos que se transpõem ‘no absoluto de uma consciência imediata’, conforme afirma Luiz Orlandi¹⁰⁰. Nesse campo que estamos a descrever, não mais necessitamos operar os condicionamentos transcendentais para determinar esse ou aquele objeto fenomenal, mas trata-

⁹⁸ *Ibid.*, p. 108.

⁹⁹ *A imanência: uma vida...* In: ALLIEZ, 1996.

¹⁰⁰ ORLANDI, 2000, p. 52.

se de observar como “as fulgurações de *uma* vida implicam fiapos de centelhas que saltam de um lance de produtividade a outro.”¹⁰¹

Encontramo-nos aqui, em diálogo com as palavras de Deleuze e Orlandi, na articulação paradoxal que se anuncia nessa concepção do campo transcendental enquanto plano de imanência, pois este, ao mesmo tempo que nos possibilita pensar nos interstícios ou devires de *uma vida*, só nos aparece filosoficamente na medida em que é *construído*, expressado por nós, conforme uma meditação que lhe acolhe. Somente sob esta condição construtivista e paradoxal, permitindo-nos variegar e reconfigurar o plano em cada caso, o campo transcendental escapa da possibilidade de refletir entidades transcendentais ou modelos eternos, privilegiando a imanência das singularidades-acontecimentos.

É assim que, em cada momento ao longo de sua obra, configurando e reconfigurando o âmbito transcendental e problemático que instaura determinados objetos filosóficos, Deleuze vai nos explicitando uma variedade de singularidades e acontecimentos ideais, conforme libera diversos conceitos de suas configurações ortodoxas. Não é isto que ocorre, propriamente, com a diferença e sua insubordinação à identidade do conceito, à analogia do juízo, à oposição dos predicados e à semelhança do perbevido, quatro aspectos ou “quádrupla raiz” de uma robusta arborificação metafísica? Não é isto que ocorre, também com o próprio pensamento, em relação ao regime de reconhecimento? Com o tempo e suas amarras cronológicas? E ainda com o *acontecimento*, quanto aos estados de coisas em que se efetua? Como pontua Orlandi: “Com as operações de liberação [ou redefinição dos aspectos transcendentais], os liberados são como que levados a variados reencontros de suas virtualidades.”¹⁰²

Todos estes princípios descritos acima compreendem, simultaneamente, o papel das diferenças de intensidade num âmbito constituinte, suas linhas de implicação e explicação, seus elementos e suas relações processuais. Integrados ao jogo diferencial da idealidade, os princípios do campo transcendental nos permitem pensar o raio de alcance dessa estratégia de liberação de virtualidades que Luiz Orlandi evidenciou na obra de Deleuze. Conforme o campo adquire uma íntima articulação da contingência e do sentido, sua expressão torna-se cada vez mais próxima das virtualidades que dinamizam singularmente a existência de *uma vida*, impessoal e pré-subjetiva. Liberto, portanto, da necessidade de configurar as “condições de possibilidade” nos moldes kantianos, o campo transcendental deleuziano nos convida a adentrar na superfície diferencial condicionante da experiência *real*, isto é: no plano de imanência sempre reconstruído, sobre fluxos caóticos que, em cada caso, se configuram de uma

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 53.

¹⁰² *Ibid.*, p. 54.

determinada maneira, sem que essa configuração venha se cristalizar numa entidade transcendente e abolir as linhas de fuga e virtualidades que aí insistem.

Deleuze opera, portanto, sobre um campo transcendental que absorve o universo dos seres, essências e acontecimentos, mas enquanto consiste num fundo imanente e permanentemente aberto que abarca todas as diferenças de intensidade constituintes complicadas em si mesmas, determináveis em cada caso. Isso compreende a existência de um todo ou *memória* virtual, isto é: de uma totalidade potencial latente, ainda não atualizada, portanto ainda não situada numa série causal, que envolve uma coexistência do passado e do futuro com o âmbito atual. Dimensão inconsciente e pré-subjetiva que tem, como estamos vendo, um papel ontológico na filosofia de Deleuze e nos processos de individuação que ela compreende.

2.4 DO ESSENCIAL OU A ABERTURA VIRTUAL

Não só os temas do pensamento, da ideação, do sentido ou do campo transcendental comportam uma relação inalienável com uma dimensão virtual constituinte e caótica que abriga a diferença. No contexto da filosofia de Deleuze é a própria concepção de objeto, assim como a de sujeito, independentemente de suas designações específicas, que adquirem uma interface virtual imprescindível. Tudo passa pelo virtual, na medida em que todo objeto é, necessariamente, problematizante e problematizável, isto é: virtualizante e virtualizável, conforme nos sugere Pierre Lévy¹⁰³. Desse modo, designar o essencial ou, numa chave propriamente deleuziana, o *sentido intrínseco* de um objeto, um vivido ou de um estado de coisas, passará a nos exigir acompanhar o acontecimento que se (in)-determina *em cada caso específico*, em função das relações diferenciais que agitam sua curva de transformação e a individualizam numa duração.

É através das atualizações que se desdobram desde um plano atual-virtual (problemático) e dinamizado por diferenças de intensidade, que se vislumbra a natureza de algo e não mais pelas formas advindas da identidade, oposição, semelhança ou analogia¹⁰⁴ que fundam uma representação em relação a um modelo ou imagem pré-determinante do ser e, segundo Deleuze, fundamentaram, desde Platão, um modo de conceber a potência de pensar

¹⁰³ LÉVY, 1996.

¹⁰⁴ “A essência de uma coisa nunca aparece no princípio, mas no meio, no curso de seu desenvolvimento, quando suas forças se consolidaram.” (DELEUZE, 2018, p. 15)

limitada pela operação lógica do verbo, sobretudo, articulando a questão “o que *é*?” com sua correlata adequação com um objeto ideal que lhe sirva de modelo.¹⁰⁵

Em 1967, quando apresentou à Sociedade Francesa de Filosofia o seu “*Método de dramatização*”, Deleuze propõe outra dinâmica de questionamento alinhada com seu *modus construtivista*¹⁰⁶ de trabalhar com conceitos e definições: “é possível que questões do tipo: *quem?, quanto?, como?, onde?, quando?*, sejam melhores – tanto para descobrir a essência quanto para determinar algo mais importante concernente à Ideia.”¹⁰⁷ Esta última, como já apresentamos acima, implicando um “sistema de relações diferenciais e repartição de pontos notáveis ou singulares que resultam dessas relações (acontecimentos ideais)”¹⁰⁸, nos possibilita operar sobre um âmbito de fluxos de diferença e abrir uma variedade imensurável de “dinamismos espaço-temporais” que incitam o devir filosófico deleuziano, se afastando, desse modo, daquela exigência restritiva de operar o *ser* no indicativo conforme uma adequação pré-concebida, como fórmula *adequada* do pensar.

Nesse contexto todas as figuras estáveis e universais que insistem nas formas de determinação do pensamento tendem a ruir, ao serem envolvidas por inúmeros movimentos singulares que, a cada lance, direcionam os processos de individuação segundo os quais não só as coisas se manifestam, mas o próprio pensamento filosófico devém. A filosofia da diferença ou do acontecimento, tal como Deleuze a concebe, valoriza assim uma espécie de necessidade de meditar sobre seus objetos, em função de vetores e tendências que se expressam *numa duração* e demarcam a maneira singular pela qual algo se repete diferencialmente.

Encontramos em Deleuze uma necessidade de se substituir o uso do verbo ser no modo indicativo, pela conjunção “e”. Isto é, substituição do “é” pelo “e”. Ao invés da insistência propositiva da expressão “é isso (*ou* aquilo)”, uma valorização da conjunção afirmativa “e isso, e aquilo...”; ao invés da limitação que consiste na circunscrição do “É”, a libertação de configurações virtuais contidas no “E”. A razão dessa insistência tem se mostrado ao longo de nosso estudo: Deleuze privilegia no ato de pensar as possibilidades de bifurcação e diferenciação, ao invés das articulações recognitivas. Nesse sentido, o uso da conjunção ao invés do indicativo é fundamental. Para Giorgio Agamben essa proposta possui um “caráter

¹⁰⁵ Há uma diferença essencial, na filosofia de Deleuze, entre pensar e representar: enquanto o primeiro se associa com o primado da diferença, com a atualização de uma zona problemática que demanda pela invenção ou pela novidade propriamente ditas, o segundo se situa sob o primado da identidade, da reconhecimento, da repetição por semelhança de um modelo dado previamente. Ver capítulo III, “a imagem do pensamento”, em DELEUZE, 2006.

¹⁰⁶ “*A filosofia é um construtivismo*, e o construtivismo tem dois aspectos complementares, que diferem em natureza: criar conceitos e traçar um plano [sobre o caos].” DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 45.

¹⁰⁷ DELEUZE, 2004, p. 112.

¹⁰⁸ *Ibid.*

destrutivo”, na medida em que, por mais simples que pareça pretensão, sua efetividade “desarticula a ontologia [clássica].”¹⁰⁹ Alain Badiou nos sugere que esse movimento visa destacar, sobretudo, o nome do ser que Deleuze instaura em sua obra, isto é: a vida que, em sua virtualidade fluida, se compreende enquanto potência, latência ou tendência de ser isso e aquilo. *Uma vida* que operacionaliza o real através de “sínteses disjuntivas”, ligando e desligando relações, como força que “virtualiza e junta”, persistindo nos interstícios das determinações e insistindo como neutralidade criadora “que se mantém no meio da síntese disjuntiva e da análise conjuntiva.”¹¹⁰

Essa potencialidade do ser, valorizada através da substituição do uso do “é” pelo “e”, nos indica a iminência de uma força de conjunção vital, permanentemente situada num âmbito virtual, que deve ser qualificada primeiramente pelo caráter de neutralidade, inconsciência e pré-subjetividade, que assinala essa “im-propriedade” que Deleuze atribui à vida desde seu menor circuito de manifestação, isto é: desde a mínima diferença de intensidade entre duas séries que ecoa uma razão suficiente do que aparece e se desenvolve, mas uma razão que, sobretudo, não nos permite restringir sua potência de conexão infinitamente variável¹¹¹.

Nesse contexto, Alain Badiou nos imputa a questão essencial: mas como podemos nós nos situarmos diante dessa forma de viver e lidar com a vida? “Como dissolver as pretensões fechadas de nosso ser-atual no grande circuito integral do virtual?”¹¹² Tal questionamento inebriante alcança, em sua leitura de Deleuze, uma resposta que afirma a necessidade de ascetismo, na medida em que prioriza como objetivo, primeiramente, *a sobriedade* para confrontar a “opulência espontânea” e a “derrisória confiança naquilo que se é”, duas predisposições que não nos lançam noutra direção senão numa imagem “mais empobrecida” do ser. O legítimo mergulho e a conseqüente liberação “sóbria” das virtualidades imanentes, só podem devir concretamente, segundo Alain Badiou, por meio de “ascese e estoicismo”, pois, “para pensar [e vislumbrar essa virtualidade imanente] é preciso obter os meios de ultrapassar nossos limites, de ir até o fim daquilo que podemos” na justa medida, segundo a qual, “o pensamento nômade se põe de acordo com *a neutralidade da vida e com a metamorfose* através do exercício resistente em que se abandona o que se é.”¹¹³

¹⁰⁹ AGAMBEN, 2000, p. 171.

¹¹⁰ BADIOU, 2000, p. 162.

¹¹¹ Badiou insiste que essas atribuições ligam a filosofia de Deleuze diretamente ao pensamento de Nietzsche, conforme este “sublinha que a vida é produtora dos desvios de valor, ela é potência avaliadora e divergência viva. Mas, em si mesma, ela é inavaliável e neutra.” *Ibid.*, p. 163.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, p. 164.

Com essas afirmações queremos sobrescrever em que ponto a dimensão *do essencial*, persistente enquanto problema na tradição filosófica, adquire na filosofia de Deleuze, contornos singulares em sua configuração necessariamente virtual, pois sempre articulada aos interstícios de potencialidade dos encontros entre séries heterogêneas. Essa dimensão do essencial que o pensamento pode buscar em seus objetos, não mais ligada a qualquer configuração necessariamente determinada por um princípio de identidade, ao que parece, só se torna assimilável na medida em que conseguimos desenvolver relações produtivas com *as aberturas* da vida, inscritas desde sempre nos limites imanentes de nossa configuração atual. Podemos propor uma conclusão provisória sobre esse tema, salientando que *o essencial*, quando situado em relação a um objeto determinado, deve consistir no conjunto de suas potencialidades de ser que lhe fazem durar e lhe permitem se repetir, ao invés de traduzirem uma característica simples e particular pré-existente ou transcendente enquanto forma. Nesse contexto, no que tange ao âmbito da expressão conceitual, o essencial aparecerá como aquela dimensão do objeto que se explicita na persistência de “linhas e aberturas virtuais” em seu momento atual; esses elementos nos lançam, justamente, naquilo que possibilita o não fechamento do objeto e sua consequente duração imanente.

Não nos basta *dizer* que o ser é o *dever* virtual da vida, ou inversamente, que esta compreende a *caótica* e infinita potência do ser, na filosofia de Deleuze. Conforme nos lembra Alain Badiou: “o nome do ser é a vida somente para aquele que não toma a vida como um dom ou um tesouro, ou como uma sobrevivência, mas como um pensamento que retorna ao ponto em que toda categoria entra em pane.”¹¹⁴

2.5 A QUESTÃO DO EU-DISSOLVIDO

Nesse território hostil ao princípio de identidade, onde se privilegia o *dever* em detrimento de qualquer sedentarismo do mundo, como pensar o estatuto *Eu*? A filosofia deleuziana trata de maneira heterodoxa a instância do eu, implicando uma crítica que põe em questão toda a tradição filosófica, desde Descartes com o princípio do *cogito*, chegando até as inúmeras complexidades despertadas pelo estruturalismo e pela psicanálise no século passado, principalmente através do conceito de inconsciente e as subsequentes articulações entre este e a noção de eu. Se uma negação radical sobre “a auto evidência existencial do sujeito pensante” não parece tão relevante para nosso filósofo, as questões que incidem sobre as formas de

¹¹⁴ BADIOU, 2000, p. 164.

determinação dessa instância, assim como seus princípios de constituição e consistência, aparecem na obra de Deleuze em diferentes momentos, pelos quais podemos entrever sua maneira de desenvolver o problema.

Nesse contexto sua solução atravessa dois movimentos consoantes ao que desenvolvemos até aqui: 1) por um lado, encontramos a crítica kantiana ao *cogito* cartesiano e a descoberta da “diferença transcendental”, isto é: do sentido interno e temporal que vem cindir intrinsecamente o eu, no sujeito moderno (em *je* e *moi*, ou eu transcendental e eu empírico, conforme Deleuze) e, paradoxalmente, fornecer-lhe a forma de sua própria determinação; 2) por outro lado, através da reconfiguração do campo transcendental, a filosofia deleuziana desenvolve uma crítica do eu que rompe com o princípio de identidade ou unidade que conforma um âmbito do pessoal, privilegiando uma perspectiva problemática de individuação, onde tal instância deixa de ser necessariamente uma entidade unificada, para conformar-se em função de um pensamento do acontecimento.

Acerca do primeiro ponto, o que Deleuze recorta de Kant consiste, primeiramente, no reconhecimento de que o *cogito* cartesiano operava, essencialmente, através de dois valores lógicos: a determinação (*eu penso*) e a implicação de uma existência indeterminada (*eu sou*, pois “para pensar é preciso ser”), que passa a ser determinada, precisamente, “como a existência de um ser pensante: penso, logo sou, eu sou uma coisa que pensa.”¹¹⁵ Conforme Deleuze:

Toda a crítica kantiana consiste em objetar, contra Descartes, que é impossível fazer com que a determinação incida diretamente sobre o indeterminado. A determinação "*eu penso*" implica evidentemente algo de indeterminado ("*eu sou*"), mas nada nos diz ainda como este indeterminado é determinável pelo eu penso.¹¹⁶

Considerando insuficiente o encadeamento do ato de determinação (o eu penso, enquanto condição ou abertura da consciência em geral) com uma existência indeterminada (eu sou), culminando na síntese “eu sou uma coisa que pensa”, Kant promove, conforme a letra deleuziana, a introdução de um “terceiro valor lógico” capaz de condicionar a “forma de determinação ou o determinável” que carecia à implicação cartesiana, qualificando a existência desse eu que é objeto da consciência em geral como aparição fenomenal. Tal valor lógico é, conforme Deleuze, aquilo que “basta para fazer da lógica uma instância transcendental”, na medida em que expressa a descoberta de uma “diferença transcendental” entre a determinação e o que ela determina. Esse termo condicionante, pelo qual o indeterminado de uma existência

¹¹⁵ DELEUZE, 2006, p. 90.

¹¹⁶ *Ibid.*

pode se determinar, é *o sentido do tempo*, a forma do tempo, forma *a priori* da intuição que o eu transcendental teria em si mesmo. Conforme explica Kant na nota do §25 da *Crítica da razão pura*:

O "eu penso" exprime o ato de determinar a minha existência. A existência é pois, assim, já dada, mas não ainda a maneira pela qual devo determiná-la, isto é, pôr em mim o diverso que lhe pertence. Para tal requiere-se uma intuição de si mesmo, que tem por fundamento uma forma dada *a priori*, isto é, o tempo, que é sensível e pertence à receptividade do determinável.¹¹⁷

O que Kant põe em questão, desse modo, é a diferença irreduzível entre uma consciência em geral ou unidade sintética originária da apercepção (eu-transcendental), condição através do qual tenho consciência “*que sou*” algo, puro pensamento ou representação sem intuição. E, de outro lado, “o conhecimento de nós próprios” que só pode se configurar através da determinação daquela existência indeterminada, mediante a maneira que é dada na intuição interna (tempo) o diverso sensível que experimento (eu-fenomenal). Entre esses distintos níveis lógico-existênciais, encontramos uma cadeia de correspondências. Sendo o eu-transcendental a condição de possibilidade, consciência em geral, vemos o eu-fenomenal (indeterminado), sob a forma do sentido interno (tempo), afetar a consciência com o diverso pelo qual aparece, e o eu-transcendental, por sua vez, afetar-se pelo sentido interno com seu poder originário de ligar o diverso pelo entendimento. Isto quer dizer que não me conheço tal como sou e completamente, *apenas como me apareço*. Conforme enfatiza Deleuze:

As consequências disto são extremas: minha existência indeterminada só pode ser determinada *no tempo*, como a existência de um fenômeno, de um sujeito fenomênico, passivo ou receptivo, *aparecendo no tempo*. Deste modo, a espontaneidade, da qual tenho consciência no Eu penso, não pode ser compreendida como o atributo de um ser substancial e espontâneo, mas somente como a afecção de um eu passivo que sente seu próprio pensamento, sua própria inteligência, aquilo pelo qual ele diz EU, exercer-se nele e sobre ele, mas não por ele. Começa, então, uma longa história, inesgotável: *EU é um outro* ou o paradoxo do sentido íntimo.¹¹⁸

Para Deleuze, com Kant, a instância do eu adquire o estatuto de um eu rachado ou cindido pela forma do tempo, onde entram em jogo o *je* (o eu transcendental) e o *moi* (o eu fenomenal). Essa disparidade entre um eu condicionante (transcendental) e um eu indeterminado no tempo (empírico-fenomenal) constitui, segundo Deleuze, a principal

¹¹⁷ KANT, 2001, B 158.

¹¹⁸ DELEUZE, 2006, p. 91.

“descoberta do transcendental ou o elemento da revolução copernicana”¹¹⁹. Conforme nos explica Roberto Machado:

O tempo, no interior do sujeito, distingue o *je* e o *moi*, separa o ato do *je* e o *moi* ao qual esse ato se atribui, e faz com que o *moi* represente o *je* como um outro que não ele próprio. O tempo é a diferença transcendental que introduz uma fissura, uma rachadura entre o *je* e o *moi* no sentido em que o sujeito só pode representar sua própria espontaneidade como a de outro ou em que o *moi* possui uma receptividade com relação à qual “*Je est un autre*”.¹²⁰

As articulações promovidas no §25 da *Crítica da Razão Pura* despertam um interesse singular em Deleuze que, nesse lugar, encontra o que chama de um “momento furtivo fulgurante, que não se prolonga nem mesmo em Kant.” Se noutros momentos do sistema kantiano é possível encontrar um apaziguamento, uma harmonização ou uma integridade, essenciais ao campo do transcendental em seu vínculo com o empírico, nesse momento específico Deleuze assinala as figuras do “Eu-dissolvido” e da diferença transcendental (ou temporal) que doravante vão atravessar toda sua obra.

Quando Kant põe em questão a teologia racional, ele introduz, no mesmo lance, uma espécie de desequilíbrio, de fissura ou de rachadura, uma alienação *de direito*, insuperável *de direito*, no Eu puro do Eu penso: o sujeito só se pode representar sua própria espontaneidade como sendo a de um *Outro*, invocando, com isto, em última instância, uma misteriosa coerência, que exclui a sua própria, a do mundo e a de Deus. *Cogito* para um eu dissolvido: o Eu do “Eu penso” comporta, em sua essência, uma receptividade de intuição em relação à qual, desde então, Eu é um outro. Pouco importa que a identidade sintética e, depois, a moralidade da razão prática restaurem a integridade do eu, do mundo e de Deus, e preparem as sínteses pós-kantianas; entramos, por pouco tempo, nesta esquizofrenia de direito que caracteriza a mais alta potência do pensamento e que *abre diretamente o Ser à diferença*, desprezando todas as mediações, todas as reconciliações do conceito.¹²¹

Nesse primeiro movimento teórico, pelo qual podemos destacar alguns dos primeiros elementos que Deleuze considera sobre a configuração do eu através da “teoria do terceiro valor”, o essencial consiste em entrever o tempo, a forma pura e vazia do tempo, como instância transcendental que põe em movimento, a partir de então, o pensamento dessa diferença interna. Conforme nos indica Roberto Machado, a doutrina das faculdades e a inserção da forma pura do tempo no campo transcendental, são os dois momentos da *Crítica* kantiana de maior valor

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ MACHADO, 2010, p. 100.

¹²¹ DELEUZE, 2006, p. 66 (grifo nosso).

para Deleuze, fundamentais para a elaboração das articulações que dão consistência ao seu próprio conceito de diferença¹²².

Deleuze nos sugere que o principal feito da filosofia transcendental de Kant consiste na ideia de que “o tempo já não se reporta ao movimento que ele mede, mas o movimento ao tempo que o condiciona.”¹²³ Um tempo *fora dos eixos* do movimento, liberto de sua submissão ao movimento que, conforme a tradição grega, cabia-lhe ser o número ou medida. Com a filosofia de Kant, o tempo adquire autonomia e configura-se como instância ou operador transcendental, pura forma, segundo o qual aquilo que aparece ao sujeito pode se fenomenizar.

Se, com Kant, Deleuze encontra o Eu-cindido ou a ideia de uma diferença interna constituindo a experiência do eu, através de seu próprio projeto transcendental, essa figura adquire novos nuances e, no limite, é pensada sob o signo do acontecimento que, por sua vez, resiste e foge de qualquer lógica baseada num princípio unificador de identidade ou semelhança.

Conforme o estudo de Bruna Coelho, temos, por um lado, conforme já trabalhamos mais acima, um plano de virtualidades e diferenças puras constituindo um sistema universal de variações, e isto deve compreender um dos dois aspectos de uma estrutura ou do complexo individuante e processual de todo objeto, inclusive do Eu. Por outro lado, temos um sistema de singularidades (pontos notáveis nos sistemas diferenciais) que “traçam o espaço dessa estrutura [e a lógica das] relações diferenciais de Leibniz fornecem a *razão* deste traçado”¹²⁴, de modo que a possibilidade de algo como um Eu e os elementos de sua constituição deverão derivar do âmbito dessa própria estrutura, enquanto *acontecimento* que devém dialeticamente na interação desses dois sistemas em um determinado meio ambiente, é este o lado propriamente virtual da instância do eu. Sobre este lado, é importante salientar que ele consiste numa dimensão condicionante propriamente inconsciente e pré-subjetiva, transcendental. Noutra ordem encontraremos os processos de atualização, determinados pelas diferenças de intensidade que se dinamizam no meio, como âmbito correlato desse nível virtual.

A razão de conceber essa instância (eu) do sujeito humano desse modo vem daquilo que François Zourabichvili nos indicou: o aparecimento de um novo diagnóstico¹²⁵ que marca toda uma geração de filósofos contemporâneos e se expressa na necessidade de tratar o *acontecimento* como autêntica entidade filosófica¹²⁶. Nesse contexto todo sujeito e suas

¹²² MACHADO, 2010, p. 95.

¹²³ DELEUZE, 1997, p. 37.

¹²⁴ COELHO, 2013, p. 172. Cf. DELEUZE, 2006, Cap. 4: *Síntese ideal da diferença*.

¹²⁵ ZOURABICHVILI, 2012, pp. 35-41.

¹²⁶ Cf. DIAS, 1995, *capítulo 1*; DOSSE, 2013, “*Segunda parte: IV – uma metafísica do acontecimento*”, p. 163.

correspondentes configurações psicológicas se constituem numa zona problemática, conforme um misto complexo de relações entre elementos atuais e virtuais que atravessam a matéria e a memória, a consciência e o inconsciente, o corpo e o espírito, afastando-se, portanto, de qualquer simples determinismo biológico ou social. Consoante a isso, Bruna Coelho argumenta que o verdadeiro sujeito ou a instância do Eu, na filosofia deleuziana, em toda sua complexidade, expressa-se e transborda a si mesmo através desses incessantes dinamismos de relações virtuais e suas correlativas atualizações.¹²⁷ E o próprio Deleuze, em todas as oportunidades que teve de dizer, nunca afirmou outra coisa sobre a figura do sujeito humano enquanto *locus* do Eu: é um objeto rachado, cindido, dissolvido, atravessado incessantemente pela forma vazia do tempo que, enquanto dinamismo imanente da diferença de intensidades, lhe projeta, a todo momento, num livre jogo de acontecimentos que implica um passado-futuro virtual e as possibilidades atuais de existência.

Em uma aula no Centro Universitário de Vincennes, em 03 de junho de 1980, Deleuze nos coloca as seguintes palavras: “as pessoas [...] são individuadas à maneira de *acontecimentos*. Simplesmente isso não se vê. Temos tantos maus hábitos, nos tomamos por pessoas, mas não somos pessoas. *Somos, à nossa maneira, pequenos acontecimentos.*”¹²⁸

Na filosofia de Deleuze a instância do Eu adquire, portanto, o estatuto de “ponto ou momento de expressão das singularidade e relações diferenciais” a ela subjacentes, e isso também pode ser pensado enquanto ponto de expressão dos fluxos inconscientes e pré-subjetivos. O termo “expressão” utilizado aqui não significa que algo no interior de um sujeito é colocado para fora, ao contrário, é o próprio aparecimento acontecimental de um sujeito, sua presença variável e diferencial, que a todo tempo *se expressa na imanência do mundo*. É assim, portanto, que o eu, nessa acepção, colocado sob a perspectiva do devir constituinte, deve ser considerado como destituído de uma substância ou identidade estáveis, na medida em que os fluxos de intensidades que lhe constituem não cessam de reconduzi-lo ao virtual, conforme os acontecimentos que lhe envolve. Sempre nômade, o que designamos por eu ocupa um papel que configura, no pensamento deleuziano, um acontecimento que “individualiza-se incessantemente de um lugar ao outro.”¹²⁹

¹²⁷ COELHO, 2013, págs. 170-172.

¹²⁸ DELEUZE, G. *Aula de 03 de junho*. Vincennes, 1980. Disponível em: <<https://machinedeleuze.wordpress.com/2018/12/06/nao-somos-pessoas-somos-acontecimentos-aula-de-gilles-deleuze/>> Acesso em: 19 de junho de 2019.

¹²⁹ COELHO, 2013, p. 172.

2.6 EMPIRISMO TRANSCENDENTAL

Uma filosofia que pensa através de processos de individuação sob a condição do devir da diferença, de um movimento incessante, submetendo o campo transcendental a essa condição, tem um objetivo paradoxal: confrontar, na história da filosofia, os momentos em que esta se mantém subordinada aos universais, aos modelos eternos que impõem uma adequação aos fenômenos, governada pelos princípios da identidade, oposição, semelhança e analogia, raiz quádrupla da representação¹³⁰. Uma situação que, segundo Deleuze, teria sido rompida em alguns momentos excepcionais, com os Estóicos, Espinosa e Nietzsche¹³¹. Deleuze confronta-se, desse modo, com aquilo que, segundo Bento Prado Jr.:

há de comum a toda tradição da filosofia: é a cegueira para a *irreduzibilidade do sensível ao lógico ou ao conceitual* (que não pode reabsorvê-lo sem resto), para a *singularidade do Acontecimento*, que não pode ser antecipado, re-conhecido ou (p)re-representado e que constitui o Ser mesmo do Devir.¹³²

Nesse sentido, o lugar que Deleuze ocupa na história da filosofia quanto ao problema do ser, tradicionalmente vinculado ao campo da ontologia e que aqui, em função do caminho que estamos a percorrer, compreende a possibilidade de se pensar as condições ou a dimensão essencial da realidade, não será uma questão livre de polêmicas. Conforme nos indica Eladio Craia (2009), um intenso debate já fora travado nesse âmbito, onde se destacou o conflito das posições de François Zourabichvili e Alain Badiou quanto à problemática ontológica em Deleuze. Vejamos em que consistem essas posições, assim como outras interpretações complementares a esse respeito. Para Zourabichvili:

Não há “ontologia de Deleuze”. Nem no sentido vulgar de um discurso metafísico que nos diria o que é, em última instância, a realidade (fluxos em vez de substâncias, linhas antes em vez de pessoas...). Nem no sentido profundo de um primado do ser sobre o conhecimento (como em Heidegger e Merleau-Ponty, onde o sujeito aparece já precedido por uma instância que abre a possibilidade desse aparecer).¹³³

¹³⁰ É esta a problemática fundamental de *Diferença e Repetição*: libertar a diferença de sua submissão ao julgo da raiz quádrupla como matriz lógica do pensamento, conseqüentemente instaurar uma lógica aberrante e disjuntiva.

¹³¹ DELEUZE, 1997, p. 155.

¹³² CARLOS, C. S. *Bento Prado Jr. analisa Deleuze*. Folha de S. Paulo, São Paulo, 02 de jun. de 1996. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/6/02/mais/7.html>>. Acesso em: 08 de fevereiro de 2019.

¹³³ ZOURABICHVILI, 2016, p. 26. Este texto foi adicionado, após dez anos, ao trabalho original de Zourabichvili (*Deleuze, une philosophie de l'événement*, 1994), configurando uma nova “introdução” para o seu livro, intitulada “o ontológico e o transcendental”.

Segundo Zourabichvili, aqueles que procuram um discurso metafísico em Deleuze devem levar em conta, primeiramente, sua ancoragem resolutamente “crítica, no sentido kantiano”, determinada pelo questionamento incessante das condições transcendentais. Quanto àqueles que procuram por qualquer primado do ser sobre o conhecimento ou por qualquer instância precedente e estável que abra a possibilidade de um sujeito, é necessário enfatizar, conforme Zourabichvili, que Deleuze explora constantemente uma espécie de “desbordamento do sujeito na experiência” que não se inscreve em termos obrigatoriamente ontológicos, pois “outro diagnóstico apareceu” e neste, o ser é uma categoria que acaba sucumbindo à força desse desbordamento. Desse modo, Zourabichvili conclui que “se há uma orientação da filosofia de Deleuze, esta é: *extinção do termo ser e, por aí, da ontologia. (...) Substituição do Ê por E ou, o que equivale à mesma coisa, substituição do ser pelo devir.*”¹³⁴

Noutra região desse horizonte encontramos a posição de Badiou, que assume a necessidade de se tratar Deleuze como um filósofo “clássico” quanto à ontologia. Conforme nos diz Badiou: “a filosofia de Deleuze, como a minha aliás, é resolutamente *clássica*”¹³⁵ pois se concentra, entre outras coisas, na necessidade de repensar o fundamento – “fundo real de todo ente singular”¹³⁶ – e a fundamentação, isto é: a relação entre o fundamento e aquilo que é fundado. Estes movimentos, segundo Badiou, serão orientados a todo momento por três princípios que corroboram com essa caracterização do trabalho de Deleuze em um registro *resolutamente clássico*: “1) Essa filosofia se articula em torno de uma metafísica do Uno; 2) Ela propõe uma ética do pensamento que exige a despossessão e a ascese; 3) Ela é sistemática e abstrata.”¹³⁷ Badiou nos sugere, inclusive, a possibilidade de se ler a filosofia deleuziana como “*um novo platonismo*”, argumentando que o Virtual deleuziano tem como função essencial se colocar, ao seu modo, no lugar do mundo das ideias platônico:

Deleuze se apegou a um platonismo do virtual. Conservou, de Platão, a soberania unívoca do Uno, mas sacrificou a noção de que a Idéia fosse atual. Para ele, a Idéia é a totalidade virtual, o Uno é o reservatório infinito das produções dissemelhantes. *Ao contrário*, afirmo que as formas do múltiplo são, como as Idéias, sempre atuais, que o virtual não existe, mas sacrifico o Uno. Daí resulta que, para mim, o fundamento virtual de Deleuze continua sendo uma transcendência, enquanto que, para ele, é a minha lógica do múltiplo que, não sendo originariamente referida ao ato do Uno, fracassa em manter o pensamento na imanência.¹³⁸

¹³⁴ *Ibid.*, p. 27.

¹³⁵ BADIOU, 2009, p. 58.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*, p. 26.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 58.

Eladio Craia nos indica que o mais importante das especulações acerca das articulações ontológicas que constituem o pensamento de Deleuze, reside na possibilidade de que, através de sua obra, “podemos pensar um horizonte ontológico que elimine a essência como pedra de toque de toda ontologia, isto é, que elimine o *‘fascismo da necessidade’*; sem por isto cair numa espécie de incerteza, ou de apologia do confuso.”¹³⁹

Nesse contexto podemos inicialmente apontar ao menos duas coisas, a saber: se por um lado, há uma divergência quanto ao lugar de Deleuze entre as abordagens clássicas que implicam a necessidade de um fundamento metafísico clássico e as abordagens heterodoxas, segundo as quais seu pensamento se situaria conforme uma “ontologia materialista e não metafísica”¹⁴⁰, por outro lado, haveria um relativo reconhecimento quanto ao seu esforço conceitual de tratar o problema do ser sob o signo do devir e de propor o primado da diferença ao invés do princípio de identidade, como o legítimo operador intrínseco do mundo e dos processos de individuação. Desse modo, é isto o mais importante e paradoxal, nos encontramos diante de um projeto cujo horizonte ontológico ou sua teoria da individuação não se determina, quanto ao problema do fundamento, por formas ou modelos transcendentais, eternos e imutáveis, cujos entes deveriam estabelecer relações de adequação sob o princípio de identidade.

Tratar o problema do ser sob o signo do devir compreende um processo muito singular que, conforme Souza Dias, consistirá em: “destituir o ser em favor do *acontecimento* como entidade filosófica, despromover a ontologia em proveito de um *evenemencialismo*”.¹⁴¹ E este termo significa: “tratamento dos conceitos como acontecimentos e não como noções gerais, como singularidades e não como universais”¹⁴². Conforme estamos descrevendo, ao abolir a necessidade de um fundamento transcendente, estamos diante da configuração de uma relação de imanência no âmbito do problema do ser que demanda um caráter ontológico ao devir ou ao acontecimento (*événement*) da diferença.

Também elementar quanto a essa problemática do ser, é a questão da univocidade. Conforme Badiou, apesar da variedade de seus nomes, o ser em Deleuze é uno¹⁴³. E segundo Badiou, o “‘Virtual’ é, sem dúvida alguma, na obra de Deleuze, o principal nome do Ser.”¹⁴⁴ Isto é: do fundo *ou superfície* real e imanente de onde todo ente deriva atributos e integra sua

¹³⁹ CRAIA, 2002, p. 171.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 19.

¹⁴¹ DIAS, 1995, p. 13.

¹⁴² *Ibid.*, p. 17.

¹⁴³ DELEUZE, 2006, p. 45.

¹⁴⁴ BADIOU, 2009, p. 55.

existência atual. Fonte potencial-virtual, infinita e una. Nesse contexto os entes (atuais) são apenas *modalidades expressivas* do Ser-Uno (virtual), “graus locais de potência, constantemente móveis e inteiramente singulares”¹⁴⁵.

Apesar de concebermos que os entes não são os mesmos e assim não terem o mesmo sentido, de concebermos, portanto, a equivocidade *daquilo cujo ser se diz*, de suas modalidades imanentes, o essencial é que o ser, segundo Deleuze, se diz o mesmo para todos os entes: unívoco, portanto.

Os entes são a expressão imanente e singular de uma totalidade virtual e unívoca, caracterizada intrinsecamente pela autodiferenciação incessante. Desse modo, é aqui que Deleuze se situa em aliança com Nietzsche, numa dinâmica que ele mesmo chama de “reversão do platonismo”. Essa totalidade unívoca com a qual todo ente se diz conforme ecoa seu sentido, não se compreende de outro modo senão enquanto um “mundo intenso das diferenças, no qual as qualidades encontram sua razão e o sensível encontra seu ser”¹⁴⁶. Um mundo de forças diferentes em complicação e composição, semelhante ao mundo da *vontade de potência*. Esse mundo intenso é, simultaneamente, variação incessante e univocidade, que se afirma num eterno retorno (repetição) das diferenças que se afirmam, segundo as quais os entes expressam seu sentido. E isto quer dizer que se esse sentido se diz *numa só voz*, esta voz é a diferença em si, a disparidade infinita que se afirma a cada lance de dados do universo, constituindo um “eterno retorno” da diferença. *Eis o paradoxo essencial do pensamento deleuziano*. Desse modo, “o mundo dos entes é o palco dos simulacros do Ser”¹⁴⁷. Imanência, univocidade e eterno retorno da diferença. Assim, conforme Eladio Craia: “o ser é o acontecimento no qual todos os outros se comunicam, bem como o espaço ontológico no qual todos os estados de coisas se distribuem.”¹⁴⁸ As últimas linhas de *Diferença e Repetição* nos encerram nesse problema da univocidade:

Uma mesma voz para todo o múltiplo de mil vias, um mesmo Oceano para todas as gotas, um só clamor do Ser para todos os entes. Mas à condição de ter atingido, para cada ente, para cada gota e em cada via, o estado de excesso, isto é, a diferença que os desloca e os disfarça, e os faz retornar, girando sobre sua ponta móvel.¹⁴⁹

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 36.

¹⁴⁶ DELEUZE, 2006, p. 65.

¹⁴⁷ BADIOU, 2009, p. 36.

¹⁴⁸ CRAIA, 2002, p. 37.

¹⁴⁹ DELEUZE, 2006, p. 284.

Estamos assim no horizonte de um pensamento filosófico que afirma, ontologicamente, uma diferença pura, interna e originária: estado de plena complicação onde infinitas diferenças de intensidade dinamizam o movimento imanente do real. Não pretendemos afirmar outra coisa mais acima, senão a proposição ontológica deleuziana segundo a qual “*o ser é unívoco enquanto Diferença e imanente aos entes no qual se diz*”¹⁵⁰. Esta noção será elementar por especificar a estratégia deleuziana para lidar com o problema do ser, quanto ao fundamento transcendente, implicando o devir das diferenças em seu movimento intrínseco. “Nesse contexto, qualquer configuração ou modo de ser dos campos fenomênicos, isto é, o mundo do aparecer das coisas, é multiplicidade atravessada por devires, que por sua vez, podem ser nomeados de ‘fluxos de intensidades’”.

Conforme Craia, é este o modo de ser que devemos atribuir à diferença na obra deleuziana: “*pura potência vazia de conteúdo específico ou determinável, fluxo de energia indeterminado, em perpétuo devir.*”¹⁵¹ Estamos lidando com a movimentação permanente de intensidades, e a intensidade é justamente aquilo que varia incessantemente, não podendo reter-se em nenhum ponto fixo. Abre-se um *spatium* ou profundidade transcendental. O modo de ser da intensidade consiste em um *perpétuo diferenciar-se*: quanto às outras intensidades e quanto a ela própria, plena autodiferenciação, portanto, absoluta oscilação. Devemos tratar o âmbito das intensidades como sendo sempre, para evitar o perigo de serem identificadas forçosamente com pontos notáveis (acontecimentos singulares) ou estados de coisas (corpos) já determinados ou atualizados em campos de individuação, âmbito da *diferença de intensidade*.¹⁵² O caráter intrínseco de autodiferenciação incessante que constitui o âmbito das diferenças de intensidade, nos aparece como o único suporte ontológico plausível para a filosofia de Deleuze operar, instaurando-se sobre esse elemento e reconhecendo nele a força imanente que agita sua produção conceitual.

Conforme argumenta Cíntia V. da Silva (2019), Deleuze insere uma espécie de “adendo ao modo como a intensidade é caracterizada na *Crítica da Razão Pura*.”¹⁵³ Se Kant a concebe como uma antecipação da percepção, estabelecendo um “grau zero” como momento em que o sujeito se encontra diante de nenhuma percepção e, portanto, nada sente, tem-se em seguida o aparecimento de algo que ainda não configura uma qualidade, sequer um objeto, ainda que se manifeste como “um *sentir* que é diferente de zero”¹⁵⁴. Isto quer dizer que antes mesmo de

¹⁵⁰ DELEUZE, 2006, p. 45.

¹⁵¹ CRAIA, 2009, p. 110. *Grifo nosso*.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ SILVA, C. V., 2019, p. 378.

¹⁵⁴ *Ibid.*

assumir qualquer configuração ou qualidade, é possível *sentir* minha sensibilidade sendo agitada por algo, diferente de zero, onde se compreende a dimensão (kantiana) da intensidade como antecipação da percepção.

O fundamental é que, para Deleuze, a intensidade não se resume numa antecipação da percepção e torna-se “o elemento que engendra a sensibilidade”¹⁵⁵. A intensidade enquanto matéria-prima dos fluxos de diferenças nos aparece como aquilo que, conforme uma variedade de encontros possíveis que se dinamizam entre os corpos, engendra a sensibilidade e o próprio ato de pensar que lhe recobre. Antes de um uso empírico e qualificado da sensibilidade, este elemento da intensidade como diferença em si, “é aquilo que faz com que a sensibilidade nasça ou se produza, é também a unidade mínima de todo o Real.”¹⁵⁶

Desse modo, afirmamos aqui, repetindo alguns elementos dos tópicos anteriores, simultaneamente: 1) a posição essencial do mundo das relações diferenciais, isto é: dos fluxos de diferenças de intensidade e seu *papel ontológico para uma teoria da individuação* e, por outro lado, 2) a configuração da diferença enquanto pura potência vazia de conteúdo específico ou determinável, fluxo virtual de energia em perpétuo devir. Este último ponto não significa que a diferença esteja fadada à mera abstração. Se ela consiste em um plano virtual de relações diferenciais de intensidade, retomemos o que nos diz Deleuze, leitor de Proust: “O virtual possui uma plena realidade enquanto virtual. Do virtual, é preciso dizer exatamente o que Proust dizia dos estados de ressonância: ‘Reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos’, e simbólicos sem serem fictícios.”¹⁵⁷

Quando Deleuze nos faz pensar sobre a relação entre as diferenças intensivas e uma sensibilidade que lhe sobrevém, podemos entender que as diferenças de intensidade, ao mesmo tempo em que são atuais- do ponto de vista dos corpos onde elas encarnam conformando uma percepção sensível, comportam uma dimensão de virtualidade que envolve o seu próprio acontecimento e sua atualização. Desse modo, as operações e movimentos intensivos encontram-se no cerne de uma realidade que *só pode ser sentida*, pois, na situação de uma sensibilidade constituída, a percepção sensível que lhes apreende já implica uma série de representações que constituem a forma singular da perceptibilidade da sensação acontecer e esta, a partir disso, individuada num dinamismo espaço-temporal específico, perde de vista o devir das diferenças de intensidade que lhe produziu.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 379.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 379.

¹⁵⁷ DELEUZE, 2006, p. 197.

O que estamos procurando explicitar aqui é a dificuldade de aplicar sobre esse mundo intenso e pré-sensível qualquer determinação baseada numa escala de medida empírica, limitada e fixa. Não podemos ir além da consideração dos *pontos notáveis*, dos acontecimentos ideais ou singularidades, na hora de abordar as atualizações desse mundo de intensidades em devir. Reflete-se nisso a *singularidade do acontecimento*, do sentido que apontamos acima em diálogo com Bento Prado Jr, ou a irredutível diferença entre o transcendental e o empírico que atravessa toda a obra de Deleuze.

Desse modo, assim que a *representação* se dinamiza, as diferenças puras se ofuscam enquanto tais, encobertas pela atualidade empírica. O âmbito da diferença originária não é imediatamente a sensibilidade simples e meramente empírica, porém constitui, como estamos a ver, o domínio ideal de sua própria instauração.

Não estamos procurando indicar outra coisa senão que, para Deleuze, “a diferença não é o diverso. O diverso é dado. Mas a diferença é aquilo pelo qual o dado é dado como diverso.”¹⁵⁸ Assim sendo, a percepção de uma sensação constituída exprime o diverso que é dado ao mesmo tempo que *explica* o ser do sensível, mas as diferenças constituintes mantêm-se *implicadas*, sendo o princípio daquilo que é dado. “A intensidade é a forma da diferença, como *razão* do sensível.”¹⁵⁹ O paradoxo aqui consiste na exigência de que o devir da diferença seja o elemento genético do sujeito senciente que, ao direcionar-se para os elementos de sua própria gênese qualifica-os, lhes transforma e lhes limita por meio de sua representação. É por isso que Deleuze nos questiona, demarcando a diferença de natureza entre o plano virtual das diferenças (transcendental) e o plano atual da percepção constituída (empírico): “A intensidade é o insensível e, ao mesmo tempo, aquilo que só pode ser sentido. Como seria ela sentida por si mesma, independentemente das qualidades que a recobrem e do extenso em que ela se reparte?”¹⁶⁰

Esse itinerário que mobilizamos até aqui permite-nos salientar que essa diferenciação, operada no seio de uma imanência fundamental, entre um mundo pré-sensível de intensidades (intenso e implicado) e o mundo da sensibilidade constituída (extenso e explicado) é, essencialmente, o que caracteriza a abertura de um “empirismo transcendental” na filosofia de Deleuze, cujo objeto fundamental é, justamente, a busca incessante de um pensamento que compreenda esse ser do sensível que se difere da sensação percebida, ou melhor, que acabará por possibilitar uma teoria da sensibilidade, uma estética, doravante voltada para a abertura das

¹⁵⁸ DELEUZE, 2006, p. 211.

¹⁵⁹ *Ibid.*, grifo nosso.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 219.

variabilidades intensivas que lhe conduzem. Devido à natureza singular da diferença, tal empirismo dito transcendental não se preocupa em buscar o modelo formal *a priori* do fenômeno sensível limitado na ordem do possível. Ao invés disso, tal empirismo pretende se ocupar com as condições singulares da experiência que sustentam o sensível real e tais condições, como já indicamos, determinam-se pelo devir das diferenças de intensidade. Como Deleuze nos sugere um acesso até esse âmbito propriamente transcendental, que lhe permite a configuração de um empirismo superior? Através da possibilidade das potências humanas (tratadas pelo termo de faculdades, na terminologia da filosofia moderna) poderem lançarem-se em seus próprios limites e confrontarem sua própria gênese conforme uma abertura intensiva e virtual. Entraremos nos pormenores desse procedimento mais adiante.

Tudo isso nos proporciona pensar uma filosofia estética inserida em um registro muito particular de “experimentação”, pois busca promover a abertura e o mergulho do sentido *na ordem do acontecimento*, isto é: na ordem constituinte da multiplicidade dos fluxos de intensidade. Evidentemente não há interesse algum, enquanto possibilidade desse empirismo superior, seja do ponto de vista filosófico ou artístico, em identificar e categorizar definitivamente a diferença, o que anularia seu princípio de autodiferenciação incessante. Ao invés disso, seu mais potente atributo consiste em *notar* e talvez *mostrar* que o mundo intenso e pré-individual das diferenças está aí, desde sempre em devir e indeterminado, condicionante e ainda *não pensado* em cada lance, possibilitando um intercâmbio imanente e incessante de forças produtivas que fazem corpos e mundos se desenvolverem conjuntamente. Talvez seja isso que Deleuze, tardiamente, pretendia dizer ao nos sugerir a importância de se abrir uma fenda no “guarda-sol” que os homens nunca deixam de fabricar e “fazer passar um pouco do caos livre e tempestuoso e enquadrar numa luz brusca, uma visão que aparece através da fenda.”¹⁶¹

Até o momento acompanhamos uma série de objetos, pelos quais atravessamos noções elementares do projeto filosófico deleuziano, preservando seu aspecto *essencialmente aberto e em perpétua heterogênesse*¹⁶². Desde os conceitos de caos, ideia, campo transcendental e pensamento, direcionamo-nos até o problema do ser e a algumas dimensões ou noções específicas, fundamentais para sua filosofia da diferença: imanência, univocidade, diferenças de intensidade. Se por um lado, as considerações acima procuram descrever os elementos da estratégia de Deleuze para confrontar as noções de essência e fundamento no âmbito ontológico,

¹⁶¹ DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 240.

¹⁶² BADIOU, 2009, p. 16.; ALLIENZ, 1996, p. 38.

por outro, expressam um objeto determinante em seu projeto filosófico: “a conceitualização de um campo transcendental inconsciente, impessoal e sem sujeito”¹⁶³. Trata-se, sobretudo, de uma filosofia da imanência que “convoca o transcendental para opô-lo ao transcendente”¹⁶⁴ em função de uma única regra inalienável: jamais “conceber o campo transcendental à imagem e semelhança do que se supõe que ele funda.”¹⁶⁵ O resultado dessa empresa, conforme nos explica Arnaud Villani, resulta no seguinte:

“O transcendental nunca é objeto fixo, e sim virtualidade, em todos os níveis. Sua exigência de uma volta diferencial transforma a lógica das substâncias e dos atributos em lógica do acontecimento, o próprio acontecimento é inassinalável, o ponto de encontro das linhas, localizáveis, com certeza, na origem (tal ponto do corpo do nadador e tais pontos da onda, tais elementos do cavaleiro e tais de sua sela, prontos para *agenciamentos*), em fluxo de pontos fractais dispersos em velocidade infinita pelos retornos do movimento forçado. Assim, nada existe senão objectes, surperjatos (o superjéct, de Whitehead), neblina ou enxame.”¹⁶⁶

2.7 ATUAL, VIRTUAL, POSSÍVEL E REAL.

Utilizamos as noções de atual e virtual nos temas que exploramos até aqui. São conceitos imprescindíveis para a obra de Deleuze, na medida em que nos possibilitam pensar sobre a *processualidade imanente da vida* em diversos níveis. Nesse momento faremos repetir-se a articulação dos termos atual e virtual, visando nos situarmos novamente quanto ao horizonte ontológico operado por Deleuze, de maneira que a diferença em si, intensiva e originária, compreenda um modo de ser propriamente virtual, isto é: latente ou potencial, coexistente ao presente enquanto “memória ontológica”. Conforme propõe Pierre Levy, atual e virtual compreendem, sobretudo, *modos de ser* que se complementam ainda com as noções de possível e real. Juntos estes quatro termos configuram diferentes operações que se integram nos diversos níveis de realidade que constituem uma imanência universal, o que Levy designa como “quadrívio ontológico”.¹⁶⁷

Em um dos textos mais (tardios e) importantes de Deleuze sobre essa temática, *O atual e o virtual*, repete-se constantemente esta tese: “não há objeto puramente atual. Todo atual rodeia-se de uma névoa de imagens virtuais. Essa névoa eleva-se de circuitos coexistentes mais ou menos extensos, sobre os quais se distribuem e correm as imagens virtuais.”¹⁶⁸

¹⁶³ COELHO, 2013, p. 59.

¹⁶⁴ ALLIEZ, 2010, p. 13.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ VILLANI, 2010, p. 45.

¹⁶⁷ LÉVY, 1996, pp. 93-99.

¹⁶⁸ DELEUZE, 1996, p. 49.

O principal, segundo Deleuze, é que todo objeto filosófico adquire um aspecto duplo pois divide-se, essencialmente, em duas faces complexas ou duas multiplicidades. Já salientamos essa dualidade mais acima com relação ao “jogo diferencial da idealidade”. Uma dessas multiplicidades será a face atual e a outra, a face virtual do objeto em questão. Este tema já estava presente em seus primeiros textos sobre Bergson, onde Deleuze atualiza uma série de problemas tratados por este filósofo em função de suas intuições próprias, assim como em *Diferença e Repetição*¹⁶⁹. Pode-se constatar isso pela maneira com a qual Deleuze descreve o *método da intuição*, assim como nos momentos em que analisa a configuração de uma “memória ontológica” constituinte do mundo, onde encontramos o problema do ser se expressar, pela primeira vez, em função de uma natureza propriamente virtual.

No primeiro capítulo de *Bergsonismo* (1966) encontramos a abordagem *da intuição como método*, dividida em cinco regras fundamentais¹⁷⁰. Segundo Deleuze: “A intuição não é um sentimento nem uma inspiração, uma simpatia confusa, mas *um método elaborado, e mesmo um dos mais elaborados métodos da filosofia.*”¹⁷¹ A abordagem parte, primeiramente, da concepção de que “a experiência só nos propicia mistos”¹⁷² e o grande desafio da intuição enquanto método consiste em aprimorar a má configuração de problemas que, necessariamente, têm como correlata a má análise dos mistos de atualidades e virtualidades nos quais a experiência real consiste. Mas em que consiste uma má análise? Diante de um objeto, de uma questão, a disposição filosófica privilegiada por Deleuze é aquela que melhor trabalhar para distinguir, no objeto-questão, o que remete à substância (atualidade da coisa) e o que remete ao acontecimento (virtualidade). A título de exemplo, diz Deleuze, que não devemos confundir “a qualidade da sensação [virtual/acontecimental] com o espaço muscular que lhe corresponde ou com a quantidade da causa física que a produz [atual/substancial]”. É preciso conseguir diferenciar o que é da ordem do extenso quantitativo (atual) e o que é da ordem do intenso qualitativo (virtual), este último identificado com a noção de duração (*durée*), isto é: com a

¹⁶⁹ “Todo objeto é duplo, sem que suas duas metades se assemelhem, sendo uma a imagem virtual e, a outra, a imagem atual.” DELEUZE, 2006, p. 197.

¹⁷⁰ A saber: 1) “Aplicar a prova do verdadeiro e do falso aos próprios problemas, denunciar os falsos problemas, reconciliar verdade e criação no nível dos problemas.” DELEUZE, 2012, pp. 11-25; 1.1) “Os falsos problemas são de dois tipos: ‘problemas inexistentes’, que assim se definem porque seus próprios termos implicam uma confusão entre o ‘mais’ e o ‘menos’; ‘problemas mal colocados’, que assim se definem porque seus termos representam mistos mal analisados.”; 2) “Lutar contra a ilusão, reencontrar as verdadeiras diferenças de natureza ou as articulações do real.”; 2.1) “O real não é somente o que se divide segundo articulações naturais ou diferenças de natureza, mas é também o que se reúne segundo vias que convergem para um mesmo ponto ideal ou virtual.”; 3) “Colocar os problemas e resolvê-los mais em função do tempo do que do espaço.”

¹⁷¹ DELEUZE, 2012, p. 9.

¹⁷² *Ibid.*, p. 17.

processualidade acontecimental pela qual o objeto em questão se torna aquilo que é. A intuição consiste, desse modo, em um método de divisão que age, sobretudo, na localização das diferenças de natureza que constituem as *articulações do real*.

Desde o começo estamos avançando na determinação da diferença fundamental desenvolvida por Deleuze, entre o plano das diferenças nômades e o mundo propriamente empírico e extenso. O primeiro constituindo-se virtualmente através de um incessante movimento de auto-diferenciação intensiva, molecular, acontecimental, concebido sobretudo, conforme “tendências ou em puras presenças, que só existem *de direito*”¹⁷³, e o segundo, determinável em função de sua atualidade, encarnado ou efetuado enquanto “estados de coisas e de vividos”. Através dos princípios do método da intuição, conjugado com as ambições do empirismo transcendental, podemos pensar uma nova configuração virtual da própria experiência, agora sobre-determinada por um caráter de imanência. Pois os mistos que constituem a experiência compreendem, propriamente, uma interpenetração ou circuito que põe em jogo essas duas multiplicidades, uma atual e a outra virtual e, se o pensamento filosófico visa, inicialmente, analisá-las e distingui-las é porque tem por objetivo encontrar sua reunião mais própria. Contudo, essa articulação ou reunião das multiplicidades atuais e virtuais no objeto filosófico, não implicará entidades transcendentais pré-determinadas. A meta da filosofia da imanência desenvolvida por Deleuze é conquistar novos meios de pensar a experiência entre esses dois planos, o das puras diferenças virtuais e aquele dos estados de coisas atuais, isto é: entre um âmbito transcendental e um âmbito empírico. Conquistar novos meios significa, primeiramente, conforme salienta José Gil: “buscar ao empírico – o empírico da *experimentação*, para além do empírico que tradicionalmente define a experiência sensível – os requisitos para a determinação de seu campo transcendental.”¹⁷⁴ Esses requisitos, por sua vez, devem ser absolutamente imanentes.

Todo pluralismo e todo dualismo, diz Deleuze, devem culminar em um *monismo*. Seguindo o que é proposto desde *Bergsonismo*, o método da intuição teria por finalidade: 1) mergulhar, por meio da abertura filosófica que se afeta com o mundo e com os objetos dados na experiência, supostamente duais, mistos de duração e extensão, memória e matéria, lembrança e percepção, virtualidades e atualidades; 2) promover a *divisão ideal* de suas articulações e seguir as divergências de suas linhas até o mais extremo, onde as naturezas do intenso e do extenso se mostram *distintas, porém indiscerníveis*; é aí que, segundo Deleuze: 3) devemos nos confrontar com “uma nova imagem virtual” e *propriamente* filosófica do objeto,

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ GIL, 2008. P. 15

diferente daquela do ponto de partida e afastada de uma reconhecimento comum, que venha expressar assim um novo ponto de convergência diferencial das linhas divergentes¹⁷⁵. O método, ao que tudo indica, tem como finalidade dividir as diferenças de natureza e *liberar as virtualidades* constituintes do objeto atual, onde encontramos, portanto, a possibilidade de uma boa colocação dos problemas. Trata-se da reconfiguração ou virtualização da questão atual, até que a nova imagem virtual do objeto re-problematizado se mostre suficiente. No nível prático, um problema bem colocado aparecerá normalmente acompanhado de sua solução. Nesse contexto convém salientar a observação de Alain Badiou, segundo a qual:

Na medida em que se construa um corte no caos (um plano de imanência), isto é, na medida em que se pense *filosoficamente*, extrai-se de todo o atual (estados de coisas e vivido) a sua parte virtual, e o pensamento só é ocupado por virtualidades (ou o plano só é povoado por elas).¹⁷⁶

O virtual, na filosofia de Deleuze, em hipótese alguma se opõe ao real. “O virtual possui uma plena realidade, *enquanto* virtual.”¹⁷⁷ É justamente a necessidade de se furta da oposição possível-real, de ultrapassar a negatividade constitutiva do possível, pois este seria pensado como um momento formal do real que ainda *não contém* o aspecto de realização, o que determina a preferência pelo par virtual-atual. Todos esses modos de ser, com efeito, constituem e coexistem em qualquer fenômeno analisado, dinamizando a realidade imanente e a pluralidade espaço-temporal onde nos situamos agora, de modo que o aparente dualismo entre o substancial (real-possível) e o acontecimental (atual-virtual) compreenda, na realidade, uma profunda unidade.¹⁷⁸

Tomemos um corpo humano como exemplo. Há, primeiramente, sua estrutura biofísicoquímica (real, manifesta e substancial), segundo a qual podemos visualizar configurações atuais que se transformam com o tempo, na medida em que exprimem os acontecimentos que esse corpo sofre (trata-se agora de um nível atual, manifesto e acontecimental). Na medida em que conhecemos um certo número relativamente limitado de formas, suficientes para traçarmos funções, potenciais, séries e agenciamentos, entrevemos um domínio de possibilidades que passa a envolver o corpo, delineá-lo (eis o âmbito do possível, latente e substancial). Por fim, resta salientar que esse corpo, enquanto objeto vivo, está inevitavelmente imerso numa atmosfera problemática. Do ponto de vista biofísico ou

¹⁷⁵ DELEUZE, 2012, p. 23.

¹⁷⁶ BADIOU, 2009, p. 59.

¹⁷⁷ DELEUZE, 2006, p. 199.

¹⁷⁸ LÉVY, 1996, p. 98.

psicológico, sua existência compreende um incessante desenvolvimento de problemas diversos, que podem proceder tanto de forma consciente quanto não. Desse modo encontramos, portanto, o âmbito das relações diferenciais (virtual, latente e acontecimental), povoado por singularidades nômades que tencionam e transformam constantemente nosso objeto. Entre os quatro planos, além de diferentes temporalidades, encontramos interações incessantes e transformações de estados, que compreendem a processualidade imanente do objeto.

Diferentemente do possível que tende a se realizar, *uma virtualidade já sendo desde sempre real, tende a se atualizar ou se diferenciar*. Os processos de atualização que se efetivam com o virtual conformam, necessariamente, a autodiferenciação do virtual, o que Deleuze chamou de “diferençação” (*différentiation*). É nesta articulação que encontramos o movimento essencial, segundo a filosofia deleuziana, com o qual devemos pensar os processos de individuação: desde uma interação imanente, entre um plano ideal-virtual e outro estético-atual, ambos reais e implicados num circuito intercambiante que vai da ordem transcendental à ordem empírica, conforme uma função diferencial que transforma ambos os termos da relação. Conforme enfatiza o autor: “A atualização pertence ao virtual. A atualização do virtual é a singularidade, ao passo que o próprio atual é a individualidade constituída.”¹⁷⁹

Dizemos que o mundo das intensidades consiste numa natureza virtual, e segundo um horizonte estético enfatizado por Deleuze, podemos pensar o ser da virtualidade:

à medida que sua emissão e absorção, sua criação e destruição acontecem num tempo menor do que o mínimo de tempo contínuo pensável, e à medida que essa brevidade os mantém, conseqüentemente, *sob um princípio de incerteza ou de indeterminação*.¹⁸⁰

É necessário reafirmar aqui que o movimento de atualização de uma multiplicidade ou complexo virtual, referenciado em função de pontos notáveis que Deleuze chama de singularidades ou acontecimentos ideais, compreende, simultaneamente, a autodiferenciação do próprio complexo – atual e virtual não cessam de se modificar reciprocamente. Este movimento duplo, portanto, integra o aspecto imanente dos processos de individuação. Se por um lado, existe uma diferença de natureza entre um atual e as virtualidades que lhe engendram, por outro, ambos constituem uma totalidade heterogênea, uma multiplicidade diferencial. A estes dois movimentos, de atualização dos virtuais e de autodiferenciação dos virtuais, Deleuze

¹⁷⁹ DELEUZE, 1996, p. 51.

¹⁸⁰ *Ibid.*, grifo nosso.

atribui os conceitos de “diferenciação” (*différenciation*) e “diferençação”¹⁸¹ (*différentiation*), respectivamente, conforme os situamos desde o “jogo diferencial da idealidade”.

O virtual se implica por todos os lados do mundo, em todos os objetos. Fundo problemático e caótico que serve de empecilho à imposição de transcendentais, na medida em que conserva em si a transformação latente que se reflete sobre um passado puro e coexistente. A partir de Bergson em *Matéria e Memória* (1898), Deleuze trabalha a formulação de *um puro ser que se configura enquanto memória ontológica virtual, inconsciente e pré-subjetiva ou a-psicológica*.¹⁸²

Segundo a tese bergsoniana que Deleuze atualiza ao longo de toda sua obra, temos *um passado que se conserva em si*, um passado puro que se compreende enquanto conservação do ser, independentemente de uma consciência que lhe desenvolva. No processo do lembrar, que se dá a partir dos acontecimentos ou encontros singulares que compreendem a conformação de uma subjetividade em determinado campo de individuação, ainda que fragmentária ou instável, como já salientamos mais acima, “colocamo-nos inicialmente, diz Bergson, no passado em geral: o que ele assim descreve é *o salto na ontologia*. Saltamos realmente no ser, no ser em si, no ser em si do passado”.¹⁸³ O conteúdo, se assim podemos dizer, dessa memória ontológica não pode se atualizar numa vivência psicológica ou consciente, sem se transformar. Isto é: a “passagem” dessas lembranças para o presente (atualização) implica a *mistura* desse elemento virtual com certos níveis de percepção sensível, individual e consciente. Quando tornada conteúdo psicológico e consciente, elemento, portanto, de representações subjetivas que a transformam, esta lembrança atualizada difere por natureza daquela memória pura que determina um passado em si, ontológico. Deleuze ainda estende, consoante Bergson, o processo de atualização do passado puro ao problema da linguagem:

A maneira pela qual compreendemos o que nos é dito é idêntica àquela pela qual buscamos uma lembrança. Longe de recompor o sentido a partir de sons ouvidos e de imagens associadas, *instalamo-nos de súbito* no elemento do sentido e, depois, em certa região desse elemento. Verdadeiro salto no Ser. É somente em seguida que o sentido se atualiza nos sons fisiologicamente percebidos e nas imagens psicologicamente associadas a esses sons.¹⁸⁴

Desse modo, localizamos em Deleuze uma noção de passado que se determina em função de uma natureza virtual e assume um papel ontológico. Nesse passado, sendo *o que*

¹⁸¹ DELEUZE, 2006, Capítulo 4.

¹⁸² DELEUZE, 2012, págs. 43-61.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 48.

¹⁸⁴ *Ibid.*

realmente é, temos o ser que se conserva em si mesmo, diferentemente do presente (atual) que se configura como aquilo que, conforme os processos de atualização, deriva do passado e lhe transforma num mesmo lance.

Na filosofia deleuziana, o modo de ser da virtualidade (que compreende uma memória ou a conservação em si de um passado que, paradoxalmente se revela como conservação e potencial de relações) ocupa um papel ontológico determinante que implica, conforme podemos desenvolver até aqui, o fundo latente do mundo das diferenças de intensidade. Este, por sua vez, através de sua repetição conforme a ideia de um *passado puro* e tal como pretendemos desenvolver adiante, acaba se envolvendo no *movimento infinito e luminoso das imagens* que, a partir de Bergson, constituem a plataforma ideal para Deleuze trabalhar com a arte cinematográfica. Isto é: encontraremos essa memória ontológica, neutra e pré-subjetiva, que compreende as virtualidades imanentes, nos desenvolvimentos conceituais que Deleuze opera no cinema, na medida em que determinados filmes podem nos possibilitar uma abertura e um mergulho nesse plano através de curtos-circuitos no sistema da representação.

É imprescindível salientar o aspecto diferencial dos conceitos operados por Deleuze: a cada obra, ao longo das quatro décadas que sua produção abrange, uma variedade imensurável de combinações se manifesta no uso de seus termos. Quanto ao atual e ao virtual pudemos indicar, até o momento, algumas situações problemáticas em que sua repetição se mostra fundamental: no conjunto dos dinamismos da idealidade, nos desenvolvimentos que compreendem a ordem do transcendental e do ontológico, salientando a ambígua interpenetração, muitas vezes quase indiscernível, dessas ordens na filosofia deleuziana.

Até aqui, em todos estes casos singulares que confabulamos visando uma exposição de seus conceitos, nos deparamos com determinações que buscam trazer *consistência* para o plano conceitual ou *de imanência* que nos possibilita ressoar filosoficamente os problemas desenvolvidos por Deleuze, conforme o percurso de nosso estudo. Entendemos que, ao longo dos temas investigados até aqui, a virtualidade alcançou o estatuto de matriz imprescindível à filosofia da diferença de Deleuze, de tal maneira que nos temas que estudaremos adiante, em especial a imagem e as aporias do tempo, trataremos de apresentar os desdobramentos subsequentes dos sentidos de virtualidade.

Temos por objetivo, no seguinte capítulo deste trabalho, descrever uma série de manifestações da noção de imagem que revelam uma espécie de progresso que se desenvolve desde uma noção (negativa) relacionada à ideia de modelo ou forma, em *Diferença e Repetição*, e adquire, nas obras sobre o cinema (1983-1985), o estatuto de pura virtualidade (noção positiva) ou plano de imanência. Deste modo, o capítulo seguinte deste estudo dedica-se aos

desdobramentos da noção de imagem na filosofia deleuziana e às ressonâncias estéticas dessa noção, conformando uma espécie de teoria da imagem.

Conclusivamente, acerca do exposto até aqui, é fundamental salientar que ao postular a ausência de um fundamento transcendente, cujo correlato poderia ser uma ideia platônica que teria por papel servir de modelo para uma atualidade em questão, *a filosofia de Deleuze se lança num oceano imanente e em perpétua variação*. Temos, portanto, uma *vertigem filosófica* que se manifesta e arrasta não só uma teoria das imagens, como veremos adiante, mas toda a obra de Deleuze e consiste em situar as condições e possibilidades do pensamento filosófico ou uma atualidade *de fato*, sobre um campo virtual de singularidades, tendências e movimentos diferenciais infinitos, e com isso instaurar e habitar um “plano de imanência” *de direito*, onde se correlacione uma zona problemática com suas atualizações ou soluções e implique a variação universal como princípio. Como nos sugere Deleuze, “fundar já não significa inaugurar e tornar possível a representação, mas *tornar a representação infinita*.”¹⁸⁵

Deriva disso, como veremos, a insistência teórica em trabalhar com um tempo (plural, intenso e virtual) distinto do espaço (extenso e atual) e reivindicar à duração (movimento constituinte) seu lugar essencial, enquanto fluxo nômade e contínuo de diferenças.

Na ausência de um fundamento transcendente e eterno, tudo está em movimento, em transformação, isto é: situado num tempo que compreende uma espécie de “anarquia coroada” do real.

3. DA IMAGEM.

3.1 A IMAGEM DOGMÁTICA DO PENSAMENTO

O conceito de imagem do pensamento aparece e se desenvolve, categoricamente, ao longo das obras: *Nietzsche e a filosofia* (1962), *Proust e os signos* (1964) e *Diferença e Repetição* (1968), ora ocupando um movimento ainda germinativo (no caso da primeira obra), ora ocupando uma função capitular (nas duas últimas). Em todos os casos essa noção fundamental revela, ao longo de seu processo de maturação, um problema que nos remete à totalidade de seu trabalho: o que pode o pensamento e quais elementos nos possibilitam abordar uma teorização dessa potência e estimulá-la ao seu máximo? Essa questão só pode alcançar uma configuração apropriada se, em primeiro lugar, apontarmos as limitações diagnosticadas por Deleuze, sobre as quais ela se inscreve.

¹⁸⁵ DELEUZE, 2006, p. 257.

Ademais e conforme Nuno Carvalho (2014), a investigação do conceito de imagem do pensamento compreenderá, primeiramente, um momento indispensável em toda pesquisa que se proponha acompanhar o percurso da noção de “imagem” na filosofia deleuziana, na medida em que, através desse conceito, ela é dramatizada pela primeira vez no teatro filosófico¹⁸⁶ de Deleuze e, ao longo das obras citadas acima, torna-se cada vez mais perceptível o trajeto diferencial que lhe conduz até os dois tomos filosóficos sobre a arte cinematográfica, onde a noção adquire os aspectos definitivos de matéria-prima transcendental, isto é: de singularidade ou acontecimento, constituindo planos de imanência. Por outro lado, a imagem do pensamento, em suas primeiras determinações, já comportaria uma variedade de sentidos que por agora devemos discutir.

Em *Nietzsche e a filosofia*, o conceito, também denominado “imagem *dogmática* do pensamento”, compreenderia: a) o conjunto de pressupostos que o pensamento se dá em seu ato de pensar¹⁸⁷; b) a imagem do próprio filósofo (sua doutrina, seu legado); c) uma certa representação – inclusive visual – em que o pensamento se projeta¹⁸⁸. É na ideia dos pressupostos que se encontra o mais importante. Segundo Deleuze, haveria na história da filosofia a exaltação de uma “afinidade pressuposta” entre o pensamento e o verdadeiro, o que ele chama de *cogitatio natura universalis*, compreendendo a verdade como um “elemento natural” onde o pensamento se banharia em seu exercício. Conforme Deleuze:

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, e *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).¹⁸⁹

¹⁸⁶ Expressão consagrada por FOUCAULT, 1997.

¹⁸⁷ Para Deleuze, esse “conjunto de pressupostos” consiste em normalidades, conceitos, premissas e juízos que estruturam as regras de um certo campo onde o exercício de pensar *na maioria das vezes* se compreende. Tais pressupostos, ora aparecendo de modo explícito, ora implícito ou subjetivo, refletem os elementos através do qual se dinamizam “a forma da representação e o discurso do representante”. Funcionando como um princípio que conduz o movimento do pensamento à ordem do discurso, nos define Deleuze (2006, p. 128-129): “ele tem a forma de ‘todo mundo sabe...’. 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. Quando a Filosofia assegura seu começo com pressupostos implícitos ou subjetivos, ela pode, portanto, bancar a inocente, pois nada guardou, salvo, é verdade, o essencial, isto é, a forma deste discurso.”

¹⁸⁸ CARVALHO, 2014, p. 23.

¹⁸⁹ DELEUZE, 1976, p. 49.

Dessa ideia resultaria uma pertinente ilusão segundo a qual a Verdade enquanto elemento eterno-transcendente, estaria desde sempre já dada, *disponível* ao pensamento que lhe busca. Verdade cujo afastamento só nos seria recorrente “por não sermos apenas seres pensantes” e nos mantermos em relação com forças “estranhas ao pensamento (corpo, paixões, interesses sensíveis)”.¹⁹⁰ O que evitaríamos, portanto, através de um *método* adequado, capaz de suspender tais forças estranhas, livrar o pensamento do falso e do erro, e garantir à verdade (isto é: à essência) sua representação adequada. Consiste em tais elementos aquilo que Deleuze confronta, fundamentalmente, sob a designação de “platonismo”. E não seria nenhum exagero situar nesse contexto a matriz lógica do cristianismo.

É com a filosofia de Nietzsche e a mobilização das categorias de sentido e valor, que Deleuze dinamiza uma crítica dessa vontade de verdade e interpõe sua concepção: ao invés da verdade (ou da essência) como princípio, são os sentidos e os valores, sempre dinâmicos, relacionais e temporais, que garantem qualquer efetuação ou realização. “A verdade como conceito é totalmente indeterminada. Tudo depende do valor e do sentido do que pensamos. Temos sempre as verdades que merecemos em função do sentido daquilo que concebemos, do valor daquilo em que acreditamos.”¹⁹¹ E apesar de sua *Lógica do sentido* atingir seu desenvolvimento completo alguns anos mais tarde (em 1969), no ensaio sobre Nietzsche já fica evidente a concepção de um âmbito de forças, onde dinamismos complexos integram os corpos e o pensamento incessantemente num campo de sentidos e valores que condicionam o verdadeiro. A verdade de um pensamento, nos afirma Deleuze, “deve ser interpretada e avaliada segundo as forças ou o poder que o determinam a pensar, e a pensar isso de preferência àquilo.”¹⁹² Desse modo há, portanto, uma segunda consequência (a primeira seria a “pertinente ilusão”) imputada por Deleuze ao problema da imagem dogmática: ela seria responsável, fundamentalmente, por “ocultar o trabalho dos poderes estabelecidos que se exprimem idealmente no verdadeiro tal como ele é em si”¹⁹³.

A ideia de verdade que, quando afastada de suas relações com o sentido e o valor, pressuposta eterna e universal, se apodera do pensamento e instaura seu movimento circular, o transforma, segundo Deleuze, num objeto a serviço dos poderes estabelecidos. Se “a verdade como conceito é totalmente indeterminada”, toda vez que ela aparece no mundo reivindicada como o em si, entidade transcendente, é sob a forma de uma sobre-determinação qualquer, de

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*

uma produção arbitrária que mobiliza um pensamento incapaz de criar, inclinado para rerepresentar coordenadas pré-determinadas. E a filosofia que, por seu turno, “não serve a nenhum poder estabelecido”, deve romper com essas circunstâncias e assumir sua relação essencial com o primado do sentido e com o tempo: “sempre contra seu tempo, crítico do mundo atual, o filósofo forma conceitos que não são nem eternos nem históricos, mas intempestivos e sem atualidade.”¹⁹⁴

Desse primeiro momento de manifestação ou “manifesto” acerca da imagem dogmática, que será desdobrado em outras direções mais adiante, o essencial consiste na necessidade do pensamento se livrar da tutela da verdade transcendente para que se possa começar realmente seu movimento, e este compreenderá, primeiramente, aquele procedimento de submeter toda e qualquer verdade à experimentação que desvele o sentido e o valor que lhe engendram. Em 1967 esse procedimento será designado por “método da dramatização” e, conforme Nuno Carvalho, terá a virtude de libertar a verdade:

de uma questão de essência – traduzida na pergunta «O que é que?» – para a sujeitar a um conjunto de questões – quem? como? quando? onde? quanto? – que a percorrem como uma multiplicidade. Uma verdade não é nunca universal ou abstrata, mas singular, fruto «de um elemento, de uma hora e de um lugar», devendo ser objeto de uma tipologia e de uma topologia pluralistas que cartografem as suas instâncias produtoras, os diferentes feixes de forças que se apoderam do pensamento.¹⁹⁵

O confronto de uma imagem dogmática do pensamento num mesmo lance nos coloca, portanto, diante do movimento real do pensamento tal como o concebe Deleuze, isto é: como potência criativa ao invés de discurso representante da verdade. Ao mesmo tempo, sua abordagem nos coloca diante de uma inevitável crítica da noção de verdade. Desde então, o problema da verdade compreenderá uma ordem “acontecimental”, ao invés de um plano essencial ou transcendente. Trata-se sempre de uma verdade que se diz *do* acontecimento, na medida em que corresponde às diferentes forças que lhe instauram em um determinado momento do pensamento. Conforme se dê uma recomposição das forças, uma “transvaloração” ou transformação na ordem do sentido, é inevitável que a experiência do pensamento e seu verdadeiro objeto devenham outros.

O problema do pensamento na filosofia deleuziana exigirá a destituição dos direitos da boa vontade do pensador e se afastará completamente da ideia de um “esforço organizado” (método) que o conduziria àquilo que ele possuiria naturalmente: a verdade. Essa desarticulação

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 50

¹⁹⁵ CARVALHO, 2014, p. 23.

de princípios e pressupostos que fundamentam parte significativa da tradição filosófica¹⁹⁶, conduz o problema do pensamento ao seu novo estatuto paradoxal: “O pensamento nunca pensa completamente só e por si mesmo; e nunca é simplesmente perturbado por forças que lhe seriam exteriores. Pensar depende das forças que se apoderam do pensamento”¹⁹⁷. E se, no contexto do ensaio sobre Nietzsche, esse campo de forças que perturba e engendra o pensamento será associado, por intermédio das figuras do sentido e do valor, ao nome de “Cultura”¹⁹⁸, no trabalho sobre Proust esse campo será povoado por diversos “signos”¹⁹⁹. Em *Diferença e Repetição* encontraremos um uso variado dos termos “força”, “signo”, “violência original”, “involuntário”, “encontro fundamental”, entre outros, operando como elementos da instauração de um exercício ativo do pensamento criativo. Já nos livros sobre cinema, essa capacidade será atribuída às “imagens”, na medida em que estas comportam signos diversos.

O que todos esses termos, em uma concepção sistemática do trabalho de Deleuze, nos apresentam em comum? Em primeiro lugar, a afirmação daquilo que falta à verdade eterna, transcendente, abstrata e arbitrária que orienta a boa vontade metodológica do pensador na tradição clássica: “o acaso e a necessidade, que só a força do involuntário permite congregar.”²⁰⁰ Em segundo lugar, o percurso conceitual e a insistência de Deleuze para dar consistência à ordem acontecimental que, progressivamente, envolve o âmbito do pensamento tal como ele o concebe, despertando-o do sono dogmático que orienta certa imagem do pensamento.

Contra a imagem dogmática, a filosofia de Deleuze nos propõe uma “nova imagem do pensamento” (nos ensaios sobre Nietzsche e Proust) e um “pensamento sem imagem” (em *Diferença e Repetição*). Em geral, percebe-se que a “nova imagem do pensamento” apresenta

¹⁹⁶ “[...] o que há de mais essencial numa filosofia clássica de tipo racionalista: seus pressupostos.” (DELEUZE, 2003, p. 88)

¹⁹⁷ DELEUZE, 1976, p. 51.

¹⁹⁸ “Pensar, como atividade, é sempre um segundo poder do pensamento, não o exercício natural de uma faculdade, mas um extraordinário acontecimento no próprio pensamento, para o próprio pensamento. Pensar é uma enéssima potência do pensamento. É preciso ainda que ele seja elevado a essa potência, que se torne “o leve”, “o afirmativo”, “o dançarino”. Ora, ele nunca atingirá essa potência se as forças não exercerem uma violência sobre ele. É preciso que uma violência se exerça sobre ele enquanto pensamento, é preciso que um poder force-o a pensar, lance-o num devir-ativo. Tal coação, tal formação, é o que Nietzsche chama “Cultura.” (DELEUZE, 1976, p. 51).

¹⁹⁹ “O que nos força a pensar é o signo. O signo é o objeto de um encontro; mas é precisamente a contingência do encontro que garante a necessidade daquilo que ele faz pensar. O ato de pensar não decorre de uma simples possibilidade natural; é, ao contrário, a única criação verdadeira. A criação é a gênese do ato de pensar no próprio pensamento. Ora, essa gênese implica alguma coisa que violenta o pensamento, que O tira de seu natural estupor, de suas possibilidades apenas abstratas. Pensar é sempre interpretar, isto é, explicar, desenvolver, decifrar, traduzir um signo. Traduzir, decifrar, desenvolver são a forma da criação pura. Nem existem significações explícitas nem ideias claras, só existem sentidos implicados nos signos; e se O pensamento tem o poder de explicar o signo, de desenvolvê-lo em uma Ideia, é porque a Ideia já estava presente no signo, em estado envolvido e enrolado, no estado obscuro daquilo que força a pensar.” (DELEUZE, 2003, p. 91)

²⁰⁰ CARVALHO, 2014, p. 30.

o núcleo duro da proposta deleuziana, isto é: a necessidade de romper com um modelo ou imagem do pensamento fundamentado 1) na boa vontade do pensador, que por ser “boa” tende para o verdadeiro; 2) na insistência de que este sujeito contém formalmente uma afinidade com a verdade, evidenciada através de um método; 3) a ideia de que o pensamento é *o exercício natural de uma faculdade*. Deleuze atribui a Nietzsche e Proust as primeiras manifestações dessa proposta que, em *Diferença e Repetição* incorpora mais alguns elementos, formalizando os oito postulados da imagem dogmática do pensamento. Contra a concepção de um pensar que compreenderia o exercício natural de uma faculdade e bastaria um método para conquistar sua finalidade natural, encontraremos um pensamento acontecimental, cuja origem nos remete até uma “violência original” incidindo sobre as faculdades conforme se dinamizam “encontros fundamentais”, “problemas”, que lhes forcem ao exercício. No ensaio sobre Proust, Deleuze indica com precisão de onde extraiu esse conflito que situa a reconhecimento, de um lado, e o pensamento, afirmado como ato inventivo, do outro:

Em certa passagem da *República*, Platão distingue duas espécies de coisas no mundo: as que deixam o pensamento inativo ou lhe dão apenas o pretexto de uma aparência de atividade e as que fazem pensar, que forcem a pensar. As primeiras são os objetos de reconhecimento; todas as faculdades se exercem sobre os objetos, mas num exercício contingente que nos faz dizer “é um dedo”, é uma maçã, é uma casa... Outras coisas, ao contrário, nos forcem a pensar: não mais objetos *reconhecíveis*, mas coisas que violentam, signos *encontrados*. São “percepções contrárias ao mesmo tempo”, diz Platão. (Proust dirá: sensações comuns a dois lugares, a dois momentos.) O signo sensível nos violenta: mobiliza a memória, põe a alma em movimento; mas a alma, por sua vez, impulsiona o pensamento, lhe transmite a pressão da sensibilidade, força-o a pensar a essência como a única coisa que deva ser pensada. Assim, as faculdades entram num exercício transcendente em que cada uma afronta e encontra seu limite: a sensibilidade, que apreende o signo; a alma, a memória, que o interpreta; o pensamento, forçado a pensar a essência.²⁰¹

O que está em jogo aqui não é a negação de um solo, território ou plano, mesmo que fragmentário, segundo o qual a atividade de pensamento se desdobra. Sempre há “imagens” onde o pensamento devém. O problema consiste em escolher entre *uma* imagem, caracterizada pelo signo da verdade clássica, pré-existente e operada pela ortodoxia metodológica ou *várias* imagens constituídas na contingência dos encontros, conforme a variabilidade dos sentidos e operada pela experimentação. É por esta última direção que a filosofia da diferença se encaminha e, nesse sentido, simultaneamente, nos deparamos com a insubmissão do pensamento criativo para com a ortodoxia de um discurso do método²⁰² e seu novo horizonte

²⁰¹ DELEUZE, 2003, p. 94.

²⁰² O movimento do pensamento criativo dependerá da contingência de um encontro que instaura sua necessidade absoluta. A questão do método (o empirismo transcendental) na filosofia de Deleuze, ao invés de um conjunto de regras bem estruturadas que, no limite, compreenderiam uma outra imagem dogmática, se dinamiza essencialmente em valorizar a experimentação dos encontros intensivos e encontrar meios de conceitualizá-los.

ou destino valorizado em *Diferença e Repetição*: a concepção do pensamento enquanto aventura ou aprendizagem *necessariamente* involuntária.

Com a publicação de *Diferença e Repetição*, os problemas em torno da imagem dogmática do pensamento adquirem seu máximo desenvolvimento. É nesse momento que essa estrutura²⁰³ se liga explicitamente com uma questão ontológica, conforme Deleuze busca demarcar aquilo que, referente ao pensamento, pertenceria ao transcendental e o que pertence ao empírico, isto é, por um lado, o que compreenderia um âmbito *de direito* do pensamento puro e, por outro, o que se efetivaria *de fato* num âmbito empírico. Esse procedimento, como já salientamos anteriormente através da apresentação de seus principais operadores lógicos, reflete inevitavelmente a maneira pela qual Deleuze concebe o problema dos processos de individuação e marca de maneira singular seu percurso, naquele momento em que o mais importante era resgatar a diferença de seu estado de maldição, justamente em meio ao horizonte de categorias fundadas pela tradição clássica e seu correlato princípio de identidade. Desse modo, Deleuze nos propõe que: “é necessário confrontar a imagem clássica do pensamento com uma outra imagem, a que hoje sugere o renascimento da Ontologia.”²⁰⁴

Dos primeiros ensaios (Nietzsche e Proust) mantém-se o núcleo da imagem ortodoxa do pensamento: a concepção de que haveria pressupostos *para* o exercício do pensamento, valorizados ao longo de toda tradição clássica, organizando uma espécie de plano (imagem) onde o pensamento deve operar. O projeto deleuziano nos sugere isso o tempo todo: promover uma ruptura no problema do pensamento com o fascínio pelo *desvelamento* da essência, da verdade eterna, e ligá-lo de uma vez por todas à “avaliação do que tem importância e do que não tem”, porque o movimento real e diferencial do pensamento “está ligado à repartição do singular e do regular, do relevante e do ordinário, repartição que se faz inteiramente no *inessencial* ou na descrição de uma multiplicidade, em relação aos acontecimentos ideais que constituem as condições de um ‘problema’.”²⁰⁵

²⁰³ “Essa imagem funciona como uma *estrutura*, no sentido forte do termo, organizando e distribuindo elementos, oferecendo coordenadas e orientações, determinando e delimitando relações fixas e estáveis, concatenando termos segundo uma regra geral, dando legibilidade e autenticidade aos problemas, soluções e métodos. Não se fala desta ou daquela imagem do pensamento, que seria variável segundo as filosofias, mas de uma imagem em geral, constituindo o pressuposto implícito em seu conjunto” (DELEUZE, 1988 *apud* SOUZA, 2017, p. 55). Diante da maneira que Deleuze utiliza o termo estrutura, a saber: “o que se chama estrutura, sistema de relações e de elementos diferenciais, é igualmente, do ponto de vista genético, sentido, em função das relações e dos termos atuais em que ela se encarna. A verdadeira oposição é entre a Idéia (estrutura-acontecimento-sentido) e a representação” (2006, p. 181), é necessário salientar que a imagem dogmática do pensamento, enquanto estrutura, compreende um espaço limitado que perde do horizonte a potência de variação diferencial que constitui o campo transcendental deleuziano.

²⁰⁴ DELEUZE, 2006, p. 185.

²⁰⁵ DELEUZE, 2006, p. 180.

Os oito postulados da imagem dogmática do pensamento são designados, em *Diferença e Repetição*, da seguinte maneira: 1) o princípio da *Cogitatio natura universalis*; 2) o ideal do senso comum; 3) o modelo da reconhecimento; 4) o elemento da representação; 5) o “negativo” do erro; 6) o privilégio da designação; 7) a modalidade das soluções e, finalmente, 8) o resultado do saber. Na medida em que eles configurariam a imagem do pensamento que deve ser combatida pela filosofia da diferença, sua crítica se projeta sobre uma inquisição transcendental.

No primeiro princípio Deleuze irá criticar a suposta relação necessariamente óbvia entre o pensamento e uma verdade universalmente reconhecida, sobre a qual incidiria principalmente o significado de ser, pensar, eu, etc., elementos fundamentais para os dinamismos da representação. Contudo, para Deleuze, esses universais jamais poderiam estar dados de uma vez por todas, ao contrário, “os universais não explicam nada, eles próprios é que devem ser explicados.”²⁰⁶

Ao segundo postulado, Deleuze implica a impossibilidade do pensamento criativo obedecer a um senso comum. Ao invés disso, sua filosofia privilegiará a necessidade de um desacordo primordial entre as faculdades, como aquilo que realmente desencadeia seu movimento. Desse modo, o terceiro e o quarto postulado compreendem a afirmação de uma diferença irreduzível entre reconhecer e criar, de modo que neste ato e só neste, consistira no movimento do pensamento puro.

O quinto postulado, na medida em que nega o discurso do método como autêntico mecanismo, capaz de expulsar o erro da esfera do pensamento filosófico e conquistar a verdade, situa o erro, assim como o contra-senso e a besteira, no interior do próprio movimento acontecimental do pensamento.

O sexto postulado incide diretamente sobre a linguagem e atesta contra a predominância da designação e das construções lógicas formalmente impecáveis. É que Deleuze desloca o problema do sentido e faz dele a condição do verdadeiro, de modo que uma proposição sempre se divida entre a expressão e a designação, isto é: entre o sentido ideal que lhe instaura e a possibilidade de verdade ou falsidade que dela podemos extrair. E o problema do pensamento na filosofia de Deleuze, seu âmbito de direito, conforme já salientamos, não compreende somente a distinção entre verdadeiro e falso, mas fundamentalmente, a sua disparação que se dá efetivamente, conforme o âmbito acontecimental do sentido. De modo que uma proposição possa ser dotada de falsidade e ainda assim consistir num sentido, dotado de valor filosófico. No fundo, é o primado da designação ou a necessidade de vitória do verdadeiro sobre o falso,

²⁰⁶ DELEUZE & GUATTARI, 2014, p. 13.

que a filosofia de Deleuze pôs em questão, privilegiando assim o primado do sentido, o qual, por sua vez, é sempre intensivo, isto é: ainda que o situemos numa situação empírica, ele só “aparece” nos dinamismos propriamente transcendentais.

O sétimo postulado afirma que um problema consiste num dinamismo ou multiplicidade ideal que dispara o movimento do pensamento. Já o campo das soluções, necessariamente empírico, consiste numa relativa dissolução do problema como tal. Nesse sentido, seria falho buscar a natureza problemática que instaura o pensamento, nas possibilidades de solução que se insinuam nas proposições lógicas que o refletem. O problema persiste sempre.

O último postulado coloca em questão dois modelos pedagógicos: aquele que Deleuze chama de “aprendizagem” e aquele que ele designa por “saber”. Pois haveria uma confusão entre os dois e uma predominância do segundo sobre o primeiro. É que o saber, do ponto de vista pedagógico, “designa apenas a generalidade do conceito ou a calma posse de uma regra das soluções”²⁰⁷. Enquanto a aprendizagem implicaria um real e intensivo envolvimento com a dialética dos problemas, dos signos, e o uso paradoxal das faculdades. Será essencial à crítica dos pressupostos desfazer esse mal-entendido e devolver à aprendizagem aquilo que lhe pertence de direito, pois: “Nunca se sabe de antemão como alguém vai aprender – que amores tornam alguém bom em Latim, por meio de que encontros se é filósofo, em que dicionários se aprende a pensar. Os limites das faculdades se encaixam uns nos outros sob a forma quebrada daquilo que traz e transmite a diferença.”²⁰⁸

Ora, toda essa inquirição transcendental que Deleuze submete aos postulados da imagem dogmática consiste em liberar a diferença, transcendental e intensiva, do primado da representação e afirmá-la como dinamismo intrínseco do pensamento criativo.

É preciso enfatizar que essa estrutura da imagem dogmática, em *Diferença e Repetição*, culmina na determinação da “forma da representação”. Esse conceito circunscreve aquele modo cognitivo constantemente criticado por Deleuze, na medida em que o termo representação se define como movimento de “retomada ativa daquilo que se apresenta”²⁰⁹ sob o primado da identidade no senso comum, isto é: sob um esquematismo harmonioso *a priori* que garante àquilo que se apresenta permanecer *um e mesmo* objeto qualquer para todas as faculdades em relação, o que configuraria o fundamento da *doxa* enquanto regime de reconhecimento.

A questão fundamental se torna, portanto: como afirmar um devir ativo do pensamento e ultrapassar a forma da representação que se estrutura na imagem dogmática? O percurso

²⁰⁷ DELEUZE, 2006, p. 269.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 270.

²⁰⁹ DELEUZE, 1987, p. 16.

empreendido por Deleuze para dar conta desse problema se desenvolve, primeiramente, com uma análise minuciosa dos oito postulados que estruturam a imagem dogmática em um plano *de direito*, através de uma descrição de inspiração kantiana da confusão entre aquilo que seria da ordem do transcendental e aquilo que seria propriamente empírico²¹⁰. Após isso, diante de um domínio transcendental “purificado”, livre de qualquer elemento transcendente fundamentando as condições de possibilidade ou aquilo que pertence *de direito* ao pensamento, Deleuze aposta numa teoria dos encontros intensivos e numa reformulação da doutrina kantiana das faculdades, ambas alinhadas com o princípio diferencial inalienável de sua obra, visando a organização de um novo plano para o devir ativo do pensamento, doravante compreendido como aventura no involuntário, um lance de dados denominado “pensamento sem imagem”.

É importante reafirmar que os problemas desenvolvidos por Deleuze, em hipótese alguma, implicariam numa negação dos atos de reconhecimento ou da centralidade da cognição para a conservação da vida. Trata-se, sobretudo, de “questionar a sua elevação ilegítima a uma teoria do pensamento puro, de distinguir cuidadosamente reconhecer e pensar, *quid facti* e *quid juris*.”²¹¹ É a própria concepção de filosofia que está em jogo, na medida em que há o abandono de uma determinação da disciplina estritamente ligada à contemplação, comunicação ou reflexão, em prol de um objetivo mais específico: a criação de conceitos. E criar, isto é: pensar, para Deleuze, de forma alguma significa simplesmente reconhecer.

3.2 DA IMAGEM DOGMÁTICA AOS ENCONTROS INTENSIVOS

Ao prescindir da necessidade de desvelar uma verdade pré-existente, o pensamento criativo, doravante “pensamento sem imagem”, só se efetiva no encontro com *um fora que força a pensar*. O fora é uma noção complexa que se manifesta em distintos momentos da obra deleuziana e consiste, entre outras coisas, nas figuras do inabitual, do impensado, do involuntário, do paradoxo, do problema, da diferença, ou melhor: naquilo que, advindo além da fronteira do reconhecimento, conjuga desde o “fortuito do mundo” forças estrangeiras ao comum, promovendo “a necessidade absoluta do pensar”. Apesar do termo “fora” sugerir a presença de uma diferença irreduzível para com o âmbito do pensamento, ao que parece, esse

²¹⁰ Conforme esclarece CARVALHO (2014, p. 43): “O inquérito transcendental a que Deleuze submete a noção [imagem dogmática] mostra assim como por detrás de cada postulado operava o mesmo dispositivo, «uma única Imagem em geral que constitui o pressuposto subjetivo da filosofia no seu conjunto». Imagem que, ao decalcar o campo transcendental a partir do campo empírico correspondente, desfigura o plano *de direito* do pensamento e produz as múltiplas ilusões que ganham corpo nos oito postulados.”

²¹¹ CARVALHO, 2014, p. 44.

fora, essa diferença, compreenderia o mais íntimo objeto do pensamento criativo: aquilo que instaura sua paixão e lhe agita. Conforme enfatiza Deleuze:

[...] só há pensamento involuntário, suscitado, coagido no pensamento, com mais forte razão é absolutamente necessário que ele nasça, por arrombamento, do fortuito no mundo. O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a Filosofia; tudo parte de uma misosofia. Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de elevar e instalar a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar. As condições de uma verdadeira crítica e de uma verdadeira criação são as mesmas: destruição da imagem de um pensamento que pressupõe a si própria, gênese do ato de pensar no próprio pensamento.²¹²

Há, portanto, o encontro. E o que é primeiro nessa situação que desencadeia o processo criativo é o *sentiendum*, aquilo que só pode ser sentido. É a ele que Deleuze atribui o caráter de movimento elementar. E em que consistiria primeiramente esse elemento senão numa pura intensidade, numa diferença intensiva? Em meio ao oceano dos fluxos de intensidade, *há encontros* e algo se dobra, se singulariza e se faz sentir. O *sentiendum*, portanto, enquanto objeto do encontro, faz “nascer a sensibilidade no sentido”²¹³. E tal como Deleuze o determina, ele “não é uma qualidade, mas *um signo*. Não é um ser sensível, mas *o ser do sensível*. Não é o dado, mas aquilo pelo qual o dado é dado. Ele é também, *de certo modo, o insensível*.”²¹⁴ É aqui que essa teoria do encontro, de índole propriamente transcendental, nos abre à doutrina das faculdades articulada por Deleuze: sob qual modo o ser do sensível é, simultaneamente, o insensível? “É o insensível, precisamente do ponto de vista da reconhecimento, isto é, do ponto de vista de um exercício empírico em que a sensibilidade só apreende o que poderá também ser apreendido por outras faculdades.”²¹⁵ Isso quer dizer que o ser do sensível, ao instaurar a sensibilidade no sentido, a projeta em duas direções possíveis: seu exercício empírico e seu exercício *de direito*, transcendente²¹⁶. No exercício empírico a sensibilidade apreende seu objeto sob a condição de que ele também possa ser apreendido por outras faculdades com a qual ela se refere, sob um senso comum. É o mesmo objeto que *se estende* e se qualifica através da

²¹² DELEUZE, 2006, p. 137.

²¹³ E conforme enfatiza SILVA, C. V. (2019, p. 379): “este elemento, que é aquilo que faz com que a sensibilidade nasça ou se produza, é também a unidade mínima de todo o Real.”

²¹⁴ DELEUZE, 2006, p. 138, grifo nosso.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ Há uma ambivalência em dizer uso transcendental ou exercício transcendente, no que se refere ao problema da doutrina das faculdades conduzido por Deleuze. Além disso, conforme indica SILVA, C. V. (2019, p. 381): “O termo transcendente aqui não designa um ultrapassamento da experiência possível ou fenomênica, ou ainda um acesso ao âmbito das coisas em si, mas o ultrapassamento dos limites previamente atribuídos à sensibilidade, como às outras faculdades, em um uso recognitivo.”

sensibilidade e da memória, por exemplo. Há uma identidade entre o objeto sentido e o rememorado: conforme uma dinâmica de reconhecimento ou senso comum. Desse modo, neutraliza-se a potência do signo, que se harmoniza com as faculdades em relação. Entretanto, em seu exercício transcendente, a sensibilidade persiste diante do signo e confronta-se com o ser do sensível que lhe põe em órbita, isto é: instaura-se uma situação onde ela se encontra diante de um limite próprio. Sujeita ao “acontecimento intensivo” que lhe instaura e não se qualifica, não se estende ao trabalho em conjunto com as outras faculdades, a sensibilidade eleva-se a sua enésima potência, encontra-se com a sua singularidade e rompe com o senso comum.

É nessa situação que Deleuze implica a possibilidade de uma comunicação peculiar entre as faculdades, que passam a ter como objeto uma violência, uma estranheza. Ao invés daquela colaboração harmoniosa de todas as faculdades sob o modelo kantiano da reconhecimento, Deleuze valoriza um acordo discordante, uma cadeia forçada em que cada faculdade entra em comunicação paradoxal com as restantes no preciso momento em que atinge o seu limite.²¹⁷

Em *Diferença e Repetição*, dando continuidade ao mesmo plano que fora apresentado em *Proust e os signos*²¹⁸, o acento será colocado numa cadeia que se origina na sensibilidade, com o *sentendum*, que “sensibiliza a alma, torna-a ‘perplexa’, isto é, força-a a colocar um problema, como se o objeto do encontro, o signo, fosse portador de problema.”²¹⁹ E nesse estado de perplexidade, a sensibilidade comunica à memória a necessidade de seu exercício transcendental, instaurando um outro objeto: o *memorandum*, aquilo que só pode ser lembrado sob a condição transcendental de também ser esquecimento desde o princípio. “O memorando é também o imemorável, o imemorial” e se difere, portanto, daquilo que é objeto da memória em seu exercício empírico: não é preciso que eu tenha “visto, ouvido, imaginado ou pensado” para que esse objeto me apareça, consistindo assim, no caráter involuntário da memória capaz de instaurar objetos “reais sem serem atuais, ideias sem serem abstratos”, como a Combray que persiste nas experiências involuntárias da memória descrita por Proust²²⁰. O terceiro momento dessa comunicação paradoxal entre as faculdades é aquele em que a memória “força o pensamento a apreender aquilo que só pode ser pensado, o *cogitandum*.” E isto é a essência que o pensamento encontra, sua diferença irreduzível. Não estamos diante do inteligível, que Deleuze caracteriza como aquilo que se apresenta sob a condição de poder ser outra coisa além

²¹⁷ CARVALHO, 2014, p. 46.

²¹⁸ DELEUZE, 2003, p. 94.

²¹⁹ DELEUZE, 2006, p. 138.

²²⁰ DELEUZE, 2003, p. 11-13.

de pensada, mas do ser do inteligível, como última potência do pensamento, que é também o impensável do ponto de vista empírico. O que se passou, portanto?

Do *sentiendum* ao *cogitandum* se desenvolveu a violência daquilo que força a pensar. Cada faculdade saiu dos eixos. Mas o que são os eixos a não ser a forma do senso comum que fazia com que todas as faculdades girassem e convergissem? Cada uma, por sua conta e em sua ordem, quebrou a forma do senso comum, forma que a mantinha no elemento empírico da doxa, para atingir a sua enésima potência, como ao elemento do paradoxo no exercício transcendente. Em vez de todas as faculdades convergirem e contribuírem para o esforço comum de reconhecer um objeto, assiste-se a um esforço divergente, sendo cada uma colocada em presença do seu "próprio", daquilo que a concentre essencialmente.²²¹

Nesse entrelaçamento inscrito na doutrina das faculdades²²², entrevemos o princípio que se dinamiza enquanto condicionamento transcendental residindo na diferença irreduzível de cada faculdade e na sua inevitável capacidade, diante de seu limite mais próprio, de se situar conforme o objeto que lhe revela seu limite e comunicar às outras faculdades a violência que lhe arrebatava. Mas o que se estrutura nessa lógica é uma comunicação ou “correspondência sem semelhança”, que não se determina mais pelo princípio de identidade que orientava a reconhecimento. Se a noção de síntese permanece sendo um operador transcendental na filosofia deleuziana, seu principal aspecto consistirá na *disjunção*: síntese disjuntiva ou disjunção inclusiva, que paradoxalmente põe em correspondência as diferentes potencialidades cognitivas sem a necessidade de um princípio de identidade, que venha determinar *um mesmo* objeto para todas. É importante frisar que, apesar desse contexto organizar-se principalmente através da

²²¹ DELEUZE, 2006, p. 139

²²² Conforme esclarece CARVALHO (2014, p. 47): “A operação levada a cabo sobre a doutrina kantiana das faculdades em *Diferença e Repetição* não resulta de um vago e irreprimível desejo de transgressão, mas de uma exigência e rigor que para Deleuze se prenuncia no próprio kantismo. O Deleuze leitor de Kant concentra-se, à semelhança de vários autores coevos – de Lyotard a Derrida – na *Crítica da Faculdade de Julgar*, propondo uma interpretação que atravessa toda a sua obra, num arco temporal que vai da monografia *A filosofia crítica de Kant* e do ensaio seminal «A ideia de gênese na estética de Kant», ambos de 1963, até ao artigo de *Crítica e Clínica* «Sobre quatro fórmulas que poderiam resumir a filosofia kantiana» (1993). É por conseguinte a partir destes trabalhos que deve ser compreendida a reformulação das condições de uma doutrina das faculdades em *Diferença e Repetição*.” Além disso, é fundamental salientar, que a principal operação de Deleuze numa reformulação da doutrina das faculdades, consiste em *estender para todas as faculdades possíveis um movimento que ele encontra na Analítica do Sublime*, onde pela primeira vez se manifesta uma exceção ao modelo do senso comum unificador, quando a faculdade da imaginação situada diante do informe e colossal na experiência do sublime, atinge seu limite na capacidade de imaginar e comunica à razão uma impotência que a desperta do exercício empírico e a implica num plano supra-sensível. Deleuze encontra aí um movimento propriamente genético, transcendental, compreendendo que, na medida em que um desacordo nas faculdades marca uma diferença irreduzível e engendra um acordo livre, esse movimento deve ser primeiro em todos os casos, pois é ele que responde àquela exigência genética que faltava as outras críticas: o que engendra o senso comum, o que garante um esquema harmonioso? A aposta de Deleuze é uma generalização do caso do sublime: o que engendra um condicionamento transcendental é a diferença, o desacordo que se torna acordo.

relação entre sensibilidade, memória e pensamento, Deleuze insiste que essa cadeia não compreende a totalidade do problema, sendo completamente possível “que novas faculdades, que estavam recalçadas sob esta forma do senso comum, se ergam.”²²³

Mesmo existindo um privilégio da sensibilidade no empirismo de Deleuze, não estamos lidando com um empirismo clássico, segundo o qual o sensível seria a fonte de meras representações ou sensações. Não é o sensível qualificado ou extenso que força o pensamento. A análise recai sobre aquilo que no *encontro intensivo*, projeta a faculdade em sua máxima potência, em sua íntima paixão, aquilo que a coloca diante de seu limite, em seu domínio próprio, ou melhor: em sua diferença irreduzível diante das outras faculdades. Nessa situação de violência, estranheza, o que se encontra não é o sensível meramente fático, mas *as condições transcendentais do sensível* instauradas pela força do signo. Conforme enfatiza Nuno Carvalho, desde seu ensaio sobre o empirismo de Hume, é possível evidenciar em graus e circunstâncias diversas, “essa preocupação constante de *abrir para além do dado um novo horizonte não dado*.”²²⁴ É justamente isso que nos permite compreender a denominação de seu método sob o termo de empirismo transcendental.

Conforme Deleuze associa o exercício empírico das faculdades ao regime de reconhecimento que determina a imagem dogmática do pensamento, o problema do pensamento sem imagem, a experimentação criativa do pensar, implicará uma aventura transcendental permanente. Essa investigação se faz necessária, na medida em que o transcendental não compreende simplesmente as condições da experiência *possível*, não se limitando em um conjunto de condicionamentos e funções que determinam um campo de possibilidades do dado e do sujeito. O transcendental operado por Deleuze compreenderá, portanto, um aspecto de gênese do dado e de sujeitos fragmentários. Nesse âmbito não falaremos mais das condições possíveis da experiência, mas das *condições virtuais de experimentação*, dinamizadas por uma paixão pelos encontros intensivos. Nessa concepção os condicionamentos transcendentais não estão dados de uma vez por todas, e já não se refletem completamente na forma de juízos apodícticos; as deduções transcendentais continuam por se fazer. O que esse movimento operado por Deleuze nos propõe, senão uma vertigem no impensado? Isto é: um mergulho em um plano *de direito* que instaura um modo de pensar, onde se prescinde das formas de mediação da diferença que operam na reconhecimento – identidade concebida, semelhança percebida, oposição imaginada, analogia julgada – e aproxima-se do impensado como diferença em si. Essa diferença não se sustenta no empírico, pois, conforme concebe Deleuze, todas as formas de mediação entram em

²²³ DELEUZE, 2006, p. 142.

²²⁴ CARVALHO, 2014, p. 36.

ação, por isso a insistência numa filosofia transcendental. Não é a diferença empírica, o dado, ou o sujeito, que se pretende encontrar *de uma vez por todas* com esse propósito, mas “aquilo pelo qual o dado é dado”: a singularidade do acontecimento que instaura a sensibilidade e o pensamento, consistindo no encontro intensivo.

Se é possível empreender uma aventura no involuntário, conforme anuncia o “pensamento sem imagem”, um primeiro passo já foi dado: é preciso abrir mão da imagem dogmática, livrar-se dos pressupostos e permitir-se afetar pela potência dos signos. Se a noção de imagem, até aqui, compreendeu o emblema da representação, um pensamento sem imagem se encaminha para uma implosão: não mais *uma* imagem, determinante e fundamental, que o pensamento se dá do seu próprio destino e que se baseia em uma vontade de verdade. Ao invés disso, uma variedade infinita de imagens que instauram uma *vontade de problema*. Portanto, o pensamento sem imagem compreenderá, simultaneamente, a crítica da imagem dogmática e seus postulados, e um investimento sobre todas as outras imagens menosprezadas pela tradição filosófica. O estatuto da imagem se transforma: ao invés de uma imagem funcionando como pressuposto subjetivo, surge uma pluralidade de imagens em movimento, em alteração permanente. A imagem torna-se assim multiplicidade que se dobra e se conforma em signo, elemento intensivo. O pensamento sem (uma única) imagem que lhe orienta instaura essa aposta numa postura filosófica que envereda num oceano infinito de imagens, onde diferenças intensivas dinamizam encontros criativos.

Daqui em diante a questão não poderia ser outra: como promover esse tipo de encontro? Como promover as potencialidades humanas ou faculdades, até o seu exercício transcendente? Como se lançar nesse fora que é, ao mesmo tempo, um oceano infinito de imagens? É aqui que o pensamento sem imagem se funde definitivamente ao empirismo transcendental e devém outro: torna-se pensamento nômade e sob a *forma da experimentação* inaugura um “transcendentalismo” que se aventura entre diferenças intensivas, distanciando-se de qualquer espécie de sedentarismo ou dogmatismo. É verdade que essa postura compreenda algumas ressalvas éticas e um mínimo de prudência capaz de garantir à vida sua capacidade de perseverar e ao homem sua potência de trabalhar²²⁵. Mas a pergunta permanece: como abrir-se ao exercício transcendente? Segundo Deleuze:

Aprender a intensidade, independentemente do extenso ou antes da qualidade nos quais ela se desenvolve, é o objeto de uma distorção dos sentidos. Uma pedagogia dos sentidos volta-se para este objetivo e integra o “transcendentalismo”. Experiências farmacodinâmicas, ou experiências físicas como as da vertigem, aproximam-se disso:

²²⁵ Cf. O abecedário, letra “B de Bebida”.

elas nos revelam esta diferença em si, esta profundidade em si, esta intensidade em si no momento original em que ela não é mais qualificada nem extensa. Então, o caráter dilacerante da intensidade, por mais frágil que seja seu grau, restitui-lhe seu verdadeiro sentido: não antecipação da percepção, mas limite próprio da sensibilidade, do ponto de vista de um exercício transcendente.²²⁶

Apesar de fazer referências a experimentação de “meios pouco confessáveis”²²⁷ que envolvem a embriaguez, o excesso, e elogios à desestruturação de um corpo orgânico dócil e equilibrado, correlato de uma “distorção dos sentidos”, o meio mais estimulado por Deleuze para a experimentação transcendental compreende o domínio da arte, sobretudo da arte moderna. A razão disso consiste, primeiramente, na torção que Deleuze opera no transcendental: a função de ser o âmbito das condições ainda lhe pertence, mas as condições tornam-se inseparáveis do movimento singular que conduz à sua constituição e criação, e ambos são depositados num mesmo plano *de direito*. Nesse sentido, estruturar uma tábua de categorias que defina as condições da experiência possível torna-se uma vã tentativa de domesticar uma natureza necessariamente selvagem e real. Se o condicionado supõe um movimento que o engendra, esse movimento não pode ser concebido à sua imagem e semelhança. É imprescindível que o pensamento filosófico se confronte com esses movimentos, determinando em cada caso suas *tendências*. Nessa lógica, nenhuma tábua de categorias é capaz de determinar *definitivamente* as condições da experiência real. Há, portanto, entre o transcendental e o atual ou empírico, mais uma vez, uma “correspondência sem semelhança”. Os elementos que Deleuze se utiliza para articular condicionamentos transcendentais, como a síntese disjuntiva, as singularidades e os acontecimentos ideais, não compreendem o estatuto de *a priori* universais capazes de consolidar uma tábua de categorias. Tais elementos, pelo contrário, se implicam às exigências de uma ontologia diferencial e funcionam, em cada caso, conforme os dinamismos espaço-temporais que lhes envolvem. Desse modo, estamos diante de noções não-representativas, móveis, portanto, sujeitas às mais diversas configurações intensivas.

Por isso, o privilégio concedido à arte moderna: ela consistiria, segundo Deleuze, num movimento peculiar de abandono ao programa da representação, através de inúmeras multiplicações de pontos de vista e da concepção de um processo histórico em perpétua metamorfose, promovendo uma variedade imensurável de acontecimentos sensoriais, psicológicos e culturais. Nas mais diversas áreas a arte promove estruturas que já não visam representar a realidade, pois configuram processos de experimentação. E a filosofia, por seu turno, acompanha esse processo e deixa de se movimentar estritamente nas abstrações

²²⁶ DELEUZE, 2006, p. 223.

²²⁷ DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 52.

representativas do possível, incapazes de assimilar um real que ultrapasse suas conformidades prévias. Arte e filosofia, tal como as compreende Deleuze, ao abandonarem a necessidade de reproduzir a realidade, transformam-se em empirismo transcendental ou ciência do sensível.

Para dar conta de uma determinação apropriada do problema que estamos confrontando, isto é: da diferença entre a experiência possível e a experimentação real, é preciso voltar novamente a Kant. Para Deleuze, seria pouco útil reafirmar aquela distinção segundo a qual o filósofo de Königsberg submeteu a estética, situando, de um lado, a teoria da sensibilidade como forma da experiência possível e, de outro, a teoria da arte como reflexão da experiência real. O procedimento kantiano só tem consistência na medida em que se aceita, por um lado e sem ressalvas, a concepção de formas *a priori* da sensibilidade contidas na *Crítica da Razão Pura*, por outro e conseqüentemente, a reflexão que determina os sentimentos de prazer e dor na *Crítica da Faculdade de Julgar*, em conformidade com os princípios da primeira *Crítica*. Deleuze, por sua vez, não vê necessidade de manter essa cisão metodológica entre o elemento concreto da sensação, refletido, e suas formas puras condicionantes, pelo contrário: é preciso que se encontre os meios de promover uma aventura nessa dimensão transcendental. Dito de outro modo: é preciso que os efeitos estéticos da arte não mais venham re-presentar articulações pré-determinadas num esquematismo transcendental. Como se opera essa fusão? “Para que os dois sentidos [da estética] se juntem é preciso que as próprias condições da experiência em geral se tornem condições da experiência real; a obra de arte, de seu lado, aparece então realmente como experimentação.”²²⁸

Já em 1963, em sua leitura da *Recherche* de Proust, Deleuze se encontra com uma Combray virtual e pura, jamais vivida, inassimilável ao presente como representação, na medida em que consiste num passado que nunca aconteceu. E vê aí, portanto, o movimento de um *memorandum*, autêntico exercício transcendental da memória. Desde então o interesse e os usos de obras de arte na elaboração filosófica, como objetos de experimentação, se multiplicaram: seja pela prosa de Sacher-Masoch (1967) ou de Kafka (1975), a pintura de Bacon (1981), o cinema (1983-85), etc. O que se passou? A filosofia de Deleuze passa a se configurar no horizonte de uma ideia, segundo a qual: “os princípios que condicionam a experiência são os mesmos que enformam a obra de arte, que, por sua vez, contribui para os revelar: «os dois sentidos da estética confundem-se, ao ponto do ser do sensível se revelar na obra de arte, ao mesmo tempo que a obra de arte aparece como experimentação».”²²⁹ É que tanto a filosofia quanto a arte, na medida em que abandonam a vontade de representar a realidade, se tornam

²²⁸ DELEUZE, 1974, p. 265.

²²⁹ CARVALHO, 2014, p. 56.

máquinas criativas e dinamizam suas atividades específicas sobre um mesmo plano: a experimentação dos encontros intensivos.

É preciso concluir esse momento, colocando apenas mais duas observações: 1) a crítica deleuziana da imagem consiste, essencialmente, na crítica do modelo da representação enquanto limitação do movimento criativo do pensamento. Contra a imagem dogmática Deleuze anuncia uma força, cuja principal característica consistiria na implosão da forma da representação e na valorização da diferença intensiva. 2) A noção de um pensamento sem imagem emerge, portanto, da necessidade de dar nome a essa força e devolver ao transcendental sua afinidade com os fluxos intensivos que não se limitam num esquema absoluto, numa verdade pré-determinada, ou num decalque qualquer do mundo empírico.

Ao longo desse percurso nossos problemas nos possibilitaram vislumbrar, entre outras coisas, um primeiro movimento no destino da noção de imagem. Se na crítica da imagem do pensamento ela funcionava como emblema da representação, na noção de pensamento sem imagem nos encontramos com uma implosão que propõe a destruição da imagem enquanto modelo ou ícone, propondo a libertação de um oceano de imagens em movimento incessante. Chegamos, portanto, ao pensamento que, sem uma orientação pré-determinada, opera conforme a violência de uma infinidade de imagens, respondendo aos encontros intensivos que consistem num plano de imanência.

Estamos perseguindo meios apropriados de dar consistência àquele plano que, na filosofia de Deleuze, tudo envolve e define o conjunto pré-subjetivo em que consiste a heterogeneidade do real. Ao longo do primeiro capítulo desse estudo designamos esse plano sob o termo de caos constituinte e procuramos descrever seus elementos essenciais: diferenças de intensidade, singularidades e relações diferenciais. Sugerimos que tais elementos envolvem a proposição ontológica deleuziana, a univocidade do ser, e possibilitam à sua filosofia transcendental privilegiar movimentos de disjunção e ressonância diferencial que estabelecem os instrumentos para Deleuze determinar as relações que instauram a sensibilidade, recusando um campo transcendental que fundamente um sujeito ou uma consciência transcendental. Conforme afirma José Gil: “O mundo das diferenças povoa-se de ‘pequenas percepções’, unidades diferenciais intensivas, com que Deleuze, subvertendo Leibniz, pensa o espaço, o tempo e a gênese (heterogênese) do mundo (tornado ‘caosmos’).”²³⁰ Nesse sentido, conforme argumenta Cíntia V. da Silva: “não haveria, assim, um setor do pensamento deleuziano que seria uma estética, mas toda a sua filosofia, que seria uma estética não no sentido de uma

²³⁰ GIL, 2008, p. 15.

disciplina no interior da filosofia, mas no de uma teoria da sensibilidade.”²³¹ Além disso, como já salientamos acima, teoria da arte e teoria da sensibilidade se implicam constantemente e são pensadas conjuntamente: a experimentação artística possibilita ao pensamento atravessar as condições da sensibilidade, e a experimentação destas possibilita a produção artística.

3.3 BERGSON E A IMANÊNCIA DE TODAS AS IMAGENS

Em seus trabalhos sobre a arte cinematográfica (Cinema I: A imagem-movimento e Cinema II: A imagem-tempo, originalmente publicados em 1983 e 1985), torna-se ainda mais potente o que destacamos acima: a centralidade da experimentação artística na produção conceitual deleuziana, servindo de suporte para a experimentação e liberação de dinamismos virtuais.

Deleuze atribui a Bergson a genialidade de, no primeiro capítulo de *Matéria e Memória* (1896), ter conseguido, simultaneamente, configurar um campo conceitual capaz de refletir um plano propriamente imanente de matéria, imagem e movimento, desprovido de qualquer decalque do âmbito que compreende o sujeito empírico e, através disso, possibilitar condições *sui generis* de se pensar o domínio do cinema, ainda que essa não fosse sua intenção propriamente dita. O que nos importa, portanto, não é a ideia cinematográfica do próprio Bergson, mas a leitura singular ou a ideia cinematográfica que Deleuze promove sobre seus conceitos.

Tudo parte da definição bergsoniana de imagem que, por meio de seus componentes e das relações que o filósofo lhe implica, adquire um estatuto completamente original em relação à tradição que concebe a imagem como ícone. Em *Matéria e Memória* o universo material é compreendido como “o conjunto das imagens”. Tais imagens consistiriam, inicialmente, numa complicação relacional, em perpétuo movimento, agindo, reagindo e se atravessando incessantemente umas sobre as outras, isto é: se percebendo e se afetando, por todos os lados. Nesse primeiro nível haveria, portanto, uma *imanência universal de todas as imagens*, sem repouso, em permanente processualidade: movimento infinito de ações e reações. Em sua análise, Bergson se coloca inicialmente diante desse nível: “eis-me portanto em presença de imagens, no sentido mais vago em que se possa tomar essa palavra, imagens percebidas quando abro meus sentidos, despercebidas quando os fecho.”²³² E logo em seguida Bergson constata a existência de uma imagem privilegiada, na medida em que não a conhece apenas de fora,

²³¹ SILVA, C. V., 2019, p. 377.

²³² BERGSON, 1999, p. 11.

mediante percepções, mas também *de dentro, mediante afecções*, tal imagem é o seu próprio corpo. Nessa imagem o filósofo se encontra perante uma consciência, que se manifesta conforme esse corpo vivo sofre afecções.

Sob a forma de sentimentos ou sensações, o corpo tende a *direcionar* os movimentos recebidos conforme “determinadas iniciativas” que a consciência parece *assistir*. Além disso, afirma Bergson, assim que a atividade do corpo se torna automática, sem a necessidade de certa auto concentração sobre suas próprias afecções, a consciência parece se eclipsar e desaparecer. Conforme o filósofo: “meu corpo é portanto, no conjunto do mundo material, uma imagem que atua como as outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, com a única diferença, talvez, de que meu corpo parece escolher, em uma certa medida, a maneira de devolver o que recebe.”²³³

Essas “determinadas iniciativas” que a consciência parece assistir compreendem, na realidade, movimentos no interior do próprio corpo, “destinados a preparar, iniciando-a, a reação de meu corpo à ação dos objetos exteriores.” Estes movimentos são denominados por Bergson como “representação”. Entre o corpo vivo e as outras imagens que o cercam haveria uma relação fundamental de *reflexão* da ação possível dessas imagens circundantes. Se a abertura de uma ação possível entre diferentes imagens denomina-se percepção, a reflexão dessa ação possível que, por sua vez, é capaz de preparar o corpo vivo para tomar determinadas direções, define a representação e implica uma certa duração que relativiza a reação do corpo sobre o conjunto da matéria, isto é: instaura uma consciência.

Encontramos, até aqui, dois sistemas de imagens entrelaçados numa imanência necessária. O primeiro define-se como conjunto do universo material e implica todas as imagens agindo e reagindo *imediatamente* umas sobre as outras. O segundo caracteriza-se pela singularidade da matéria viva e consiste, no interior do primeiro sistema, em “centros de indeterminação” que, por sua vez, também são imagens, embora experimentem potências específicas. Entre os movimentos recebidos e os movimentos devolvidos ao universo, o corpo vivo compreende a possibilidade de um intervalo, isto é: a possibilidade de que um estímulo recebido pela matéria não se prolongue imediatamente em reação necessária. Tais imagens, desse modo, experimentam uma percepção estendida numa duração ou consciência, segundo a qual a matéria viva refrata a ação possível das imagens que lhe circundam e responde aos estímulos recebidos, conforme suas próprias necessidades. Ao intervalo que dá à matéria viva essa condição de “zona de indeterminação” no conjunto do universo, é preciso atribuir: 1) a

²³³ *Ibid.* p. 14.

capacidade de dinamizar a produção de uma novidade ou diferença, alterando o curso imediato das ações e reações; em consequência da 2) instauração do *locus* filosófico do problema da liberdade, isto é: da indeterminação da ação que compreende o vivente²³⁴; e 3) a dinamização de uma abertura temporal que determina a consciência como duração e memória, e isto se compreende na capacidade do vivo, *em diferentes graus*, de interligar pelo fio contínuo das lembranças que lhe atravessam, uma série ininterrupta de visões instantâneas e constituir um todo homogêneo, porém aberto, que intermedia seu poder perceptivo e sua ação correlata.²³⁵

É necessário abrir um parêntese aqui e aprofundar um pouco mais este terceiro ponto. Em *Imagem-Movimento*, Deleuze extrai consequências fundamentais dessa afirmação bergsoniana, segundo a qual o vivente exprimiria “uma duração enquanto realidade mental, espiritual.”²³⁶ É importante destacar, conforme faz Deleuze, que entre *Matéria e Memória* (1896) e *A Evolução Criadora* (1907), Bergson teria avançado em seu estudo sobre a duração e ultrapassado a limitação desse fenômeno ao campo da consciência de um vivente, estendendo-a ao alcance do conjunto do universo, ao *Todo*.

Primeiramente, uma duração particular testemunha não apenas a circunstância do vivente, mas a realidade do todo enquanto duração do qual ele é parte. Isto é: na medida em que a duração particular compreende um plano relativamente homogêneo que comporta uma série de elementos e seus movimentos, portanto suas alterações, reflete a natureza do todo que, por sua vez, comportaria todos os elementos e suas respectivas alterações. Entretanto, conforme Deleuze, Bergson já afirmara que *o todo não é dado e nem pode vir a sê-lo*, mesmo que parte significativa da tradição científica tenha proposto de diversas maneiras a capacidade de contê-lo. E muitos filósofos, por sua vez, ou propuseram a mesma coisa ou, no extremo oposto, concluíram que o todo era uma noção desprovida de sentido. O que Deleuze extrai de Bergson no momento de *A Evolução Criadora* é que: “se o todo não é passível de ser dado é porque ele

²³⁴ “A parte de independência de que um ser vivo dispõe, ou, como diremos, a zona de indeterminação que cerca sua atividade, permite, portanto, avaliar a priori a quantidade e a distância das coisas com as quais ele está em relação. Qualquer que seja essa relação, qualquer que seja, portanto, a natureza íntima da percepção, pode-se afirmar que a amplitude da percepção mede exatamente a indeterminação da ação consecutiva, e conseqüentemente enunciar esta lei: *a percepção dispõe do espaço na exata proporção em que a ação dispõe do tempo.*” (*Ibid.*, p. 28)

²³⁵ “Por mais breve que se suponha uma percepção, com efeito, ela ocupa sempre uma certa duração, e exige conseqüentemente um esforço da memória, que prolonga, uns nos outros, uma pluralidade de momentos. Mesmo a “subjetividade” das qualidades sensíveis, como procuraremos mostrar, consiste sobretudo em uma espécie de contração do real, operada por nossa memória. Em suma, a memória sob estas duas formas, enquanto recobre com uma camada de lembranças um fundo de percepção imediata, e também enquanto ela contrai uma multiplicidade de momentos, constitui a principal contribuição da consciência individual na percepção, o lado subjetivo de nosso conhecimento das coisas.” (*Ibid.*, p. 31)

²³⁶ DELEUZE, 2018a, p. 23.

é o Aberto e porque lhe cabe mudar incessantemente ou fazer surgir algo de novo; em suma: durar. ‘A duração do universo deve constituir uma unidade com a latitude de criação que nele pode haver’.²³⁷ Se num primeiro momento a comparação da duração particular do vivente à duração do todo parece compreender “a mais antiga comparação”, como se o particular remetesse à uma pequena engrenagem no interior de um sistema total e fechado completamente apreensível, a proposta bergsoniana inverte completamente os termos.

Pois se o vivente é um todo, portanto assimilável ao todo do universo, não é tanto porque seria um microcosmo tão fechado quanto o todo supostamente o é, mas, ao contrário, é enquanto ele é aberto para um mundo, e que o mundo, o próprio universo, é o Aberto. “Em todo lugar onde alguma coisa vive, existe, aberto em alguma parte, um registro onde o tempo se inscreve.”²³⁸

É justamente nesse momento que Deleuze opera uma torção em Bergson, lhe implicando uma articulação que melhor satisfaz as necessidades de sua concepção de duração e os desdobramentos desta no domínio cinematográfico, em detrimento da possibilidade de se manter fiel à letra do autor de *Matéria e Memória*.

Se fosse preciso definir o todo, nós o definiríamos pela Relação. É que a relação não é uma propriedade dos objetos, ela é sempre exterior a seus termos. Do mesmo modo, é inseparável do aberto e apresenta uma existência espiritual ou mental. As relações não pertencem aos objetos, mas ao todo, desde que não o confundamos com um conjunto fechado de objetos. Através do movimento no espaço, os objetos de um grupo mudam suas respectivas posições. Mas, através das relações, o todo se transforma ou muda de qualidade. Da própria duração, ou do tempo, podemos afirmar que é o todo das relações.²³⁹

Conforme podemos perceber, há em Bergson uma importante contribuição filosófica segundo a qual, primeiramente, imagem e matéria configuram uma identidade e, na medida em que movimentos persistem intrinsecamente nas imagens, este elemento deve participar dessa identidade. O universo material e sem centro pelo qual descrevemos o primeiro sistema da imagem, compreende um todo de relações onde cada ponto vê e age sobre todos os outros, sendo, portanto, um conjunto completamente iluminado, pura luz. Portanto, temos a seguinte fórmula: Imagem = Matéria = Movimento = Luz.

²³⁷ *Ibid.*, p. 24.

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ *Ibid.*, p. 25. Conforme Deleuze enfatiza, numa nota de rodapé desta mesma página: “Fazemos intervir aqui o problema das relações, ainda que ele não seja explicitamente colocado por Bergson. Sabemos que a relação entre duas coisas não pode ser reduzida a um atributo de uma coisa ou da outra, e muito menos ainda a um atributo do conjunto. Em compensação, a possibilidade de reportar as relações a um todo permanece indene se concebemos esse todo como um ‘*continuo*’ e não como um conjunto dado.”

Além disso, é preciso destacar: “uma imagem pode *ser* sem *ser percebida*; pode estar presente sem estar representada; e a distância entre estes dois termos, presença e representação, parece justamente medir *o intervalo entre a própria matéria e a percepção consciente* que temos dela.”²⁴⁰ Esta última fornecendo à imagem ou matéria viva sua especificidade. E Bergson insiste em afirmar que a representação em ato, apesar de parecer acrescentar alguma coisa à pura presença das imagens que circundam seu momento, algo que tornaria a distância entre estes dois termos intransponível, consistirá num procedimento de subtração. Da matéria à representação da matéria, do ponto de vista estritamente material ou, como nos propõe Bergson, conforme a concepção de uma percepção pura²⁴¹: há menos, e não mais. O corpo vivo, em função de suas necessidades e interesses, de sua percepção consciente, ao invés de lidar com as imagens que lhe envolvem assimilando todos os seus pontos e as forças que transpassam por todos esses pontos, recorta o conjunto da matéria e seleciona somente as superfícies ou pontos que lhe interessam. É que o corpo vivo e a percepção consciente estão interligados, antes de qualquer coisa, pela necessidade de fazer a própria vida perseverar.

Para além do esquema puro da percepção, é inevitável que na experiência *de fato* a realidade de nossa percepção compreenda um misto de estímulos sensório-motores e de lembranças que aí se impregnam. Ora, para além daquela característica objetiva de subtração que a percepção consciente teria, Bergson lhe atribui um aspecto subjetivo essencial que consiste numa espessura ou duração, segundo a qual cada uma dessas percepções sucessivas se estende temporalmente, contraídas num bloco de duração assistido pela consciência de um sujeito. O papel da memória, desse modo, seria fundamental para o corpo vivo orientar-se diante daquele intervalo que denominamos mais acima, isto é: diante de sua capacidade de escolher os movimentos ou ações que devolve ao universo. A memória possibilita ao sujeito, portanto, que sua vivência atual se estabeleça no interior de durações ou planos estendidos, relativamente homogêneos, que contraem presente e passado e, sobretudo, servem às suas funções e necessidades, facilitando sua relação com a ação e com a preservação da própria vida. Conforme nos sugere Bergson: “bastaria dividir idealmente essa espessura indivisa de tempo, distinguir nela a multiplicidade ordenada de momentos, em uma palavra, eliminar toda a memória, para passar da percepção à matéria, do sujeito ao objeto.”²⁴² Além disso, o filósofo ainda nos apresenta duas linhas importantíssimas para sua filosofia, onde o problema da memória e a relação deste com a percepção atingem um grau de complexidade ainda maior. A saber,

²⁴⁰ BERGSON, 1999, p. 32.

²⁴¹ “Uma percepção que existe mais de direito do que de fato.” (*Ibid.*, p. 31)

²⁴² *Ibid.*, p. 74

primeiramente: “se a memória é o que comunica sobretudo à percepção seu caráter subjetivo, eliminar sua contribuição, dizíamos, deverá ser o primeiro passo da filosofia da matéria.”²⁴³ E insiste, logo adiante:

é preciso que a memória seja, em princípio, um poder absolutamente independente da matéria. Se, portanto, o espírito é uma realidade, é aqui, no fenômeno da memória, que devemos abordá-lo experimentalmente. E a partir de então toda tentativa de derivar a lembrança pura de uma operação do cérebro deverá revelar-se à análise uma ilusão fundamental.²⁴⁴

Como sabemos, as consequências que Deleuze extrai dessa concepção bergsoniana de uma memória ontológica são essenciais para sua própria filosofia. É nesse tema que ele encontra uma variedade de elementos capazes de trazer consistência à sua concepção de virtualidade imanente, sobretudo, na ideia de que todos os movimentos e relações presentes se conservam em um passado puro ou ontológico que, desse modo, se acumulam infinitamente numa memória universal. Ademais, mantendo-se contemporâneo ao presente, esse passado o influencia virtualmente a todo momento, enquanto condição para que o presente passe e objeto condicionante das atualizações que se dão no presente. Consiste nisso a afirmação de Bergson que, no capítulo 3 de *Matéria e Memória*, apresenta a centralidade do passado em relação ao presente e à percepção:

A questão é precisamente saber se o passado deixou de existir, ou se ele simplesmente deixou de ser útil. Você define arbitrariamente o presente como *o que é*, quando o presente é simplesmente *o que se faz*. Nada é menos que o momento presente, se você entender por isso esse limite indivisível que separa o passado do futuro. Quando pensamos esse presente como devendo ser, ele ainda não é; e, quando o pensamos como existindo, ele já passou. Se, ao contrário, você considerar o presente concreto e realmente vivido pela consciência, pode-se afirmar que esse presente consiste em grande parte no passado imediato. [...] para falar a verdade, toda percepção é já memória. *Nós só percebemos, praticamente, o passado*, o presente puro sendo o inapreensível avanço do passado a roer o futuro.²⁴⁵

Na filosofia de Deleuze a dimensão do passado, enquanto memória ontológica e virtual contemporânea ao presente, é completamente tributária da concepção bergsoniana e compreende uma substância latente e intensiva que, ao mesmo tempo, constitui-se numa síntese fundamental e detém um papel imprescindível nos processos de individuação. Retomaremos essas relações mais adiante, no capítulo dedicado ao problema do tempo na filosofia de Deleuze.

²⁴³ *Ibid.*, p. 78

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ *Ibid.*, pp. 175-176.

Até aqui pudemos descrever uma série de determinações visando trazer consistência àquela tarefa, sempre incompleta, que atravessa a filosofia de Deleuze, a saber: configurar um plano de imanência, onde seja possível indicar elementos e relações que compreendem uma experimentação real do ser do sensível. Nesse contexto, a concepção bergsoniana do universo como Todo Aberto ou conjunto acentrado de todas as imagens, onde estas se mantêm em relação incessante umas com as outras e configuram uma identidade entre matéria, luz e movimento e implicam um segundo sistema, determinado pela matéria viva, capaz de instaurar centros de indeterminação ou intervalos no interior desse primeiro sistema: tal acepção compreende uma das formulações filosóficas mais prestigiadas por Deleuze. Desde suas primeiras publicações no final dos anos 50, até as análises sobre a arte cinematográfica nos anos 80, a filosofia bergsoniana aparecerá como um guia imprescindível de seu trabalho. Tendo em vista as observações sobre a crítica transcendental deleuziana que levantamos até aqui, todo esse prestígio de Bergson não é em vão. Na medida em que *Matéria e Memória* apresenta uma lógica do todo imanente e aberta, onde o dado aparece sob a condição de um movimento incessante, e o corpo vivo se compreende fundamentalmente sob a condição do intervalo entre ações e reações das próprias imagens, Deleuze encontra um pensamento que dialoga com sua demanda filosófica de promover um âmbito pré-subjetivo de relações e devires, purgado de qualquer decalque do empírico. “*É o que basta para Bergson: movimentos e intervalos entre movimentos que servirão de unidades*”²⁴⁶. Se essas unidades podem, eventualmente, compreender momentos empíricos que qualificam e estendem os movimentos numa situação particular, o conjunto dos movimentos que as precedem e lhes envolvem permanecem sob a condição de abertura, seja em relação à sua própria natureza, seja em relação ao pensamento filosófico capaz de vislumbrar relações e demarcar suas singularidades.

Mas ainda é necessário extrair mais uma consequência de *Matéria e Memória* que, sob a análise de Deleuze, estabelece as condições teóricas do domínio cinematográfico: seu conceito próprio.

3.4 ENTRE IMAGEM E MOVIMENTO: O “CINE-PENSAMENTO” DELEUZIANO

O problema do movimento, na obra de Bergson, consiste em três teses que Deleuze analisa e desdobra, até lugares que representam suas próprias intuições. Em primeiro lugar, “o

²⁴⁶ DELEUZE, 2018a, p. 103.

movimento não se confunde com o espaço percorrido”²⁴⁷: enquanto este é passado, o movimento é presente, é o ato de percorrer. Enquanto o espaço percorrido compreende uma divisibilidade abstrata que podemos lhe atribuir *a posteriori*, o ato de percorrer é indivisível ou não se divide *sem mudar de natureza*. O que implica uma ideia mais complexa: “os espaços percorridos pertencem todos a um único e mesmo espaço homogêneo, enquanto os movimentos são heterogêneos, irreduzíveis entre si.”²⁴⁸ Desse modo, é impossível reconstituir o movimento “através de posições no espaço ou instantes no tempo, isto é, através de ‘cortes’ imóveis...”²⁴⁹ Tal gesto, inevitavelmente, operaria acrescentando aos momentos do percurso a ideia abstrata de uma sucessão, “de um tempo mecânico, homogêneo, universal, decalcado do espaço, o mesmo para todos os movimentos.”²⁵⁰ E então, com isso, perde-se o movimento real. É que este, ainda que seja possível aproximar o máximo possível dois instantes, ele se fará *entre os dois*, como aquilo que passa *entre um e outro*. E ainda que tentemos dividir o tempo, enquadrando-o numa métrica abstrata e cronológica, todo movimento sempre se constituirá numa duração própria, qualitativa e indivisível. Essas determinações concernentes ao movimento já estavam aqui o tempo todo, na medida em que compreende o dinamismo acidental do sistema, aplicando-se integralmente ao termo, quando o identificamos à imagem e à matéria, no primeiro sistema de imagens bergsoniano.

Desse modo, quando Deleuze pensa o cinema, situa seu aspecto mais próprio na articulação da imagem com o movimento. Na medida em que sua maquinaria opera por meio de fotografamas, isto é: de *cortes móveis*, conformados na maioria das vezes, numa unidade de vinte e quatro quadros por segundo, ao invés de se compreender simplesmente no elemento da fotografia (*cortes imóveis*), o que o cinema nos apresenta é uma “imagem-média” à qual o movimento não se acrescenta *a posteriori*, ao contrário, o movimento pertence à imagem-média como dado imediato. Ao invés de um corte imóvel onde acrescentaríamos um movimento abstrato, o cinema nos apresenta um corte móvel ou, como define Deleuze: uma imagem-movimento.²⁵¹ *Matéria e Memória* teria, na leitura deleuziana, compreendido muito cedo o plano para além das condições da percepção natural, da imagem-movimento, doravante concebido como matéria-prima da arte cinematográfica. E se num primeiro momento a câmera manteve-se fixa, limitando o plano de exposição numa espacialidade determinada, pois o aparelho cinematográfico inicial fundia imagem e projeção, Deleuze salienta que:

²⁴⁷ *Ibid.* p. 13.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ *Ibid.*, p. 15.

A evolução do cinema, a conquista de sua própria essência ou novidade se fará pela montagem, pela câmera móvel e pela emancipação da filmagem, que se separa da projeção. O plano deixará então de ser uma categoria espacial, para tornar-se temporal; e o corte será um corte móvel e não mais imóvel. O cinema reencontrará exatamente a imagem-movimento do primeiro capítulo de *Matière et Mémoire*.²⁵²

A segunda tese bergsoniana sobre o movimento aprofunda a crítica implicada na tese anterior, na medida em que apresenta duas maneiras diferentes (a antiga e a moderna) de se operar aquela ilusão de reconstituir o movimento conforme o espaço percorrido. No mundo antigo, seria predominante a existência de elementos inteligíveis, Formas ou Ideias, consistindo numa espécie de eternidade e imobilidade primeira. Reconstituir o movimento implicaria, portanto, “apreendermos essas formas o mais próximo possível de sua atualização numa matéria fluente. São potencialidades que só se realizam ao se encarnarem na matéria.”²⁵³ Nesse sentido, todo movimento exprimiria uma dialética ou síntese das formas ideais que determinariam sua ordem e medida. Tudo se decompõe conforme uma ordem das *poses* ou *instantes privilegiados*, que remetem ao modelo ideal.

Com a revolução científica moderna o problema do movimento passa a remeter ao *instante qualquer*, não mais privilegiado. “Mesmo que o movimento fosse recomposto, *ele não era mais recomposto a partir de elementos formais transcendentos (poses), mas a partir de elementos materiais imanentes (cortes)*. Em vez de fazer uma síntese inteligível do movimento, empreendia-se uma análise sensível.”²⁵⁴ A importância dessa transformação se manifesta, sobretudo, no momento em que Deleuze atribui ao “instante qualquer” o caráter de objeto cinematográfico elementar:

as condições determinantes do cinema são as seguintes: não apenas a foto, mas a foto instantânea (a fotografia posada pertence a uma outra linhagem); a equidistância dos instantâneos; a transferência dessa equidistância para um suporte que constitui o “filme” (Edison e Dickson perfuram a película); um mecanismo que puxa as imagens (as garras de Lumière). É neste sentido que o cinema é o sistema que reproduz o movimento em função do instante qualquer, isto é, em função de momentos equidistantes, escolhidos de modo a dar a impressão de continuidade.²⁵⁵

²⁵² *Ibid.*, p. 16.

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 17. É indispensável destacar aqui a centralidade do “instante qualquer” na filosofia de Deleuze. A passagem de uma concepção (clássica) que trataria o movimento em função de formas *a priori*, para uma concepção imanente que procuraria, através do instante qualquer, estabelecer suas determinações, reflete a própria ruptura epistemológica que caracteriza sua filosofia. O que se transformou nesse contexto senão a própria concepção de tempo que se relaciona ao movimento, desde então, liberta das prescrições de uma forma ideal (movimento = conjunto de poses) já dada, para se tornar uma “variável independente”?

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 18.

Se a dialética das poses se manifesta noutras formas artísticas, especialmente na dança, no balé, na escultura, ou na arquitetura, propriamente clássicas, o cinema nasce fundamentalmente da articulação da filmagem com o “instante qualquer”.

Na terceira tese bergsoniana a complexidade do problema do movimento se aprofunda ainda mais e novos elementos são colocados. Eis a fórmula afirmada por Deleuze: “não só o instante é um corte imóvel do movimento, mas o movimento é um corte móvel da duração, isto é, do Todo ou de um todo. O que implica que o movimento exprime algo mais profundo que é a mudança na duração ou no todo.”²⁵⁶ Se atribuímos anteriormente à duração a característica de um plano contínuo, é preciso salientar que ela muda e não para de mudar. Ainda que a matéria pareça se mover e não mudar, o movimento implicado aí *exprime uma mudança* na duração ou no todo.

O que nos apareceu de novo com essa terceira tese? Num primeiro momento estabelecemos que não se pode compreender o movimento dividindo-o num espaço percorrido ou numa soma de instantes (cortes imóveis), o movimento enquanto ato é uma unidade indivisível. O que Deleuze nos propõe agora é que todo movimento concreto exprime uma mudança na duração ou no todo que lhe envolve num conjunto relativo, na medida em que seu acontecimento compreende alterações qualitativas que implicam o todo. Mas o todo, ou “os todos”, é fundamental salientar, não é um conjunto. Estes são sempre conjuntos de partes, enquanto o todo não se fecha num conjunto e compreende “o Aberto”, isto é: o tempo. Como salientamos acima: *o todo é relação*, na medida em que a relação não é uma propriedade dos objetos, sempre exterior aos termos. Conforme Deleuze: “O todo não é um conjunto fechado, mas, ao contrário, aquilo pelo que o conjunto nunca é absolutamente fechado, nunca está completamente isolado, aquilo que o mantém aberto em algum ponto, como se um fio tênue o ligasse ao resto do universo.”²⁵⁷

Podemos entender que o todo pensado pelo Deleuze leitor de Bergson, enquanto aquilo que “se cria e não para de se criar numa outra dimensão sem partes, como aquilo que leva o conjunto de um estado qualitativo a outro, como o puro devir incessante que passa por esses estados”²⁵⁸ consistirá, portanto, na imanência que sua filosofia instaura como condição vertiginosa para um relançamento incessante do pensamento. O problema do movimento desde então se divide em duas situações: *ele é aquilo que se passa entre os objetos ou partes de um*

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 22.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 25.

²⁵⁸ *Ibid.*

conjunto e, ao mesmo tempo, exprime a duração ou todo. Consiste nisso a afirmação de Deleuze:

Pelo movimento, o todo se divide nos objetos, e os objetos se reúnem no todo: e, justamente entre os dois, "tudo" muda. Podemos considerar os objetos ou partes de um conjunto como *cortes imóveis*; mas o movimento se estabelece entre esses cortes e reporta os objetos ou partes a duração de um todo que muda, ele exprime, portanto, a mudança do todo com relação aos objetos e é, ele mesmo, um *corte móvel* da duração.²⁵⁹

Segundo nosso autor, é em função dessas teses que devemos compreender o primeiro capítulo de *Matéria e Memória*. Para além de uma concepção de imagens instantâneas que manifestam instantes ou recortes espaciais, isto é: cortes imóveis do movimento, abre-se o horizonte imanente e vertiginoso das imagens-movimento a novas possibilidades de sentir e pensar, pelas quais o cinema vai encontrar sua essência: “são os cortes móveis na duração, imagens-mudança, imagens-relação, imagens-volume, para além do próprio movimento...”²⁶⁰

Diante desse contexto é preciso situar dois seguimentos que envolvem a questão da obra cinematográfica: sua produção e sua experimentação pelo público. Apesar da indústria cinematográfica ou da própria cadeia produtiva de um único filme compreenderem um imenso conjunto de elementos que nesse estudo não nos cabe analisar, é fundamental salientar que o filme enquanto produto do cinema, conforme a leitura de Deleuze, compreende: 1) a produção de “blocos de sensação”²⁶¹ como característica geral (arte) e, 2) a investigação e a efetivação daquela unidade elementar da imagem-média, como característica particular (cinematografia). Aos cineastas Deleuze atribui a capacidade de criar, isto é: de pensar, mas *por imagens*. Suas criações dinamizam experimentações sensoriais das mais variadas e promovem a atividade do pensamento no público.

De todo modo, o que nos é mais fundamental consiste no fato de que a leitura deleuziana de Bergson estabelece três termos que o possibilitaram estabelecer sua teorização do cinema numa base diferencial. Em primeiro lugar, Deleuze encontra em *Matéria e Memória* a configuração de um plano de imanência especial, pelo qual imagem, matéria, luz e movimento, convergem numa identidade e instauram uma realidade consistente e independente, de índole transcendental (primeiro sistema de imagens). Em segundo lugar, nesta mesma obra, Bergson define o corpo vivo também como imagem, mas de um tipo singular, que se mantém em

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 26.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 27.

²⁶¹ “A obra de arte é um ser de sensação, e nada mais: ela existe em si.” (DELEUZE, 2018b, p. 194)

interação permanente com o primeiro sistema, através dos dinamismos da percepção e da afecção (segundo sistema de imagens). Por último, através dessa mesma obra e de *A Evolução Criadora*, Deleuze destaca um conceito de movimento que atravessa a obra de Bergson e, ao mesmo tempo que se reflete sobre o primeiro sistema de imagens, instaurando o conceito de imagem-movimento, lhe permite afirmar que tais imagens configuram relações muito particulares com a duração ou o todo.

Isso nos permite perceber os termos fundamentais pelos quais Deleuze entra no âmbito da experimentação cinematográfica. Primeiramente temos a obra fílmica que, enquanto conjunto de imagens-movimento, já nos apresenta um certo dinamismo de durações, na medida em que a imagem-movimento consiste em cortes móveis *na* duração. Em segundo lugar, temos a experimentação da obra, enquanto ato do corpo vivo que, em sua singularidade, percebe, captura e recorta das imagens exteriores, aquilo que faz signo e lhe serve de algum modo, associando tais imagens noutra duração mais própria, consciente. Por último, temos o fato de que a interação do espectador com as imagens cinematográfica se inscreve ainda numa duração mais ampla, num todo processual que os mantém em relação. Esse todo compreende, propriamente, um plano de imanência onde a experimentação se desenvolve e o movimento luminoso das imagens desencadeia refrações, isto é: faz signos e implica blocos de sentido que, por sua vez, disparam o acontecimento do pensar. É desse modo que o cinema configura na filosofia de Deleuze, conforme salienta Roberto Machado²⁶², uma “forma de pensamento”.

3.5 O PLANO DE IMANÊNCIA

O termo “imanência” já aparecia, sutilmente, em *Diferença e Repetição*. As ideias, conforme as concebe Deleuze em sua dupla face, virtual-problemática e atual-estética, já manifestavam uma dimensão imanente ao real que consistia na sua natureza problemática, onde as relações diferenciais se dinamizavam incessantemente.²⁶³ Já em *O que é a filosofia?* essa noção adquire uma centralidade fundamental. É em função da imanência que tudo se diz. Não existe mais uma imanência *ao* real. Nessa obra a imanência compreende o tecido do real, o território que o pensamento habita e suas desterritorializações, isto é: o conjunto ilimitado de todos os fluxos materiais e semióticos, atuais e virtuais, em seus diversos níveis e dimensões. Desse modo, o exercício do pensamento consistirá, necessariamente, num acontecimento ou função que *criva e instaura* um momento peculiar nesse tecido, nesse plano de imanência.

²⁶² MACHADO, 2010, p. 223.

²⁶³ DELEUZE, 2006, p. 179.

Embora se preserve algo daquela característica mais geral de ser uma aventura no involuntário, que norteava a noção de pensamento sem imagem, um dos objetivos dessa obra assumidamente inscrita num momento de maturidade ou velhice, “hora de falar concretamente” sobre “o que é isto: a filosofia?”, se compreende na necessidade de descrever em que, de fato, consiste a “criação de conceitos”. E o sucesso dessa aposta depende, mais uma vez, da determinação das condições *de direito* que instauram o pensamento filosófico.

Primeiramente, Deleuze e Guattari afirmam que os conceitos filosóficos:

são totalidades fragmentárias que não se ajustam umas às outras, já que suas bordas não coincidem. Eles nascem de lances de dados, não compõem um quebra-cabeças. E, todavia, eles ressoam, e a filosofia que os cria apresenta sempre um Todo poderoso, não fragmentado, mesmo se permanece aberto: Uno-Todo ilimitado, *omnitudo* que os compreende a todos num só e mesmo plano. É uma mesa, um platô, uma taça. É um plano de consistência ou, mais exatamente, o plano de imanência dos conceitos, o planômeno. Os conceitos e o plano são estritamente correlativos, mas nem por isso devem ser confundidos.²⁶⁴

Numa afirmação enigmática, Deleuze diz que: “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 componentes.”²⁶⁵ Bento Prado Jr., ao se deparar com esse enunciado, questiona como podem essas ideias de significação originariamente *físicas*, qualificarem noções como as de “plano de imanência” e de “conceito”, que são claramente *metafísicas*?²⁶⁶ E seu questionamento suscita afirmações imprescindíveis: a primeira consiste na ideia de que não há conceito em si, qualquer objeto dessa espécie é “o resultado de um *trabalho sobre uma matéria*.” Esta, por sua vez, consiste num horizonte ou solo, campo virtual onde os conceitos se entrecrocaram, conformando uma atmosfera. E se não há conceito sem plano, não há plano sem conceitos “que inscrevam, nesse elemento fluido e virtual, superfícies e volumes, que o marquem como acontecimentos, que o recubram como ladrilhos inumeráveis e distendam, assim, esse meio impartilhável”²⁶⁷. Quando Deleuze assume que “o plano de imanência é a imagem que o pensamento se dá do que significa pensar”²⁶⁸, *imagem* já destituída daquela configuração primeira de imagem dogmática, nosso autor está, simultaneamente, atribuindo à filosofia os direitos sobre uma infinidade de fluxos virtuais,

²⁶⁴ DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 45.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 45.

²⁶⁶ PRADO JR., 2000, p. 307.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 309.

²⁶⁸ “O plano de imanência não é um conceito pensado nem pensável, mas a imagem do pensamento, a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento...” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 47)

sobre o caos que lhe precede como não-filosofia e, conforme a co-pertença dos conceitos ao plano, determinando sua indissociabilidade com a função de instaurar o crivo ou de estabelecer movimentos finitos (volumes) que compreendam velocidades infinitas (interação possível dos componentes), capazes de ressoar sentidos e imagens singulares que trazem consistência ao plano sem, contudo, perder o infinito no qual o pensamento mergulha.

De certo modo, ainda que o caráter de aventura no involuntário persista, é preciso acompanhar o argumento de Nuno Carvalho segundo o qual, na maturidade de sua obra, Deleuze associa o problema do pensamento a um programa: *a instauração da imanência, tarefa sempre inacabada*,

que tem por fito a determinação desse plano e é indissociável de uma criação contínua de conceitos; com uma filosofia do tempo que, privilegiando as suas dimensões não cronológicas, engrena diferentes sínteses passivas e se associam a diferentes faculdades.²⁶⁹

Isso que designamos aqui por plano de imanência, apesar de incidir diretamente nas obras mais tardias, já fora designado por Deleuze de diversas maneiras e compreende, justamente, aquele plano que nosso autor confrontava o tempo todo sob uma índole transcendental. Conforme Nuno Carvalho:

Diferença e Repetição designa-o por «mundo intenso das diferenças, onde as qualidades encontram a sua razão e o sensível o seu ser». *Lógica do Sentido* defini-lo-á como o campo das singularidades pré-individuais e das individuações impessoais. Nos livros sobre o cinema, à luz do Bergson de *Matéria e Memória* e num desenvolvimento subtil da teoria dos simulacros de *Diferença e Repetição*, ele será constituído unicamente pelo movimento infinito e luminoso das imagens. Todas estas determinações visam conferir-lhe consistência conceptual, de modo a distingui-lo de um simples caos ou de uma profundidade indiferenciada e de o tornar pensável no limite extremo do que não se deixa pensar.²⁷⁰

Neste momento de nosso estudo procuramos afirmar que um dos caminhos utilizados por Deleuze para repetir o problema da imanência atravessa a noção de imagem e se reflete no seu desenvolvimento. Se num primeiro momento o termo compreende uma relação negativa que representa a noção de modelo ou forma pré-determinante, a crítica transcendental promovida por Deleuze visa estabelecer as condições de um pensamento que já não se pré-determina, ao mesmo tempo que se afirma como pensamento-sem-imagem, isto é: como pensamento sem modelo e que, justamente por isso, se realiza pela possibilidade de se envolver num plano onde *todas as imagens* se confrontam, conformando um território. Mas nem todas,

²⁶⁹ CARVALHO, 2014, p. 131.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 6.

como vimos, lhe conduzem ao ato. Só aquelas que suscitam problema, fazem signo ou instauram um encontro fundamental.

Nas obras sobre cinema, conforme dissemos, a noção de imagem atinge seu máximo potencial e conforma-se numa identidade com a matéria, a luz e o movimento. É neste contexto que a noção adquire sua determinação positiva: elemento primeiro do conjunto do que aparece, segundo o qual o universo é designado como o conjunto de todas as imagens. O cinema, por sua vez, define-se como o agenciamento privilegiado das imagens-movimento e o pensamento criativo, enquanto experimentação, encontra aí uma possibilidade singular de afirmar filosoficamente seus percursos acontecimentais, isto é: enquanto *instauração que se dispara na imanência* conforme a potência dos signos liberados pelas múltiplas imagens que lhe envolvem, fazendo problemas que engendram seu acontecer criativo: corte ou crivo num plano de imanência.

4. DO TEMPO

4.1 AS SÍNTESES DO TEMPO EM *DIFERENÇA E REPETIÇÃO*

Todo estudo que se aventura pela história da filosofia, independentemente do ponto de partida, em algum momento há de se deparar com um problema que insiste sob a categoria aporética do tempo. Há, sem dúvida alguma, uma condição de *passar* que incide sobre o real e uma variedade de ideias e métricas capazes de mensurar e determinar certo valor para essas passagens. Além disso, costuma ser intelectualmente indigesto afirmar que realmente não ocorram permanências ou constâncias, que se manifestam paralelamente a essa condição de passagem. O tempo enquanto problema filosófico se insinua, entre outras tantas maneiras de o dizer, justamente nesse paralelismo ressoante, entre a mudança e a permanência que envolvem os momentos do mundo.

Nos primórdios da filosofia grega tal problema já se manifestava, refletido no âmbito do conhecimento através de questões paradoxais, tais como: se a realidade não cessa de se transformar, de passar e mudar, como é possível afirmar que se conhece algo, na medida em que assim que se afirme qualquer coisa sobre determinado objeto ele já se tornou outro? Entretanto, concorrente dessa maneira de problematizar o real e seu caráter temporal, emerge outra questão: não é necessário que o conhecimento, para se afirmar enquanto tal, deva ascender ao âmbito das permanências? Não é possível que a realidade compreenda, simultaneamente, uma ilusão concretizada no sentimento de mudança incessante, e algo como uma ordem

cosmológica superior e permanente que, por sua vez, deve ser o legítimo objeto do conhecimento que pretende ir além da ilusão e encontrar o ser?²⁷¹

É compreensível que as questões lançadas pelos pré-socráticos persistam nos mais diversos níveis existenciais do mundo atual, na medida em que são legítimos problemas, isto é: preservam sua potência de não encerramento, ressoando e jamais se excluindo, num sem número de situações. De qualquer maneira, essas questões acabam refletindo outro problema, condicionante de suas manifestações: o tempo. Como lidar com o enigma, como determiná-lo? O que compreende a eternidade? Como o tempo passa? Em que consiste o passado?

Se as alternativas ao longo da história não se limitaram exclusivamente nas concepções clássicas, seja a de um fluxo incessante de transformação (devir), seja aquela de um plano eterno e formalmente superior que fundamenta qualquer fluxo possível (ser), é porque o tempo insiste enquanto problema filosófico e não se deixa encerrar numa única fórmula.

Esse trabalho não poderá se aprofundar numa investigação minuciosa sobre todo o desdobramento do problema do tempo na obra de Deleuze, mas abordará as sínteses temporais elaboradas em *Diferença e Repetição* e seus dinamismos intensivos, visando dar consistência à ideia de multiplicidade como conceito de tempo em Deleuze. Por fim abordaremos algumas relações propostas por Deleuze entre tempo, pensamento e cinema, sendo este domínio, por sua vez, um campo privilegiado por Deleuze para revitalizar suas teses já estabelecidas desde a década de 1960.

4.2 DO HÁBITO OU PRESENTE VIVO

Se acompanharmos a sugestão de Bento Prado Jr., segundo a qual a filosofia de Deleuze consistiria num esforço de recolocar a vida no pensamento filosófico ou, voltar este em direção à vida, valorizando a “singularidade do acontecimento”²⁷² e implicando-a numa crítica

²⁷¹ Em *Nietzsche e a Filosofia* (1976, p. 14), Deleuze promove um clamoroso elogio a Heráclito, o pensador trágico, aquele para quem a vida é radicalmente inocente e justa. O conceito de devir tem uma função imprescindível na obra deleuziana e o seu empirismo transcendental consiste, entre outras coisas, na afirmação do devir como caminho para se compreender o ser do sensível, ou o dinamismo das diferenças intensivas, que povoam o campo transcendental. Através de uma colagem, Deleuze mistura Heráclito e Nietzsche num mesmo lance de dados: o devir e o eterno retorno; o devir como ser e o eterno retorno como ser do devir. “Heráclito negou a dualidade dos mundos, “negou o próprio ser”. Mais ainda: *fez do devir uma afirmação*. [...] Heráclito tem dois pensamentos que são como marcos: de acordo com um deles o ser não é, tudo está em devir; de acordo com o outro o ser é o ser do devir. [...] Heráclito é o obscuro porque nos conduz às portas do obscuro: qual é o ser do devir? Qual é o ser inseparável do que está em devir? *Tornar a vir é o ser do que devém*. Tornar a vir é o ser do próprio devir, o ser que se afirma no devir. O eterno retorno como lei do devir, como justiça e como ser.”

²⁷² PRADO Jr., 1996.

transcendental que instaura, sobretudo, uma atmosfera virtual de relações diferenciais e sínteses disjuntivas, é imprescindível que tenhamos em vista seu apelo mais profundo: a realidade vital consistiria numa complicada processualidade imanente e incessante diante de cujas forças em relação dinamizando a experiência temporal nada sobrevive inalterável. Em nossa necessidade cotidiana de conceber estabilidades e constâncias, comumente perdemos uma conexão intuitiva com essa processualidade intensiva, com a multiplicidade virtual e temporal. Na medida em que a filosofia de Deleuze desenvolve diversos movimentos de determinação desse plano, seu trabalho se transforma num exercício incansável de imaginação e configuração. E poucos temas demandam tanto da imaginação como sua teoria do tempo.

O motivo disso se manifesta, em primeiro lugar, na insatisfação do pensamento deleuziano em conceber o problema do tempo encerrado no seu aspecto cronológico²⁷³, isto é, no curso regular de instantes sucessivos que orienta a cotidianidade. Por trás desse tempo cronológico e empírico, sob as sucessões relativamente visíveis, incide uma outra variedade de dinamismos temporais. É essa dimensão do problema que exige o poder de nossa imaginação.

É preciso repetir: a filosofia da diferença, tal como Deleuze a concebe, vive acompanhada de um empirismo superior ou transcendental, isto é: sua obra tem por objeto não o sensível meramente empírico, mas aquilo que estaria *sob* o sensível enquanto razão de sua instauração. Como sabemos, essa razão corresponde à diferença (de intensidades, potencial, em suma: as forças intensivas). A semelhança, a analogia, a oposição e a identidade só podem aparecer em segundo lugar, como efeitos de superfície, incorporais, instaurados nos corpos a partir das diferenças originárias. Deleuze pensa, portanto, esses dinamismos de forças, como a “heterogeneidade que opera nos corpos (afeto) e no limite dos corpos (sentido)”²⁷⁴, como campo de exterioridade ou campo de diferença absoluta, que nos remete diretamente ao campo transcendental. E na medida em que esse campo se instaura e se condiciona por relações de diferentes tipos: conexões, disjunções, ressonâncias, fractais, etc., relações, contudo, exteriores e heterogêneas quanto aos seus termos, Deleuze sustenta que ele comportaria durações diversas. O tempo, antes de ser a ordem da sucessão, estaria desde já aí, enquanto ordem acontecimental, comportando uma variedade de devires e situado na processualidade das relações, nas durações dessa exterioridade e na articulação do heterogêneo. Sob as exigências desse empirismo transcendental²⁷⁵, François Zourabichvili nos sugere: “A sucessão não é uma aparência, mas

²⁷³ “Cronos quer morrer, mas [isso] já não é dar lugar a uma outra leitura do tempo?” (DELEUZE, 1974, p. 169)

²⁷⁴ ZOURABICHVILI, 2016, p. 99.

²⁷⁵ “Só o empirista pode, com felicidade, correr o risco de enunciar tais fórmulas.” (DELEUZE, 2006, p. 79)

ela não dá conta de si mesma e remete a uma instância genética mais profunda, a conexões de outra natureza, não menos reais e não menos temporais.”²⁷⁶ Como isso se dá? Que temporalidades são essas?

A teoria do tempo elaborada em *Diferença e Repetição* constitui-se numa bricolagem conceitual que põe em relação e atualiza diferentes ideias, já em germe nos seus estudos monográficos precedentes²⁷⁷. O primeiro movimento de Deleuze consiste em determinar as condições transcendentais do presente, concebendo uma síntese passiva denominada “síntese do presente vivo”. Tudo parte da necessidade de se explicar o que se desenvolve além da repetição objetiva, na matéria enquanto “mens momentânea”, onde um instante não aparece sem que o outro tenha desaparecido. Deleuze extrai de Hume o princípio de contração que incide aí “espiritualmente”. Cada repetição material é independente, entretanto, o que nos permite afirmar um termo segundo, terceiro ou “é o mesmo”, pergunta Deleuze, “visto que a repetição se desfaz à medida que se faz?”²⁷⁸ É no espírito que a contempla, portanto, que aparece uma diferença, que *algo se passa*. O termo “espírito” aqui compreende uma espécie de “para-si” da repetição, algo como uma subjetividade originária e imanente, necessariamente virtual, que serve de base transcendental para o movimento de síntese. Tal movimento, com Hume, toma consistência por meio da imaginação. Conforme Deleuze: “A imaginação se define aqui como um poder de contração: placa sensível, capaz de contrair um quadro enquanto o outro aparece. Ela contrai os casos, os elementos, os abalos, os instantes homogêneos e os funde numa impressão qualitativa interna de determinado peso.”²⁷⁹

Quando determinado momento “A” aparece, *aguarda-se* “B” com uma força que corresponde à impressão qualitativa de todos os “AB” contraídos que dão um mínimo de consistência àquela “placa sensível”. Contudo, não se trata de uma memória nem de um entendimento *ativos*, “a contração não é uma reflexão”. Deleuze insiste que tais determinações compreendem, propriamente, uma síntese do tempo. Ou melhor: uma mera sucessão de instantes não faz o tempo; ela também o desfaz. No tempo, a sucessão de instantes compreende somente o ponto de nascimento, sempre abortado. Desse modo, Deleuze nos afirma que:

O tempo só se constitui na síntese originária que incide sobre a repetição dos instantes. Esta síntese contrai uns nos outros os instantes sucessivos independentes. Ela

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ Em todo o corpo da teoria destaca-se, principalmente, a influência de Hume, Plotino e Freud (síntese do hábito), Bergson e Proust (síntese da memória) e Kant e Nietzsche (síntese do futuro); Cf. COELHO, 2013.

²⁷⁸ DELEUZE, 2006, p. 75.

²⁷⁹ *Ibid.*

constitui, desse modo, o presente vivido, o presente vivo; e é neste presente que o tempo se desenrola.²⁸⁰

Embora Hume (e também Bergson) se mostrem indispensáveis para esse primeiro movimento teórico, Deleuze sugere a importância de se compreender aí a incidência de níveis, pois, segundo ele, ambos os autores parecem estar ainda muito vinculados “ao nível das sínteses sensíveis e perceptivas”, ligados portanto, à figura da unidade de um sujeito percipiente²⁸¹. E Deleuze nos propõe adentrar num nível mais além, pois pressupõe que a possibilidade de uma ordem passiva e constituinte deve nos remeter às sínteses orgânicas, assim como “a sensibilidade dos sentidos remete a uma sensibilidade primária que somos”. Nas palavras do autor:

Somos água, terra, luz e ar contraídos, não só antes de reconhecê-los ou de representá-los, mas antes de senti-los. Em seus elementos receptivos e perceptivos, como também em suas vísceras, todo organismo é uma soma de contrações, de retenções e de expectativas. Ao nível desta sensibilidade vital primária, o presente vivido já constitui no tempo um passado e um futuro. Este futuro aparece na necessidade como forma orgânica da expectativa; o passado da retenção aparece na hereditariedade celular. Bem mais: estas sínteses orgânicas, combinando-se com as sínteses perceptivas erguidas sobre elas, tornam a se desdobrar nas sínteses ativas de uma memória e de uma inteligência psicoorgânicas (instinto e aprendizagem). 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 animando o comportamento, pois cada contração, cada síntese passiva é constituída de um signo que se interpreta ou se desdobra nas sínteses ativas.²⁸²

Deleuze estende, portanto, o princípio de contração e antecipação ao plano que compreende todo o conjunto orgânico. Vê-se aí que a instauração do presente vivo como ligação de elementos e instantes independentes no tempo seria, desde já, *habitada* por uma variedade de contrações e antecipações distintas, se dinamizando em diferentes níveis. Essa cadeia de movimentos repleta de implicações transcendentais, Deleuze designará sob o conceito de *hábito*. Cada nível psicoorgânico subsistindo numa “alma contemplativa”, isto é: numa potência de contração (e descontração ou fadiga) que incide em elementos diferentes, dinamiza um caso

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ “A qualidade sentida confunde-se com a contração de excitações elementares; mas o objeto percebido implica uma tal contração de casos que uma qualidade é lida na outra, como também uma estrutura em que a forma de objeto se emparelha à qualidade, pelo menos como parte intencional.” (*Ibid.*, p. 77)

²⁸² *Ibid.*, pp. 77-78.

ou conjunto vivo²⁸³, onde Deleuze finalmente situa uma variedade de “elementos de repetição”. Conforme o filósofo:

Sob o eu que age há pequenos eus que contemplam e que tornam possíveis a ação e o sujeito ativo. Não dizemos "eu" a não ser por estas mil testemunhas que contemplam em nós; é sempre um terceiro que diz eu. E mesmo num rato do labirinto e em cada músculo do rato é preciso colocar estas almas contemplativas.²⁸⁴

Se salientamos inicialmente a importância de um esforço imaginativo para apreender a teoria do tempo de Deleuze, isso deriva de uma exigência do próprio filósofo, na medida em que o mesmo atribui à imaginação a capacidade de “transvasar à repetição algo novo, transvasar-lhe a diferença”, isto é: “a repetição, em sua essência, é imaginária, pois só a imaginação forma aqui o "momento" da *vis repetitiva* do ponto de vista da constituição, fazendo com que exista aquilo que ela contrai como elementos ou casos de repetição.”²⁸⁵

É preciso ainda que sobre tal dinâmica de contemplação contraente incida um outro princípio, que influencia sua preeminência no conjunto psicoorgânico. Deleuze atribui, portanto, à categoria de prazer essa capacidade de insistir por derivação nas contrações como aquilo que emerge na repetição. A razão de se operar esta ou aquela instauração habitual, esta ou aquela contemplação contraente, se envolveria de certo modo inconscientemente, numa função narcísica que Deleuze conforma ao prazer que a contemplação (nos mais diversos níveis e, de modo mais acabado, no fenômeno psíquico) experimenta em si mesma, ao sentir-se contraente e antecipadora: durável. Se a repetição precede o prazer, este, por sua vez, incide retroativamente naquela na medida em que lhe fornece uma refletida *necessidade*. Ou, conforme sugere Bruna Coelho: “Do processo de ligação das ‘diferenças puras’ oriundas dos mil hábitos contraídos, decorreriam satisfações ou prazeres locais, e, destas, a eleição do prazer como princípio regulador do psiquismo.”²⁸⁶

²⁸³ “Que organismo não é feito de elementos e de casos de repetição, de água, de azoto, de carbono, de cloretos, de sulfatos contemplados e contraídos, entrelaçando, assim, todos os hábitos pelos quais ele se compõe? Os organismos se despertam com as palavras sublimes da terceira *Enêada*: tudo é contemplação! Talvez seja uma "ironia" dizer que tudo é contemplação, mesmo os rochedos e os bosques, os animais e os homens, mesmo Acteon e o cervo, Narciso e a flor, mesmo nossas ações e nossas necessidades. Mas a ironia, por sua vez, é ainda uma contemplação, nada além de uma contemplação... Plotino diz: ninguém determina sua própria imagem nem a goza a não ser retornando, para contemplá-la, àquilo de que procede.” (*Ibid.*, p. 79)

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 80.

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ COELHO, 2013, p. 182. É preciso salientar, contudo, que "o problema do hábito estará mal formulado enquanto for subordinado ao prazer. [...] A ligação tem como efeito a instauração do princípio de prazer; ela não pode ter como objeto alguma coisa que pressuponha este princípio." (DELEUZE, 2006, p. 99). Deleuze compreende que o problema central de Freud em *Para além do princípio de prazer* era o de "determinar sob quais condições o prazer se torna efetivamente princípio." E segundo

Que devemos concluir disso? Em primeiro lugar, é preciso compreender que, para além do presente meramente empírico e cronológico (repetição material), Deleuze abre uma atmosfera virtual de contemplanções contraentes que, consistindo em diferentes níveis psicoorgânicos coexistentes, instaura hábitos e casos de duração (repetição espiritual). O presente empírico consistirá, desde então, num efeito de superfície ou numa duração sobrevivendo aos corpos, que corresponde à profundidade das sínteses passivas. Em segundo lugar: o tempo, conforme o concebe Deleuze, se instaura aí através das inúmeras contemplanções que envolvem o presente empírico. De modo que um organismo “dispõe de uma duração de presente, de diversas durações de presente, segundo o alcance natural de contração de suas almas contemplativas.”²⁸⁷ Desde então, o campo transcendental do eu compreende consequências imprescindíveis: “O Eu passivo não se define simplesmente pela receptividade, isto é, pela capacidade de ter sensações, mas pela contemplanção contraente que constitui o próprio organismo antes de constituir-lhe as sensações.”²⁸⁸ O eu, em Deleuze, passa a ser um “sujeito larvar”, ou melhor: só existem eus e sujeitos larvares; assim, “o mundo das sínteses passivas constitui o sistema do eu em condições a serem determinadas, mas trata-se do sistema do eu dissolvido.”²⁸⁹

O problema subsequente a este movimento é o seguinte: o presente do tempo passa e não cessa de passar. E se a passagem, do ponto de vista da repetição material, compreende um desaparecimento do termo precedente, no plano da repetição espiritual é preciso que apareça um fundamento de continuidade, ainda que diferencial. É esse o objeto da segunda síntese, a da memória ou do passado puro.

Deleuze, a resposta freudiana aponta para a ideia de que excitações implicadas num conjunto móvel de diferenças livres devem, por assim dizer, compreender "investimentos", "ligações" que as amarrem e instaurem uma resolução sistemática, tal conjunto corresponderia ao que Freud denominava "Isso" [*Id* ou inconsciente], ou pelo menos, a camada primária do *inconsciente*. Desse modo, a relação que Deleuze estabelece entre o princípio de prazer e a síntese passiva do hábito, consiste em afirmar que "Os investimentos, as ligações ou integrações são sínteses passivas, contemplanções-contrações de um segundo grau. As pulsações nada mais são que excitações ligadas. Ao nível de cada ligação, um eu se forma no Isso; mas um eu passivo, parcial, larvar, contemplante e contraente. O Isso se povoa de eus locais que constituem o tempo próprio do Isso, o tempo do presente vivo, onde se operam integrações correspondentes às ligações. Que estes eus sejam imediatamente narcísicos, tal coisa se explica facilmente quando se considera que o narcisismo não é a contemplanção de si mesmo, mas o preenchimento de uma imagem de si quando se contempla outra coisa: o olho, o eu vidente, se preenche com uma imagem de si ao contemplar a excitação que ele liga. Ele produz a si mesmo ou "se transvasa" naquilo que contempla (e naquilo que ele contrai e investe por contemplanção). Eis por que a satisfação que deriva da ligação é forçosamente uma satisfação "alucinatória" do próprio eu, se bem que a alucinação de modo algum contradiga aqui a efetividade da ligação. Em todos estes sentidos, a ligação representa uma síntese passiva pura, um *Habitus* que confere ao prazer o valor de um princípio de satisfação em geral; a organização do *Isso* é a organização do hábito." (Ibid.)

²⁸⁷ DELEUZE, 2006, p. 81.

²⁸⁸ Ibid., p. 83.

²⁸⁹ Ibid.

4.3 DO PASSADO PURO OU DA MEMÓRIA VIRTUAL

Deleuze enfatiza assim o paradoxo que incide sobre o presente: “constituir o tempo, mas passar neste tempo constituído. Não devemos recusar a consequência necessária: *é preciso um outro tempo em que se opera a primeira síntese do tempo.*”²⁹⁰ Se o presente, através de suas sínteses passivas constitui a fundação do tempo e, ao mesmo tempo, passa, isto é: se encerra num determinado momento, é preciso que algo outro lhe sirva de fundamento e possibilite sua passagem ou garanta que o tempo persista enquanto contínuo, ou melhor: é preciso que o presente, *para poder passar*, seja desde sempre passado ou memória. E “o fundamento do tempo é a Memória”, afirma Deleuze. Já salientamos anteriormente a relação entre memória e virtualidade, determinando uma espécie de memória ontológica que se insinua na consistência do real. É preciso atualizar tal movimento teórico, concebendo a afirmação segundo a qual: “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).”²⁹¹

Tal como trabalhamos na ordem do presente, o passado ou memória que aqui nos interessa não se limita ao âmbito simplesmente empírico da lembrança que representa ou atualiza um antigo presente. Para o Deleuze, leitor de Bergson:

Não podemos acreditar, com efeito, que o passado se constitua após ter sido presente nem porque um novo presente apareça. Se o passado esperasse um novo presente para constituir-se como passado, jamais o antigo presente passaria nem o novo chegaria.²⁹²

O passado, portanto, é sempre *contemporâneo* ao presente. Há, desse modo, a ideia de uma coexistência entre passado (virtual) e presente (atual), ao invés de uma mera sucessão. “Nunca um presente passaria se ele não fosse “ao mesmo tempo” passado e presente; nunca um passado se constituiria se ele não tivesse sido constituído “ao mesmo tempo” em que foi presente.”²⁹³ Isso nos lança em um outro nível, numa não menos paradoxal *coexistência*, segundo a qual “todo o passado coexiste com o novo presente em relação ao qual ele é agora passado.”²⁹⁴ O passado, na filosofia deleuziana interseccionada pelo pensamento bergsoniano,

²⁹⁰ Ibid.

²⁹¹ Ibid., p. 84.

²⁹² Ibid., p. 85.

²⁹³ Ibid.

²⁹⁴ Ibid., p. 86.

se acumula, se transforma e consiste *em si*. É um passado puro. Condição do presente passar, na medida em que, todo presente é o ponto mais contraído do passado subjacente. “Eis por que, em vez de ser uma dimensão do tempo, o passado é a síntese do tempo inteiro, de que o presente e o futuro são apenas dimensões. Não se pode dizer: ele era. Ele não existe mais, ele não existe, mas insiste, consiste, é.”²⁹⁵

Deleuze enfatiza que o passado puro, enquanto memória ontológica ou virtual, não compreende apenas um passado que *já foi* presente, na medida em que ele não se forma *após* o presente passar. O passado puro está, desde sempre, *já aí*: “pressuposto pelo presente que passa e fazendo-o passar. Sua maneira de coexistir com o novo presente é colocar-se em si, conservando-se em si, pressuposto pelo novo presente que só advém contraindo-o.”²⁹⁶ Nesse sentido, ele instaura mais um paradoxo: o *da preexistência*. O que é preciso salientar é a assimilação de Deleuze sobre *Matéria e Memória*, já manifesta em sua monografia sobre Proust, referente ao passado puro: independentemente do fato de uma lembrança atual (representação) pressupor um determinado grau de passado contraído, há a preeminência de um passado puro “que jamais foi presente”, como um todo virtual, *a priori e transcendental*. Conforme Deleuze:

A síntese passiva transcendental diz respeito a este passado puro do triplo ponto de vista da contemporaneidade, da coexistência e da preexistência. A síntese ativa, ao contrário, é a representação do presente sob o duplo aspecto da reprodução do antigo e da reflexão do novo. Esta é fundada por aquela; e se o novo presente sempre dispõe de uma dimensão suplementar é porque ele se reflete no elemento do passado puro em geral, ao passo que o antigo presente é somente visado como particular através deste elemento.²⁹⁷

Se num primeiro momento (no caso da síntese do hábito) a instauração do tempo se vinculava à necessidade de uma repetição contraente, onde o passado e o futuro se mostravam dimensões do presente contraído, num segundo momento, vê-se que todo presente constituído já explicava um certo grau de contração de passado puro. As sínteses que, em sua particularidade, formalizam a dimensão do presente e do passado no nível transcendental, constituem uma espécie de correspondência fundamental. Novamente, afirma Deleuze:

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

²⁹⁵ Ibid.

²⁹⁶ Ibid.

²⁹⁷ Ibid.

atualizar ou representar um desses níveis. Em suma, o que vivemos empiricamente como uma sucessão de presentes diferentes, do ponto de vista da síntese ativa, é também a coexistência sempre crescente dos níveis do passado na síntese passiva. Cada presente contrai um nível do todo, mas este nível já é de descontração ou de contração. Isto é: o signo do presente é uma passagem ao limite, uma contração máxima que vem sancionar a escolha de um nível qualquer, ele próprio, em si, contraído ou descontraído, entre uma infinidade de outros níveis possíveis. E o que dizemos de uma vida, podemos dizer de várias.²⁹⁸

O passado puro que Deleuze desenvolve em sua teoria do tempo reflete as determinações de Bergson, no primeiro capítulo de *Matéria e Memória*. Dimensão-fundamento que põe toda virtualidade numa atmosfera de relações inconscientes, *a priori*. Conforme Nuno Carvalho, Deleuze parece assim, à primeira vista, “respeitar o propósito geral de *Diferença e Repetição*: construir um plano puro do pensamento, onde o transcendental não decalca as formas empíricas de uma consciência psicológica.”²⁹⁹ Essa operação de situar o problema sob a análise de um “tempo não cronológico” que fornece a razão, elemento genético, do tempo empírico e sucessivo, “não faz mais do que aplicar ao domínio do tempo a reforma transcendental que o capítulo sobre a imagem do pensamento desenhava.” Carvalho destaca como essa mesma exigência de um transcendental que não copia os campos empíricos correspondentes, se dinamiza nos mais diferentes temas, que integram o conjunto da filosofia da diferença no intermédio de uma mesma unidade de princípio: “O que o passado é ao tempo, o sentido é à linguagem, e a ideia é ao pensamento.”³⁰⁰

Contudo, o problema não se encerra aí. Deleuze manifesta uma espécie de insatisfação com a segunda síntese do tempo, na medida em que ela possibilita interpretações incongruentes com o projeto da diferença, ou melhor, devido à aparente dificuldade desta síntese, sob certo ponto de vista, em se desvincular de uma submissão à representação. É que o passado puro, virtual, *numenal*, ideal, “*funciona como fundamento* da passagem dos presentes, mas é ainda relativo ao fundado, na medida em que existe um tendência para que se exprima ou se confunda com um antigo [clássico] e mítico presente.”³⁰¹ Para Deleuze é necessário desmontar essa possibilidade do passado puro (condição) revelar-se como decalque (relação modelo-cópia) do presente (condicionado) e devolvê-lo a sua condição diferencial e imanente.

²⁹⁸ Ibid., p. 87.

²⁹⁹ CARVALHO, 2014, p. 86.

³⁰⁰ Ibid.

³⁰¹ Ibid. Já em *Bergsonismo* (2012, p. 50) Deleuze manifestava uma semelhança entre a teoria do passado puro em *Matéria e Memória* com a teoria platônica da reminiscência, na medida em que esta também compreendia um passado puro ou um ser em si do passado que servia de fundamento ao tempo. Contudo, se no caso platônico, haveria a possibilidade de fazer a alma retomar conhecimentos já contemplados antes de sua encarnação atual, transferência por identidade e semelhança, no caso bergsoniano, Deleuze insistirá que o passado puro se atualiza e se virtualiza simultaneamente, é esta a natureza daquilo que dura: se diferenciar.

É preciso que a segunda síntese seja *sobredeterminada*, assim como a primeira. É preciso que uma outra síntese transcendental venha desmontar o fundamento ou a possibilidade de estabilidade do princípio de identidade na ordem do tempo, desfazendo, desse modo, a relação modelo-cópia que instaura um original e um derivado. Este será o papel da terceira síntese do tempo, a do futuro: derrubar o platonismo (a via da reminiscência) e propor uma saída da representação, ao custo de, com isso, lançar o pensamento e a própria filosofia na vertigem da imanência onde se confronta o impensado e *a insistência do novo*, “desposando um *sem fundo* para além do fundamento e estabelecendo uma coerência secreta que exclui a própria coerência daquele que a pensa.”³⁰² Não se trata de um futuro deste ou daquele sujeito, que implicaria este em sua efetividade. A temporalidade do futuro enquanto síntese transcendental é um vetor independente e a-subjetivo³⁰³.

4.4 DO FUTURO OU DA FORMA PURA DO ETERNO RETORNO

Em ambas as sínteses apresentadas até agora as diferentes dimensões do tempo se manifestavam como modalidades ou desdobramentos internos. Na síntese do hábito (presente vivo) o passado e futuro se desdobravam nas operações da contração e da antecipação. Na síntese da memória (passado puro) o presente se manifestava como ponto de contração e o futuro se envolvia na virtualidade do passado, distinto, mas indiscernível, como elemento coexistente. Na terceira síntese, a do futuro propriamente dito, novamente as dimensões temporais se dinamizam: “o passado como condição e o presente, como agente.”³⁰⁴ É preciso ter em vista que todas as sínteses integram o conceito de repetição, em seus diferentes níveis temporais. Se Deleuze os explicita detalhadamente, é porque pretende, ao fim e ao cabo,

³⁰² CARVALHO, 2014, p. 87.

³⁰³ O terceiro modo temporal não afirma tão somente o presente e o fato de que ele sucede a outro presente (passado), ele invoca de certa forma essa substituição, vê nisso o destino de todo presente. O devir já não é apenas constatado, mas afirmado: tudo o que existe está em devir, nada é dado ‘de uma vez por todas’. A questão deveio ‘O que vai se passar?’. Este modo temporal, eminentemente precário, só pode ser vivido na ponta do vivível; ele ameaça o presente, e por isso mesmo, também a identidade do sujeito que o afirma. ‘Eu é um outro’, eu serei outro, ou, de maneira ainda mais radical: o outro me exclui, o outro que surgirá em meu lugar. É impossível que eu me represente nessa afirmação do futuro, que difere, assim, de toda antecipação, dependente, por sua vez, de um futuro da ação que permanece incluída no meu presente periódico. Se tentarmos dar um sentido independente ao futuro, e toma-lo como referência de um mundo temporal verdadeiramente distinto, daremos com esta afirmação paradoxal de uma coerência, dita ‘caos-errância’, que exclui a do sujeito que o afirma [...]. Assim, a afirmação do devir está tingida de morte, e ocorre a Deleuze aproximá-la do instinto de morte da psicanálise [...]. Contudo, ela permanece estranha a toda dialética, pois de modo algum a morte é concebida como um momento da vida, como um momento do qual se nutriria a vida e do qual ela constituiria o ultrapassamento. (ZOURABICHVILI, 2016, p. 103)

³⁰⁴ DELEUZE, 2006, p. 96.

demarcar a diferença fundamental de cada síntese temporal e determinar sua integração diferencial, numa síntese disjuntiva abrangente, que constitui o problema da repetição como um todo imanente operando sob o primado da diferença interna. Esse movimento se completa, através da terceira síntese. Conforme Deleuze:

A síntese do tempo constitui aqui um futuro que afirma ao mesmo tempo o caráter incondicionado do produto em relação a sua condição e a independência da obra em relação a seu autor ou ator. O presente, o passado e o futuro se revelam como Repetição através das três sínteses, mas de modos muito diferentes, O presente é o repetidor, o passado é a repetição, mas o futuro é o repetido. Ora, o segredo da repetição, em seu conjunto, está no repetido, como duas vezes significado. A repetição régia é a do futuro, que subordina as duas outras e as destitui de sua autonomia. Com efeito, a primeira síntese concentre apenas ao conteúdo e à fundação do tempo; a segunda concentre a seu fundamento; mas, para além das duas primeiras, a terceira assegura a ordem, o conjunto, a série e o objetivo final do tempo.³⁰⁵

Com a terceira síntese, Deleuze afirma o programa da filosofia da repetição: “fazer da repetição a categoria do futuro.” Conforme afirma François Zourabichvili, “A própria fórmula da imanência – ‘Crer neste mundo-aqui’ – é inseparável de uma ‘crença no porvir’.”³⁰⁶ Contudo, isso não estaria de forma alguma implicando uma esperança qualquer, ou uma confiança no progresso, sentimentos que, salienta Zourabichvili, “dizem respeito, com efeito, a um futuro antecipador e nos mantêm no presente da ação, do qual esse futuro é apenas uma modalidade.”³⁰⁷ A temporalidade do futuro, enquanto síntese ou dinamismo transcendental, se liga às condições de emergência do novo, do pensamento criativo, do amor e do desejo, na medida em que tais noções, conforme propõe Deleuze, implicam uma necessidade de se afirmar o futuro como tal e um viver que, de certa forma, envolve um elemento incondicionado, impossível, impensável, que insiste numa filosofia do acontecimento.

A terceira síntese vem, portanto, sobrepor-se às duas primeiras e radicalizar o papel da diferenciação na ordem do tempo. Não basta que o presente vivo e o passado puro constituam dimensões diferentes, é preciso que a comunicação sintética que os relaciona se dê por disjunção, é preciso que o produto dessa comunicação, aquilo que desde já se projeta num futuro, implique uma diferenciação imanente. A síntese do futuro é, desse modo, essa forma temporal pura e vazia que vem cindir o conjunto da ordem do tempo e abalar a possibilidade de um dinamismo circular, periódico, ritmado, tal como “a ordem das estações, dos anos e dos dias”, aparentemente tão estáveis. O futuro aparece então, em seu elemento puro, como força

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ ZOURABICHVILI, 2016, p. 103.

³⁰⁷ Ibid.

ou diferença interna (temporal) que destitui a ordem cardinal em função de um tempo *ordinal* ou “fora dos eixos”.

A concepção de uma forma temporal *a priori* pura e vazia, que Deleuze extrai de Kant (sentido interno, temporal, que cindia o cogito kantiano em *je e moi*)³⁰⁸, instaura em *Diferença e Repetição* o dinamismo da síntese do futuro que, sobrevivendo nas sínteses descritas anteriormente, promove, simultaneamente, a libertação do presente de um *possível* círculo vicioso em sua relação com o passado que lhe servia de fundamento e abre passagem para o *novo*, isto é: para o futuro, enquanto termo segundo o qual se diz o passado e o presente. Conforme Nuno Carvalho: “Se, para Deleuze, fundar é sempre *determinar o indeterminado*, isto é, instaurar a representação, na terceira síntese do tempo procura-se *afundar o fundamento*, anunciando-se a ruína da representação.”³⁰⁹ É pela necessidade de preservar a diferença transcendental a todo custo, que Deleuze lança, portanto, sua teoria do tempo num sem fundo vertiginoso, irredutível à representação e, por isso, capaz de “derrubar o platonismo”.

A interpretação singular que Deleuze propõe à noção nietzschiana de Eterno Retorno³¹⁰ adquire, na síntese do futuro, um papel essencial. Na medida em que a forma pura e vazia em

³⁰⁸ Cf. pp. 48 desse estudo. [2.5 A QUESTÃO DO EU-DISSOLVIDO]

³⁰⁹ CARVALHO, 2014, p. 90.

³¹⁰ A doutrina do eterno retorno trabalhada por Deleuze atravessa toda sua obra e consiste numa série de aspectos com consequências imprescindíveis: 1) metodologicamente, a investigação do conceito na obra de Nietzsche é marcada pela ausência de definições acabadas ou pela necessidade de dedução: “Não devemos esquecer que os dois conceitos fundamentais, o de Eterno retorno e o de Vontade de potência, são apenas introduzidos por Nietzsche e não foram objeto nem das exposições e nem dos desenvolvimentos que Nietzsche projetava. Lembremo-nos, notadamente, que o eterno retorno não pode ser considerado como dito ou formulado por Zaratustra; ele é antes ocultado nos quatro livros de Zaratustra. O pouco que é dito não é formulado pelo próprio Zaratustra, mas ora pelo “anão”, ora pela águia e a serpente. Trata-se, pois, de uma simples introdução, que pode mesmo comportar disfarces voluntários. E as notas de Nietzsche, a esse respeito, não nos permitem prever de que maneira ele teria organizado suas exposições futuras.” (DELEUZE, 2004, p. 141); 2) Ontologicamente a doutrina exprime o princípio que rege o mundo das diferenças intensivas, na medida em que o ser das diferenças é puro devir que retorna e se afirma, diferencialmente. 3) Eticamente a doutrina compreende uma proposição fundamentada na afirmação superior da vida que se quer autônoma, singular: o que eu quero, *devo* querê-lo de tal maneira que queira também o seu eterno retorno. Conforme Deleuze o descreve em *Nietzsche* (2007, pp. 35-38): “Perguntamo-nos também o que há de surpreendente no eterno Retorno, se consiste em um ciclo, isto é, em um retorno do Todo, em um retorno do Mesmo, em um retorno ao Mesmo: mas, precisamente, não se trata disso. O segredo de Nietzsche é que o *eterno Retorno é seletivo*. E duplamente seletivo. Em primeiro lugar, como pensamento. Porque nos dá uma lei para a autonomia da vontade desembaraçada de toda moral: o que eu quero (minha preguiça, minha gula, minha covardia, tanto meu vício quanto minha virtude) “devo” querê-lo de tal maneira que queira também seu Eterno Retorno. Encontra-se eliminado o mundo dos “semi-quereres”, tudo isso que queremos sob a condição de dizer: uma vez, nada mais que uma vez. Até mesmo uma covardia, uma preguiça que quisessem seu eterno retorno se tornariam algo diferente de uma preguiça, de uma covardia: se tornariam ativas e se converteriam em potências de afirmação. E o eterno Retorno não é apenas o pensamento seletivo, mas também o Ser seletivo. Só regressa a afirmação, só regressa o que pode ser afirmado, só a alegria retorna. Tudo o que pode ser negado, tudo o que é negação, é expulsado pelo movimento mesmo do eterno Retorno. Tememos que as combinações do niilismo e da reação não regressam eternamente. O eterno Retorno deve ser comparado com uma roda; mas o movimento da roda está dotado de um poder centrífugo, que afugenta todo o negativo. Já que o ser se afirma do devir, expulsa de si tudo o que contradiz a afirmação, todas as formas do niilismo e da reação: má consciência, ressentimento..., apenas se os verá uma vez. (...) O eterno Retorno é a Repetição, mas a Repetição que seleciona, a Repetição que salva. Segredo prodigioso de uma repetição liberadora e seletiva.”

que consiste a síntese do futuro incide sobre as demais, desconcertando qualquer possibilidade de relação circular e centrada entre o presente e o passado, abre-se o desenvolvimento de uma outra circularidade, irremediavelmente descentrada e tortuosa que compreende o sentido dado por Deleuze ao eterno retorno. É através dessa noção que Deleuze coloca o pensamento diante do sem-fundo incondicionado, afirmando-o como elemento que conduz o pensamento a sua mais alta potência. O que retorna, conforme compreende Deleuze, não é o Mesmo. O eterno retorno só pode consistir no retornar da diferença, ou melhor: das diferenças intensivas que se afirmam como necessárias. É por isso que essa “doutrina” impõe um “círculo descentrado ou diferencial”. Se o passado retorna (se atualiza) num novo presente, é preciso que seja em função de tal circularidade.

Por outras palavras, é necessário que o passado se transforme de fundamento em simples *condição por defeito* para que o novo presente surja livre de determinações, mas, num certo sentido, ainda determinável, sem o qual cairíamos num abismo sem diferenças onde «todas as vacas são negras». Tem de se procurar «uma determinação que não se oponha ao indeterminado, e que não o limite»: Deleuze encontra-a no pensamento, com a condição de este ter sido submetido à forma do determinável, isto é, ao tempo como forma pura e vazia que, constituindo a Diferença no pensamento, o engendra e o faz funcionar «em torno desse ponto de a-fundamento (*effondement*)».³¹¹

A terceira síntese do tempo nos apresenta, portanto, mais uma repetição. Além da repetição (nua-atual) do hábito e da repetição (espiritual-virtual) da memória, há a repetição “a-fundante” do futuro. Repetição segundo a qual nada do que devém permanece o mesmo. Repetição desconcertante que implica às outras uma ruptura com qualquer identidade ou semelhança em prol da disjunção inclusiva, reafirmando o primado da própria diferença que, em momento algum, havia deixado de insistir. É com a terceira síntese que o fundamento (passado puro) se precisa definitivamente a-fundado e, o passado, “deixa de pontificar sobre o presente, subsistindo apenas enquanto *condição por defeito*, razão suficiente, fazendo com que o mesmo se diga apenas *do* diferente, o ser *do* devir, o uno *do* múltiplo, a repetição *da* diferença.”³¹²

A concepção deleuziana do eterno retorno, conjugada na forma pura do tempo que dinamiza a síntese do futuro, parece compreender aquela coroação da anarquia, assim como a univocidade do ser enquanto diferença, que o filósofo defende ao longo de todos os capítulos de *Diferença e Repetição*. Caminho pelo qual se propõe “determinar o indeterminado, sem lhe sucumbir” numa representação definitiva e assim, retirar a diferença de seu estado de maldição.

³¹¹ CARVALHO, 2014, p. 92.

³¹² *Ibid.*, p. 93.

Como bem observa Nuno Carvalho, por um lado, o que Deleuze procura é pensar um “caosmos”, isto é: afirmar a coerência secreta, errante, em que consistiria a identidade imanente do caos e do cosmos, completamente oposta à coerência da representação. Por outro lado, se o caminho escolhido passa pela afirmação do eterno retorno da diferença, é porque esta ideia não se distingue de uma crença intempestiva no futuro, ou melhor: da afirmação de um limiar impalpável, que promova a possibilidade de abrir regiões desconhecidas e inexploradas, *um pouco de possível para confrontar o sufoco*.³¹³

4.5 FAZER DA MULTIPLICIDADE UM CONCEITO DE TEMPO

Que devemos nós, portanto, reter desse percurso? Em primeiro lugar, é preciso compreender que o empirismo transcendental de Deleuze conduz sua teoria do tempo. Não se trata de descrever por analogia a mera sucessão empírica que experimentamos na cotidianidade, mas de meditar sobre as condições ou sínteses transcendentais que incidem na constituição da duração empírica e instauram o sensível e o pensamento. Cada síntese apresentada acima reflete dinâmismos propriamente *intensivos*, que configuram elementos, vetores e funções, pelos quais sua filosofia compreende uma lógica *de direito* do tempo, ou melhor, da temporalização diferencial que envolve os corpos e o pensamento. Este procedimento, contudo, não circunscreve uma “substancialização” qualquer do tempo. Como bem observa François Zourabichvili, “a intensidade só se diz *dos* corpos. O tempo é a intensidade *dos* corpos.”³¹⁴ Além disso, “o próprio conceito de Acontecimento requer essa concepção intensiva do tempo”³¹⁵, assim como a teoria do encontro, a crítica psicológica do inconsciente e a própria teoria da individuação, articuladas por Deleuze.

Em segundo lugar, é preciso reconhecer o alcance de sua proposta, na medida em que uma vida se desenrola, com efeito, sobre vários planos ao mesmo tempo: “em profundidade, as dimensões de tempo, sucessivas ou simultâneas, se conectam umas às outras de maneira ‘não cronológica’, não sucessiva.”³¹⁶ Deleuze soube investir nesse tema com muito rigor, e conceber o tempo, enquanto pura mudança, na passagem que se articula *entre* uma dimensão e outra, configurando um tecido vital e ontológico. Fez, desse modo, que o tempo, simultaneamente, parecesse *um nada* na medida em que não se fixa e só consista em diferenças intensivas ou

³¹³ Ibid., p. 94-95.

³¹⁴ ZOURABICHVILI, 2004, p. 107.

³¹⁵ Ibid.

³¹⁶ Ibid., p. 108.

revezamentos entre uma diferença e outra, tanto quanto exprimisse um Todo, na medida em que compreende a articulação essencial entre dimensões heterogêneas, por conjunção e disjunção, pelo qual se vê um princípio individuante. A conclusão de Zourabichvili é que o problema do tempo em Deleuze concentra, de uma vez por todas, o conceito de *diferença pura* ou interna:

O tempo é a diferença das diferenças, ou o que conecta as diferenças umas às outras. Ele é a *diferença interna*, a diferença "em si": uma coisa que só existe diferenciando-se e que só tem como identidade o diferir de si, e como natureza o dividir-se mudando de natureza - uma coisa que só tem "si" no e por esse esartejamento. Diferença interna? Somente a forma da pura mudança pode corresponder a esse conceito que apresenta a grande vantagem de definir o tempo sem lhe dar essência ou identidade. O tempo é, simultaneamente, o Anônimo e o Individuante: impessoal e inqualificável, fonte de toda identidade e de toda qualidade.³¹⁷

Em terceiro lugar, é preciso que o conjunto das sínteses transcendentais do tempo, desde o princípio, compreendam o destino da filosofia deleuziana enquanto teoria das multiplicidades. *O tempo é uma multiplicidade*. E, nesse sentido, a teoria do tempo deleuziana reivindica uma perspectiva temporal propriamente filosófica e virtual. Isso porque as diferenças intensivas em sua natureza ultrapassam o indivíduo atual, constituído. Trata-se, portanto, de “uma consistência própria ao virtual, entre o nada e o atual.”³¹⁸ Deve-se levar em consideração, sobretudo, que Deleuze atribuiu à diferença pura um princípio de auto-unificação do múltiplo, é isso que nos permite tratá-la como multiplicidade. Além disso, Deleuze ainda implicou aí a repetição: a diferença não para de se repetir, nos diversos níveis que em que insiste. E toda repetição é, desde sempre, uma diferenciação. A diferença que se afirma e se atualiza nunca se repete sob o primado da identidade. Tal ideia, apesar de paradoxal, só se mostra impossível sob o regime de representação. Eis a razão de *Diferença e Repetição*, por um lado, empreender um confronto com a imagem do pensamento que *só consegue* representar e, por outro, instaurar “a lógica da multiplicidade intensiva como conceito de tempo.”³¹⁹

*

As sínteses transcendentais do tempo elaboradas em *Diferença e Repetição* nos exigem um esforço imaginativo que toma por objeto uma experimentação na ordem das intensidades.

³¹⁷ Ibid., p. 109.

³¹⁸ Ibid., p. 110.

³¹⁹ ZOURABICHVILI, 2016, p. 110.

Não se trata, como já dissemos, de reafirmar ou descrever uma processualidade banal que reflita a cotidianidade em seus dinamismos cronológicos. Buscamos, outrossim, um horizonte temporal *não cronológico* que satisfaça aquela necessidade do empirismo transcendental de trabalhar no dado um horizonte não dado. Se nossa vivência cotidiana, por um lado, envolve-se numa habitualidade temporal sob medida, onde o tempo, muitas vezes, cumpre a função de medir os movimentos, servindo de número-posição aos espaços percorridos por objetos quaisquer e se consagra na forma da flecha, por outro lado, em diversos momentos instauramos-nos como que de súbito num presente vivo, envolvido pela variedade de durações que se implicam numa mesma vida. Durações que, inúmeras vezes, irrompem no momento presente e promovem imagens, sob signos que apontam para o passado e/ou para o futuro, e refletem mundos de sentido diversos, vividos empiricamente ou não.

Os movimentos de atualização, contração e distensão, que desenham o corpo do presente vivo, é preciso salientar, não consistem em contornos bem delimitados e elementos com posições claras num plano linear. A virtualidade temporal de Deleuze instaura uma questão de topologia, trata-se de uma “massa modulável”, campo transcendental instável, povoado por devires e relações diferenciais. Uma situação corriqueira de lembrar, muitas vezes, nos situa diante de um impasse: “foi exatamente *isso* que aconteceu?” Muitas vezes não se obtém uma resposta definitiva. Os percursos virtuais pelos quais uma imagem se atualiza no presente testemunham uma repetição-diferenciação mais misteriosa do que óbvia, e o mesmo pode ser dito sobre os progressos ou retrocessos (sociais, históricos, políticos) e os movimentos biológicos de evolução que inferimos num conjunto qualquer: há sempre alguma repetição mais profunda, diferencial, operando numa temporalidade que não conseguimos deter. É esse o nó que dinamiza a filosofia do tempo elaborada por Deleuze.

É preciso, portanto, que o tempo saia dos eixos e, ao invés de representar o movimento, compreenda sua condição enquanto forma pura e vazia, capaz de compreender o engendramento de bifurcações, paradoxos e intempestividades que colocam o pensamento da representação em pane. Substitui-se então as figuras da flecha ou do círculo, em função do rizoma. O tempo é rizomático. É preciso, sobretudo, que o privilégio dos instantes sucessivos seja destituído em prol do acontecimento, enquanto “unidade temporal”. Não em vão François Zourabichvili intitulou um de seus trabalhos sobre a filosofia de nosso autor como: “*Deleuze: uma filosofia do Acontecimento*”, onde soube brilhantemente fazer com que uma variedade de conceitos girassem em torno do problema do tempo, “a diferença das diferenças”, insistindo

que “A tese constante de Deleuze é esta: o acontecimento não se reduz a sua efetuação.”³²⁰ É que o acontecimento, enquanto *unidade* temporal, é uma *multiplicidade* que não se encerra simplesmente e implica, num só lance, uma imensurável rede de temporalidades que se atualizam na sua manifestação. Insistindo nos corpos como incorporal, o acontecimento instaura, a todo momento, relações que se estendem em direção ao passado e ao futuro (paradoxal eternidade).³²¹ Nesse sentido, conforme afirma Zourabichvili: “*uma vida*, para Deleuze, é uma condensação ou uma complicação de épocas num só e mesmo Acontecimento, um sistema não centrado de ecos e correspondências não causais.”³²²

Ao longo de nosso estudo sobre as sínteses transcendentais do tempo, entendemos que essa concepção deleuziana diz respeito, sobretudo, a sua teoria da individuação. Trata-se, a todo momento, de pôr em questão os dinamismos intensivos que desenham uma individuação singular, ou “*uma vida*”, no sentido sublime que seu escrito mais tardio lhe atribuiu³²³. Na base desses dinamismos estão as intensidades, isto é: as individualidades diferenciais, elementares, diferenças de potencial que podem se compor de mil maneiras, produzindo novas individuações. E se o tempo deleuziano exprime, como vimos, um “poder individuante”, forma pura da mudança que “conecta as diferenças umas às outras”, é porque suas sínteses transcendentais compreendem, fundamentalmente, modos de consistência pelos quais se distribuem as determinações temporais ou modalidades de repetição das diferenças intensivas: potencialidades de contemplação-contração (presente), de latência ou insistência (passado), de novidade e intempestividade (futuro). Entre esses modos, entre essas potencialidades temporais, o que se passaria senão devires?³²⁴ E o que se instauraria a partir de então, nesses interstícios, senão uma variedade de durações relativas, intensivas, que povoariam, *a priori*, uma duração atual ou um acontecimento onde algo se torna sensível? Acreditamos que, por meio desse caminho, torna-se aparentemente mais palpável conceber o tempo como relação, massa modulável ou tessitura intensiva e rizomática, do real.³²⁵

³²⁰ ZOURABICHVILI, 2004, p. 117.

³²¹ “Tudo se passa como se o acontecimento se executasse em dois modos temporais ao mesmo tempo: o presente de sua *efetuação* num estado de coisas, ou de sua encarnação numa “mistura de corpos”; mas também uma eternidade paradoxal em que algo de *inefetável*, de *incorporal*, transborda e sobrevive à efetuação.” (*Ibid.*)

³²² *Ibid.*, p. 113.

³²³ Referimo-nos ao artigo intitulado *A imanência: uma vida...*, in: DELEUZE, 2002.

³²⁴ Conforme salienta Cintia V. da Silva (2019, p. 382), as individuações são composições de individualidades, isto é: de intensidades, enquanto “os devires são processos de extração de intensidades.”

³²⁵ “Da própria duração, ou do tempo, podemos afirmar que é o todo das relações.” (DELEUZE, 2018a, p. 25.)

Dado que a hipótese transcendental de Deleuze compreende o problema de se instaurar um campo de forças, num plano de exterioridade *de direito*, pré-subjetivo e inconsciente, é preciso ver uma identidade entre este campo e a própria concepção de tempo, doravante diferença interna ou multiplicidade virtual. Ambos se confundem constantemente, de tal modo que algumas consequências devem ser afirmadas. Primeiramente o problema do sentido reveste-se nas temporalidades intensivas concebidas por Deleuze. Na medida em que o filósofo nos propõe conceber um sentido que repudia a ordem da representação, libertando-o das dimensões estritamente linguísticas, sua necessidade consiste em investigá-lo como um efeito produzido nos encontros e pensá-lo enquanto uma instância múltipla por definição, implicada num campo de forças dificilmente quantificável. Este campo, por sua vez, consiste justamente no tempo. Desse modo, Deleuze concebe “o sentido como tempo ou, sobretudo, como conexão de tempo.”³²⁶

E essa mesma articulação deve se estender até a questão da verdade, configurando seu novo estatuto. Na medida em que a verdade não preexiste ao ato de pensar que lhe encarna, é preciso que a noção de verdade, enquanto efetuação atual-virtual, consista numa certa expressão temporal. Se em *Proust e os signos* Deleuze já afirmava que “a verdade tem uma relação essencial com o tempo, tanto no amor como na natureza ou na arte, não se trata de prazer, mas de verdade”³²⁷. Ou que “a verdade é sempre uma verdade do tempo”³²⁸.

Seu esforço consistia em afirmar sobre a qualidade em virtude da qual um procedimento cognoscitivo qualquer se torna eficaz ou obtém êxito, qualidade esta que se anuncia na conquista do devir da forma pura do tempo. O que é verdadeiramente revelado (o verdadeiro desvelamento; *alétheia*) é a apresentação do próprio tempo como multiplicidade virtual e a insistência dessas forças no mundo. Independentemente de qualquer espécie de conteúdo ou critério de verdade, o que o problema realmente implica é a apresentação do tempo redescoberto: a abertura transcendental ou o apaziguamento do sujeito com o sentido, liberto de qualquer pré-determinação.

Procurar a verdade é interpretar, decifrar, explicar, mas esta "explicação" se confunde com o desenvolvimento do signo em si mesmo; por isso a *Recherche* é sempre temporal e a verdade é sempre uma verdade do tempo. A sistematização final evoca o fato de que o próprio Tempo é plural. Daí a grande distinção entre o Tempo perdido e o Tempo redescoberto: há verdades do tempo perdido e verdades do tempo redescoberto.³²⁹

³²⁶ ZOURABICHVILI, 2016, p. 121.

³²⁷ DELEUZE, 2003, p. 14.

³²⁸ *Ibid.*, p. 16.

³²⁹ *Ibid.*

4.6 DELEUZE E O CINEMA: A IMAGEM-CRISTAL.

Se a teoria deleuziana do tempo torna secundária a cronologia e as métricas espaciais de um móvel qualquer, na medida em que privilegia uma forma pura *a priori*, massa virtual modulável ou todo relacional que envolve as diferenças intensivas, o caminho privilegiado por Deleuze para exprimir essa *outra* ordem temporal se delinea na experimentação das artes. Em *Proust e os signos* o filósofo já afirmava: “O tempo redescoberto, em seu estado puro, está contido nos signos da arte. [...] Ela porta os signos mais importantes, cujo sentido está contido numa *complicação primordial*, verdadeira eternidade, tempo original absoluto.”³³⁰

Deleuze estende para todas as artes a proposta anunciada por Paul Klee, segundo a qual a tarefa da pintura “não é reproduzir o visível, mas *tornar visível o invisível*”³³¹. E o que deve se tornar visível senão as forças, as diferenças de intensidade, que insistem no sensível empírico, aquilo que estaria, a princípio, invisível, isto é: aquilo que, no dado, consistiria um horizonte não dado? É nesse sentido que Deleuze lê a pintura de Francis Bacon (1909-1992) como um exercício de figuração das *forças do tempo*. São gritos, gestos singulares, sensações paradoxais, trípticos que ao invés de figurarem uma linearidade cronológica de poses, figuram os momentos disjuntivos de corpos sem identidade. Desse modo, Deleuze vê *perceptos e afectos puros* se manifestando em sua obra, ao invés de qualquer representação do comumente visível. Essas configurações significam que o artista compreenderia a perigosa capacidade de mergulhar num campo de intensidades, de forças em relação, e cristalizar na obra um meio de acesso ao sem-fundo indizível que lhe instaura, eis a ideia matriz de Deleuze no âmbito da teoria da arte. A obra de arte, nesse sentido, configuraria uma possibilidade de encontro fundamental, disparando o acontecimento intensivo, onde nos confrontamos com signos indomáveis que forcem o pensamento desde a concepção da obra até a experimentação *a posteriori*.

³³⁰ DELEUZE, 2003, p. 44.

³³¹ DELEUZE, 2007, p. 68. “A tarefa da pintura está definida como a tentativa de tornar visível as forças que não são visíveis. O mesmo vale para a música, de esforçar-se por tornar sonoras as forças que não o são. É evidente. A força está em relação estreita com a sensação: é preciso que uma força se exerça sobre um corpo, na forma de uma onda, para que haja sensação. Mas se a força é a condição da sensação, não é ela que é sentida, visto que a sensação “dá” todas as outras coisas a partir das forças que a condicionam. [...]É por vezes a mesma coisa: o Tempo, que é insonoro e invisível; como pintar ou fazer ouvir o tempo? E as forças elementares como a pressão, a inércia, a gravidade, a atração, a gravitação, a germinação? Por vezes ao contrário, a força insensível de tal arte parece antes fazer parte dos “dados” de tal outra arte: por exemplo o som, ou mesmo o grito, como pintá-los? (e inversamente fazer ouvir as cores?)”

Em *O que é a filosofia?* Deleuze definiu a obra de arte como “bloco de sensações, isto é, um composto de perceptos e afectos.”³³² E afirmou que a arte é “a única coisa no mundo que se conserva.” Conservação que se dá em si, consistindo num ser de sensação. O conceito de percepto não reflete uma percepção particular, assim como o conceito de afecto não compreende sentimentos ou afecções de um artista, eles “transbordam a força daqueles que são atravessados por eles.” Adquirem uma vida própria. São acontecimentos propriamente estéticos que fundamentam o “plano de composição”, isto é: o campo das produções artísticas. É claro que a pessoa do artista tem um papel fundamental de efetivação ou transposição no processo, entretanto, o que Deleuze salienta é que tanto os perceptos como os afectos, desde o momento em que são instaurados, consistem em si e se libertam da pessoa do artista³³³.

A obra de arte, digna desse estatuto, ultrapassa o artista em sua condição de sujeito artesão e consiste, a princípio, num conjunto problemático virtual indomável. Que razão teria o artista de perseguir o problema, aquilo que lhe força a pensar-criar se, desde o princípio, soubesse o destino que lhe aguarda? É justamente nesse sentido que a dignidade da arte, tal como a concebe Deleuze, está num nível inassimilável com as exigências de qualquer coisa de índole artística-industrial ou *clichê*. A necessidade da criação, do mergulho no sem-fundo que faz pensar e promove a expressão garante, a um só tempo, a vida própria do bloco de sensação que se instaura na obra e a imortalidade do problema insolúvel, das forças singulares que desencadearam o processo.

A obra de arte, desse modo, funciona como objeto privilegiado para a filosofia deleuziana na medida em que, assim como o pensamento filosófico, constitui, ao seu modo, cortes no caos. Enquanto o filósofo habita um plano de imanência, o artista trabalha num plano de composição. O caos que serve de matéria-prima para ambos reflete-se em suas produções conceituais e sensíveis. A relação da arte com a filosofia se mostra imprescindível, na medida em que o artista promove a experimentação das intensidades e das várias temporalidades complicadas que instauram o sensível, assim como a composição desses fluxos em matérias artísticas. O filósofo, por sua vez, se utiliza da investigação do artista, da experimentação dos

³³² “Os perceptos não mais são percepções, são independentes do estado daqueles que os experimentam; os afectos não são mais sentimentos ou afecções, transbordam a força daqueles que são atravessados por eles. As sensações, perceptos e afectos, são *seres* que valem por si mesmos e excedem qualquer vivido. Existem na ausência do homem, podemos dizer, porque o homem, tal como ele é fixado na pedra, sobre a tela ou ao longo das palavras, é ele próprio um composto de perceptos e de afectos. A obra de arte é um ser de sensação, e nada mais: ela existe em si.” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, pp. 193-194)

³³³ “O artista acrescenta sempre novas variedades ao mundo. Os seres [artísticos] de sensação são *variedades*, como os seres [filosóficos] de conceitos são variações e os seres [científicos] de função são variáveis.” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 207)

materiais e da obra completa, para vislumbrar os dinamismos estéticos que aí se insinuam, cartografando os pontos conceituais não explicitados pelo artista. O que está em jogo a todo momento é a necessidade de compor algo com os signos (*caóides*) que os tomam de assalto e, conforme a fórmula de Deleuze, *forçam o pensamento a agir*.

Nesse contexto, a relação de Deleuze com a obra cinematográfica se mostra essencial. Nela articulam-se arte, tempo e pensamento. Em todas as práticas e artistas que investigou, Deleuze demarcou claramente esses domínios: quais os materiais artísticos, os objetos técnicos, as composições que concretizam a obra; quais os problemas ideais, as virtualidades insistentes, *as forças do tempo que fazem signo*, que incidem e se atualizam na matéria concreta da obra. O pensamento, por sua vez, conforme a concepção *ativa* que Deleuze lhe implica, mostra-se indissociável dessa articulação entre as artes e o tempo. Ele responde ao chamado que a obra instaura. O percurso que faz certo corte sobre o caos emergir numa sensibilidade material e se atualizar em matéria artística é, sem dúvida, um movimento de pensamento, pura criação, assim como o percurso que vai em zigue-zague desde a experimentação da obra acabada, até o campo de intensidades que ela instaura.

Em seu estudo sobre o conceito de tempo na filosofia de Deleuze, Peter Pal Pelbart salienta que a filosofia deleuziana teria muitas vezes sido acusada de “não respeitar os tempos da filosofia, de ‘pilhar’ a história da filosofia para construir a seu bel-prazer uma extravagante colcha de retalhos.”³³⁴ Tal mal-entendido teria a chance de se desfazer, na medida em que o estudo sobre sua obra, remete-se inteiramente à sua própria concepção de tempo. Isso porque o problema do tempo produz efeitos fundamentais na concepção transcendental e nos processos de individuação que se repetem ao longo de toda obra deleuziana. Se por um lado, a teoria do tempo de Deleuze comporta uma colagem conceitual fabulosa que extrai uma variedade de elementos (conceitos, movimentos) do próprio tempo da filosofia, por outro, como uma totalidade heterogênea, a teoria compreende determinações singulares, próprias ao conjunto da obra deleuziana. Conforme Pelbart:

[...] não é sem esforço que um tal rizoma temporal se oferece à imaginação. Sobretudo porque ele contraria frontalmente as figuras que comandam nossa representação habitual do tempo: a linha, a flecha (mesmo invertida), o círculo, a espiral, ou a fonte jorrando. Em termos mais conceituais: o tempo homogêneo e progressivo, ou o tempo arqueado, ou o tempo originário, ou mesmo um tempo dito autêntico. [...] Ao invés de uma *linha* do tempo, temos um *emaranhado* do tempo; em vez de um *fluxo* do tempo, veremos surgir uma *massa* de tempo; em lugar de um *rio* do tempo, um *labirinto* do tempo. Ou ainda, não mais um *círculo* do tempo, porém um *turbilhão*, já não uma ordem do tempo, mas *variação* infinita, nem mesmo uma *forma* do tempo, mas um

³³⁴ PELBART, 2004, p. XXII.

tempo *informal, plástico*. Com isto estaríamos mais próximos, sem dúvida, de um tempo da *alucinação* do que de uma *consciência* do tempo.³³⁵

Se em *Proust e os signos* já estava demarcada a potência da arte de reencontrar esse tempo complicado ou multiplicidade virtual que, em diferentes oportunidades, Deleuze designa por “tempo em estado puro” ou “tempo puro”, *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido* instauram as articulações conceituais mais determinantes no conjunto da obra, isto é: a lógica da multiplicidade intensiva como conceito de tempo e a lógica do acontecimento como instância temporal do sentido. É nos trabalhos sobre o cinema, por sua vez, que encontramos uma variedade de articulações conceituais que intensificam um horizonte de consistência ao problema do tempo, em desenvolvimento desde os anos 1960. Nessas obras “as teses maiores de Deleuze sobre o tempo reaparecem todas elas, de maneira dramatizada e numa narratividade surpreendentemente sistemática.”³³⁶

Nesses trabalhos o cinema se determina sob dois grandes conjuntos que concentram conceitualmente determinadas relações entre a imagem, o movimento, o tempo e o pensamento, tais conjuntos demarcam potencialidades artísticas que se alinham numa espécie de história do cinema, são eles: a imagem-movimento (cinema clássico) e a imagem-tempo (cinema moderno), ambos compreendem não só certas diferenças na ordem do aparato tecnológico cinematográfico, mas também a instauração de determinados blocos de sensação, signos cinematográficos, pelos quais o filósofo diferencia um conjunto do outro. Ainda que Deleuze reconheça uma presença simultânea das particularidades de cada uma dessas noções em diversos filmes que analisa, haveria, contudo, a concepção de momentos apropriados pelos quais a imagem-movimento e a imagem-tempo se afirmariam progressivamente na história do cinema. Tudo parte, como já vimos, de uma certa apropriação deleuziana da noção de imagem que atravessa *Matéria e Memória*.

Descrevemos anteriormente um campo pré-subjetivo onde todas as imagens se encontram agindo e reagindo umas sobre as outras numa variação universal, designada por Bergson como o próprio universo, completamente luminoso em si, translúcido. Onde o aparecimento de imagens especiais, os corpos ou matérias vivas, capazes de experimentarem um intervalo relativo entre as ações e reações que se dinamizam no conjunto. O intervalo que determina tais imagens configuraria uma espécie de consciência, funcionando como uma tela escura (*écran negro*), através da qual as imagens viriam se refletir.

³³⁵ Ibid., p. XXI.

³³⁶ Ibid., p. 3.

O conceito de imagem-movimento que fundamenta o cinema encontra sua formulação nessa intersecção bergsoniana. A necessidade da cinematografia, ao longo de seus primeiros momentos, consistiria na apresentação de uma imagem onde não se acrescentaria movimento, ao invés disso o movimento estaria já aí, intrínseco à imagem. O que experimentamos, de fato, compreende uma imagem-média onde se concentram (primeiramente) vinte e quatro quadros (fotografias) num mesmo segundo de exposição e neste, imagem e movimento são uma e mesma coisa. Desde então, conforme o avanço tecnológico da maquinaria fílmica, o tratamento dessa imagem-média se transforma. Uma variedade de técnicas e “escolas” começam a emergir nas primeiras décadas do século XX, em função da experimentação de diferentes planos e enquadramentos, que se articulam ao advento da decupagem (roteirização do conjunto) e da montagem (edição das partes registradas). Por meio desses elementos Deleuze vê aí um primeiro exercício filosófico do cinema, a saber: uma espécie de tendência em configurar, através do filme, um meio de acesso àquele sistema universal das imagens concebido por Bergson. Eis a sua aposta teórica fundamental, no que concerne ao momento da imagem-movimento: “O ideal do cinema, por vezes, consistiria em esposar esse marulho universal para, através da velocidade infinita, atingir o Todo aberto, a Duração.”³³⁷ Na medida em que a percepção consciente compreende o mundo da matéria viva, instaurando uma subjetividade que se dinamiza por subtração, recorte, limitação do conjunto material universal, *o cinema aparece como uma possibilidade de promover a experimentação do sujeito na direção de um reencontro com esse conjunto pré-subjetivo.*

Se entendemos que Deleuze concebe o todo, isto é: o tempo, enquanto conjunto das relações que envolve o plano universal das imagens *como um todo*, como duração, é preciso reafirmar que se trata de um todo aberto.³³⁸ Isto é: não se trata de um conjunto fechado, mas aberto a um sem número de mudanças incessantes que comporta a potência de criação. E se o cinema da imagem-movimento já apostaria num reencontro com o todo das relações, com uma apresentação do tempo, tal como Deleuze atribui a todas as outras formas de arte que analisa, é preciso salientar que, no caso da imagem-movimento, esse procedimento ainda se determina como uma apresentação *indireta* do tempo.³³⁹

³³⁷ Ibid., p. 5.

³³⁸ “Num grande filme, como em toda obra de arte, há sempre algo de aberto. E procurem em cada caso o que é, é o tempo, é o todo.” (DELEUZE, 2000, p. 74)

³³⁹ “[...] este todo que muda, este tempo ou esta duração, parece poder ser apreendido só indiretamente, em relação as imagens-movimento que o exprimem. A montagem é essa operação que tem por objeto as imagens-movimento para extrair delas o todo, a idéia, isto é, a imagem do tempo. É uma imagem necessariamente indireta, pois é inferida das imagens-movimento e de suas relações. Nem por isso a montagem vem depois. De certo modo, é até preciso que o todo seja primeiro, que seja pressuposto.” (DELEUZE, 2018a, p. 55)

A regra fundamental para essa determinação consiste no fato de que, para Deleuze, o cinema da imagem-movimento nas primeiras décadas do século XX consiste, sobretudo, nas dinâmicas estabelecidas pela montagem. Ainda que determinados produtores cinematográficos promovam um certo grau de experimentação heterodoxo, há uma predominância da montagem sobre o conjunto do filme e a implicação de uma certa forma narrativa linear, como se as ações e reações que se desencadeiam nos planos se mantivessem, na maioria das vezes, guiadas por uma certa ideia do todo já dada pela montagem. Desse modo, a apresentação indireta do tempo se compreende pelo fato da montagem *clássica* conceber previamente uma ideia do todo, um conjunto prévio de ações e reações que estruturam uma lógica sensório-motora, e reconstituí-la no filme.

A conquista de uma apresentação *direta* do tempo que qualifica o conceito de imagem-tempo acontece, conforme aponta Deleuze, em função de uma “crise” que se manifesta no mundo³⁴⁰ e se reflete, entre outras coisas, nas dinâmicas de composição da imagem-movimento.³⁴¹ Deleuze demarca assim uma espécie de ruptura ou passagem entre dois regimes de imagem que compreendem a arte cinematográfica. Conforme salienta Pelbart: “Trata-se, na verdade, de dois regimes de imagem, de dois tipos de narrativa, mas sobretudo de dois tipos de relação com o tempo: a representação indireta e a sua apresentação direta.”³⁴²

O primeiro traço dessa mudança consistiria na performance dos personagens, que deixam de ser agentes, como se dava no cinema clássico da imagem-ação, “para se tornarem espectadores de uma situação que os extravasa por todos os lados. Uma espécie de paralisia motora os obriga a ver e ouvir o que está além de qualquer resposta ou ação possível.”³⁴³ Tais situações configurariam o que Deleuze designa por imagens ou situações óticas e sonoras puras. Elas seriam responsáveis, entre outras coisas, por instaurar momentos de absoluta perplexidade e desconcertar a linearidade que conduz a narrativa cinematográfica *clássica*.

A “realidade” que o filme reflete, nesse contexto, envolve-se em elementos oníricos, delirantes, e é perpassada por signos que fazem problema sem que se possa emergir qualquer solução. O que parece manifestar uma espécie de libertação dos órgãos de sentidos dos

³⁴⁰ Este tema compreende o aparecimento de série de experimentações cinematográficas que pretendem um rompimento com a lógica de ação e reação clássica, que se manifesta em larga escala na produção cinematográfica da época, em prol de uma valorização de estímulos sensoriais menos comuns, que incidam noutros planos de afecção, noutras relações com o onírico, com o sonho, com a fantasia. Além disso esse tema envolve uma gama de problemas histórico-sociais, sobretudo as sequelas traumáticas da Segunda Guerra e as influências dessas sequelas nas produções artísticas e filosóficas.

³⁴¹ DELEUZE, 2018a, p. 293; 2018b, pp. 11-45.

³⁴² PELBART, 2004, p. 8.

³⁴³ *Ibid.*

personagens do predomínio da ação e do movimento, ao mesmo tempo que os objetos do plano “deixam de ser reflexos de uma ação virtual.” São situações vertiginosas onde a própria possibilidade de agir e o próprio encadeamento orgânico da narrativa entram em pane.

O que significa essa crise, mais radicalmente? Não só que a organicidade da ação no mundo desfez-se, mas que o mundo como *organicidade* ou *totalidade* foi abalado. Na esteira de um tal terremoto, surgem encadeamentos fracos entre as situações, elos frouxos entre os espaços, aumenta a função do acaso, emerge uma realidade dispersiva, uma certa indiferença do ator em relação ao seu próprio ato (Taxi Driver, de Scorsese), toda uma perambulação dos personagens, em espaços quaisquer. Desfaz-se a intriga, a história, a ação com seus espaços-tempos qualificados. A situação dramática perde o privilégio, não há momentos fortes, qualquer instante poder ser de vidência, qualquer miragem pode ser de espanto, de excesso, de horror, de beleza.³⁴⁴

Se este contexto nos faz ver o ponto de ruptura entre a imagem-movimento e a imagem-tempo, é porque ele consiste numa transformação radical, na ordem cinematográfica, da concepção do todo, da duração, ou do tempo que insistem na obra. Na medida em que a imagem-movimento estruturava sequências relativamente cronológicas, do ponto de vista da narrativa, da linearidade temporal, do encadeamento das ações e reações que a qualificavam numa estrutura sensório-motora estável, a imagem-tempo compreende uma ruptura com tais critérios. Abre-se uma nova modalidade de cinema, implicando temporalidades complicadas, originais, não-cronológicas, onde situações supostamente banais fazem com que toda a lógica sensório-motora que envolve as sequências e o expectador³⁴⁵, entrem em pane. Não só o expectador, mas os próprios personagens revelam-se incapacitados de agir ou reagir. Será justamente nesse problema sensível que Deleuze encontrará a possibilidade de reafirmar a manifestação de um tempo original, isto é: de um curso de tempo ou duração que já não se encadeia organicamente, representando movimentos advindos de uma ordem empírica, situação esta, pela qual, ele afirmará um confronto com o tempo em seu estado puro ou complicado, virtual. É nesse sentido que a imagem-tempo proporcionará uma imagem *direta* do tempo. Surge o acontecimento artístico mais radical, onde personagens, objetos e expectadores se confrontam com as forças do tempo e a necessidade de questionar: *o que se passou?* Instaura-se aí uma implosão de signos ou a profusão de durações que compreendem um problema insolúvel. É este o ponto mais alto da meditação deleuziana, aquele em que o cinema se compreende como máquina de pensamento.

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ Optamos por usar a grafia expectador (*expectatore*) ao invés de espectador (*spectator*), para valorizar a disposição de *um sujeito que espera que alguma coisa aconteça*, ao invés de simplesmente presenciar, observar ou assistir a algo.

É preciso repetir, ou melhor, afirmar uma diferença no que se tem de mais importante. A teoria do tempo deleuziana visa, sobretudo, liberar o tempo do movimento, da necessidade de ser o número do movimento. Com isso, visa afirmar um tempo puro que, como vimos, compreende uma massa modulável de relações diferenciais, sobre a qual as produções artísticas promovem uma espécie de expressão singular. Se a imagem-movimento não era capaz de realizar completamente esse objetivo, isso se compreende no fato de que os primeiros momentos da arte cinematográfica ainda se mantinham limitados pela ordenação imposta pela montagem fundamentada numa ideia do todo pré-concebida. Se a imagem-tempo, por sua vez, possibilita proporcionar uma experimentação do tempo em estado puro, complicado em si mesmo, é justamente porque essa ordenação foi rompida. O tempo ultrapassa, no cinema da imagem-tempo, a necessidade de obedecer o movimento, sai dos eixos e retoma seu estatuto original de complicação ou emaranhado virtual. É nesse sentido que compreendemos a afirmação de Pelbart:

Enquanto na filosofia essa emancipação se completa com Kant através da ideia do tempo como forma pura da intuição, forma imutável de tudo o que muda, no cinema ela se realiza pela emergência da imagem-tempo, que dá a ver a forma-tempo, a forma do tempo.³⁴⁶

Deleuze nos propôs ainda, em *Cinema 2: A imagem-tempo*, uma forma singular de experimentação do tempo na imagem cinematográfica designada “imagem-cristal”. Sua aposta reside no seguinte: se, por um lado, o tempo é o todo das relações e, por outro, a experimentação transcendental do tempo em seu estado complicado, relacional e virtual, se dá conforme a concepção de devires, isto é: movimentos de contração e relação que se passam entre diferenças intensivas, entre uma dimensão e outra, entre um ponto e outro, no limite, indiscerníveis, é possível que se apresente esse *jogo* numa imagem cinematográfica. E, segundo Deleuze, alguns cineastas souberam realizar esse programa capaz de abalar a reconhecimento e disparar o pensamento criativo.

Andrei Tarkovski (1932-1986), um dos cineastas privilegiados por Deleuze para se pensar a manifestação da imagem-cristal, afirmou, certa vez, numa metáfora escultural, que o trabalho cinematográfico consistiria em “*esculpir no tempo*.” Conforme o cineasta:

Qual é a essência do trabalho de um diretor? Poderíamos defini-la como "esculpir o tempo". Assim como o escultor toma um bloco de mármore e, guiado pela visão interior de sua futura obra, elimina tudo que não faz parte dela – do mesmo modo o cineasta, a

³⁴⁶ Ibid., p. 13.

partir de um "bloco de tempo" constituído por uma enorme e sólida quantidade de fatos vivos, corta e rejeita tudo aquilo de que não necessita, deixando apenas o que deverá ser um elemento do futuro filme, o que mostrará ser um componente essencial da imagem cinematográfica.³⁴⁷

O mais importante reside nisso: talhar as imagens de maneira tal que o tempo, inscrito nos interstícios dos elementos que compõem a trama, possa então se apresentar. A imagem-cristal deleuziana compreende justamente essa proposta. Funcionando como interface, o que esse tipo de imagem nos apresenta consiste num arranjo temporal, num choque de dimensões que colocaria, por exemplo, presente (atual) e passado (virtual) numa coexistência sensível. Lançando o espectador numa situação de indecisão, num espaço paradoxal, onde as conexões entre o antes e o depois se ofuscam e produzem estranhamento. Uma experiência desse tipo teria, como correlato empírico, a paramnésia (*déjà-vu*). Trata-se, sobretudo, de uma situação incomum onde a imagem atual, percebida *de fato*, implica um reflexo ou interferência de ordem virtual. São situações em que os sentidos saem dos eixos e, justamente por isso, compreendem uma interação com as propriedades temporais mais subterrâneas.

O cinema, dentre todas as artes, seria o âmbito mais apto para efetuar essas potencialidades, na medida em que não lhe basta conceber o tempo como todo aberto das relações. O cinema é capaz de proporcionar experiências sensoriais em que a experimentação vivencia o mais importante: a cisão instauradora, o devir que se promove e associa uma dimensão com outra, uma linha de passado com uma linha de futuro num mesmo lance. O principal aspecto da imagem-cristal consistiria na capacidade de apresentar tais linhas num dinamismo cristalino, isto é: apresentar o menor circuito possível, de modo que o atual e o virtual, a cognição e o imaginário, coexistam numa relação de distinção e indiscernibilidade, simultaneamente. Nesse contexto, o estatuto de complicação e implicação que envolve o tempo original que habitamos, saltaria à superfície; veríamos, portanto, o tempo em seu estado puro, de engendramento e constituição, dinamismo fundamental que rege a vida não-orgânica que nos precede. Conforme as palavras de Deleuze:

O que constitui a imagem-cristal é a operação mais fundamental do tempo: já que o passado não se constitui depois do presente que ele foi, mas ao mesmo tempo, é preciso que o tempo se desdobre a cada instante em presente e passado, que por natureza diferem um do outro, ou, o que dá no mesmo, desdobre o presente em duas direções heterogêneas, uma se lançando em direção do futuro e a outra caindo no passado. É preciso que o tempo se cinda ao mesmo tempo em que se afirma e se desenrola [...] O tempo consiste nessa cisão, e é ela, é ele que *se vê no cristal*. A imagem-cristal não era o tempo, mas vemos o tempo no cristal. Vemos a perpétua fundação do tempo, o tempo não-cronológico dentro do cristal, Cronos e não Cronos.

³⁴⁷ TARKOVSKIAEI, 1998, p. 72

É a poderosa Vida não orgânica que encerra o mundo. O visionário, o vidente é quem vê no cristal, e o que ele vê é o jorrar do tempo como desdobramento, como cisão.³⁴⁸

Nesse contexto, devemos salientar que a imagem-cristal compreende uma aposta que Deleuze lança sobre a arte cinematográfica. Trata-se de um conceito que pretende sugerir a possibilidade do pensamento vislumbrar um estado de complicação das imagens, capaz de refletir a profundidade que Deleuze designa por tempo puro. Se essa aposta é vitoriosa ou não, entendemos que é uma decisão que cabe ao sujeito que se depara com essas proposições. O mais importante para nosso estudo está em enfatizar como Deleuze procurou fornecer conceitos para acessarmos o problema, para transitarmos entre os polos do atual e do virtual, dando-lhes uma espécie de consistência que cabe à experimentação usufruir.

Conclusivamente, é fundamental que tenhamos em vista uma observação: todos os temas e conceitos que exploramos até aqui não nos permitem afirmar uma posição definitiva sobre a filosofia de Deleuze. Trata-se, ao contrário e desde o princípio, de uma experimentação ou de uma investigação, cujo término não se consuma sem a inevitável constatação de brechas e fragilidades que demandam mais tempo e meditação, na medida em que, ao longo desse processo, uma variedade de problemas constituiu-se em nós. Não podemos assumir que nosso trabalho compreende uma aproximação com a virtualidade, com o sem-fundo que insiste na filosofia de Deleuze, sem perceber que ao longo da travessia fomos nós, sobretudo, que nos virtualizamos e atualizamos novos problemas.

5. CONCLUSÃO

Nossa investigação nos possibilitou atravessar uma variedade de momentos, que refletem alguns dos temas desenvolvidos por Deleuze para configurar sua filosofia da diferença. Os principais eixos de nosso estudo foram, em um primeiro momento, *a concepção de virtualidade* que insiste no real e sua implicação em diferentes problemas filosóficos, dinamizando: 1) uma das faces de todo objeto; 2) a própria dimensão problemática ou acontecimental da questão que não cessa em seu devir; e 3) a afirmação de uma disposição filosófica caracterizada pela capacidade de perscrutar esse plano, revolver as intensidades e acontecimentos, e elaborar uma nova imagem virtual do objeto em questão (virtualização). Procuramos estudar os temas do primeiro capítulo em função desse eixo: caos, pensamento, campo transcendental, horizonte ontológico e sujeito/eu. Tais tópicos tornaram-se objetos

³⁴⁸ DELEUZE, 2018b, p. 123.

delineados conforme essa matriz virtual, latente, pré-subjetiva, inconsciente, que Deleuze institui tornando-a capaz de abrigar as relações diferenciais e as singularidades privilegiadas no conjunto de sua obra.

Em segundo lugar, tratamos da noção de imagem e suas diferentes funções entre *Diferença e Repetição* e as obras sobre o cinema. Estudamos uma espécie de desenvolvimento presente no conceito que compreende as seguintes fases: 1) na década de 1960, a imagem se relaciona com a necessidade de minar um modelo de pensamento que já não atende às necessidades da filosofia da diferença, e assim sugerir uma outra forma de conceber a potência de pensar, onde obtivemos dois conceitos centrais em *Diferença e Repetição*: a imagem ortodoxa do pensamento e o pensamento sem imagem. Dentre os elementos mais importantes que podemos destacar na passagem do primeiro ao segundo, encontramos a liberação de virtualidades, de problemas, de encontros contingentes e experimentações intensivas, que a imagem ortodoxa acaba sufocando em prol de modelos transcendentais e pré-determinações. 2) Em seguida, através das obras sobre o cinema, nos deparamos com um novo destino para a noção de imagem, que já não se restringe ao problema do pensamento. Com Bergson, Deleuze apresenta o universo como conjunto de todas as imagens e explora meios de entrever os graus de virtualidade e atualidade que, desde então, permeiam todo o conjunto. Trata-se de um sistema de pura imanência, onde todas as imagens estão em relação umas com as outras. A partir disso, o cinema, por sua vez, serviu de superfície e dispositivo para Deleuze recortar esse universo-imagem e descrever uma variedade de elementos e relações, tipos de imagens cinematográficas e signos diversos que, conforme singularizariam distintos graus de virtualidade, no limite, nos permitiram uma nova perspectiva de experimentação do virtual e das operações da diferença intensiva.

Por fim, adentramos no tema da articulação das sínteses transcendentais do tempo e na concepção de uma multiplicidade intensiva que, em *Diferença e Repetição*, determinam um conceito de tempo singular. Reencontramos, nesse contexto, a matriz virtual das relações diferenciais e singularidades, mas operando agora no problema da temporalidade, ou melhor: nos interstícios e articulações que envolvem as dimensões do passado, presente e futuro, em um conjunto temporal. Se em Deleuze o tempo é multiplicidade intensiva, as sínteses de *Diferença e Repetição* compreendem o esforço de determinar os termos, as nuances, as operações e as ligações que promovem a consistência lógica do conjunto. Entendemos essa multiplicidade intensiva como um todo de relações ou durações, massa latente ou emaranhado virtual que envolve os corpos e mundos. Contudo, sob a potência das imagens cinematográficas, nos encontramos com a possibilidade de experimentação desse conceito de tempo, como uma

espécie de aventura no involuntário que reflete um “tempo em estado puro”, dinamizada conforme as imagens se desprendem da linearidade narrativa onde Cronos impera e liberam circuitos de relações cada vez mais intensos, situação onde nossas potências cognitivas entram em pane e objetos temporais de dimensões distintas se recortam, enquanto acontecimento cinematográfico ou *mergulho virtual*. Mas como ratificar essa possibilidade ou aposta que se repete incessantemente na filosofia de Deleuze? É preciso atualizar os pontos trabalhados aqui, refazer o percurso mais uma vez e extrair as consequências necessárias.

*

Em nosso ponto de partida, afirmamos a precedência de um *caos* sob todo objeto que aparece na filosofia de Deleuze. Não se tratava de uma profundidade indiferenciada, muito menos de um plano de desordem, na medida em que a desordem pressuporia uma ordem *ausente*. E a ordem, para Deleuze, é sempre segunda ou efeito. Em relação ao caos virtual, ela é *inexistente* e não ausente. Contudo, essas observações não nos impediram de delimitar meios de se pensar o caos, determinando-o como campo de relações diferenciais, singularidades e movimento infinito. A matéria-prima ou elemento mínimo de análise desse campo foi designada por Deleuze como *intensidade*, do ponto de vista dos corpos, e *singularidade*, do ponto de vista do acontecimento.

As intensidades são afirmadas *dos* corpos e consistem nas relações de forças que os dinamizam. Nesse sentido, todo conjunto material compreenderia, a princípio, esse plano intensivo, atômico. Já os dinamismos relacionais que aí incidem serão tratados por Deleuze como uma tarefa persistente de determinação, puro acontecimento. Em *Diferença e Repetição* essa tarefa será levada a cabo sob um ângulo crítico de índole transcendental, onde Deleuze se confronta com diferentes proposições de Kant e propõe sua concepção estética diferencial e um rearranjo da doutrina da heterogeneidade da faculdades.

No que diz respeito à estética, Deleuze propõe que o campo das relações intensivas, em função dos seus dinamismos sintéticos (contrações, distensões, disjunções, ressonâncias, etc.), compreende *o ser do sensível*, ou melhor, as processualidades intensivas fornecem a razão da instauração da sensibilidade. Na medida em que as sínteses intensivas se atualizam (individualidades mínimas *em relação*), dinamismos espaço-temporais emergem e conformam os corpos, e nisso se compreende um processo de individuação, assim como a instauração da sensibilidade no sentido.

Em *Diferença e Repetição*, apesar de operar uma crítica das condições da experiência, Deleuze ainda não designa explicitamente o conjunto como “campo transcendental”. Tais relações designam a constituição de “mundos”. Só em *Lógica do Sentido* o termo se consolida. É pertinente salientar também que, em *Diferença e Repetição*, a problematização do transcendental ainda se situa numa linha crítica que persegue as concepções kantianas do eu e a doutrina das faculdades. Só em *Lógica do Sentido* que a figura do eu, o ser e a necessidade de uma doutrina das faculdades serão colocados em segundo plano, em função de um privilégio sem igual que recai sobre as categorias de *sentido e acontecimento*.³⁴⁹ A noção deleuziana de campo transcendental aparece, portanto, no momento em que as composições intensivas adquirem seu correlato virtual mais próprio (*singularidades* pré-individuais, pontos notáveis ou blocos intensivos) e passam a consistir numa lógica diferencial e disjuntiva de relações determináveis em cada caso (acontecimentos ideais).³⁵⁰ Desse modo, encontramos um elo imprescindível entre *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*. É através da ressonância dinamizada entre essas obras que encontramos a reformulação transcendental operada por Deleuze, privilegiando o acontecimento, as singularidades e relações diferenciais, assim como os movimentos fundamentais que esses conceitos possibilitam.

Esses movimentos teóricos conformam desde então, simultaneamente, um campo transcendental que não compreende a forma de uma consciência, distanciando-se de qualquer espécie de decalque do âmbito empírico. É uma fusão da teoria da sensibilidade com os efeitos estéticos que compreendem a teoria da arte. Para Deleuze, o mundo das relações diferenciais instaura a sensibilidade no sentido, ao mesmo tempo em que as obras de arte lhe servem de suporte para conceber uma possibilidade de experimentação intensiva da sensibilidade, tanto do ponto de vista do artista criador, como do espectador. Esse privilégio concedido às obras de arte, como meio de acesso ao domínio intensivo da existência, persiste ao longo de toda a sua obra e é justamente isso que nos permite tratar seu trabalho como uma filosofia estética e transcendental.

Sob outro ângulo, o mundo das relações diferenciais (virtual), e os encontros intensivos que o encarna (atual), instauram a sensibilidade assim como a idealidade, conformando acontecimentos ideais. Não mais conforme às interpretações que Deleuze atribui ao platonismo, nas quais teríamos a ideia sob a ordem de uma eternidade imóvel, e sim, conforme uma

³⁴⁹ Conforme Souza Dias (1995, p. 13), toda filosofia de Deleuze poderia se resumir numa fórmula: “destituir o ser em favor do *acontecimento* como entidade filosófica, despromover a ontologia em proveito de um *evenemencialismo*”

³⁵⁰ “[...] quando se abre o mundo pululante das singularidades anônimas e nômades, impessoais, pré-individuais, pisamos, afinal, o campo do transcendental.” (DELEUZE, 1974, p. 108)

dinâmica temporal, intensiva e problemática que não cessa de ser, isto é: acontecimental. A ideia, para Deleuze, é problema. Signo problemático que insiste sob uma dupla face: uma encarnando-se atualmente (estética), outra insistindo virtualmente (ideal). O pensamento, por sua vez, aparece como uma potência da vida ou tarefa de responder, justamente, a essa insistência virtual da ideia, segundo os encontros fundamentais e intensivos que lhe forçam a ser sob o signo do problemático.

Entre as figuras da essência e do eu, que atravessam a história da filosofia se conformando em diferentes dinamismos conceituais, encontramos a posição de Deleuze, segundo a qual, tais figuras submetem-se às exigências de uma diferenciação que não cessa. Tudo se diz, desde então, do acontecimento ou das composições virtuais e móveis, que insistem sob qualquer objeto. Com isso concluímos que a grande sina do “método” deleuziano, o empirismo transcendental, consiste em afirmar uma ótica filosófica segundo a qual todos os objetos ou indivíduos se estabelecem sob o signo da virtualidade, isto é, sob uma base de relações problemáticas que seriam necessariamente exteriores aos termos.. De uma maneira mais geral, o principal movimento do empirismo transcendental se situaria numa afirmação: as razões pelas quais o dado é dado não estão dadas e persistem assim, em cada caso, como uma necessidade de determinação. Entendemos que essa exigência compreende uma necessidade ainda mais latente, determinada pela radicalização da crítica às formas estáveis ou modelos ideais que dinamizam uma ontologia da substância orientada pelo primado da identidade. E com isso, Deleuze preservaria uma questão imprescindível: como garantir a possibilidade e persistência do novo? Ou melhor: como liberar a diferença criadora que dinamiza o novo, dos universais que operam no pensamento e dos limites impostos pelas figuras da identidade, da semelhança, da analogia e da oposição, na medida em que esses caracteres encontram-se essencialmente no seio da cultura? Responder a esse problema é, dentre todos os objetivos explícitos por Deleuze, aquele que mais se repete.

No segundo capítulo deste estudo avançamos na direção do problema do pensamento e das implicações que a noção de imagem nos proporciona nesse âmbito. Novamente em *Diferença e Repetição* encontramos o ponto de partida. Nessa obra Deleuze conduziu uma crítica minuciosa dos dinamismos da representação ou reconhecimento que experimentamos cotidianamente, opondo-os ao que ele designa por pensamento criativo. Tratava-se, sobretudo, de distinguir o que pertencia de fato ao âmbito da representação e o que deveria ser situado, de direito, no âmbito de uma teoria do pensamento puro. Tal movimento se baseava numa crítica do que Deleuze chamou de imagem do pensamento, isto é: do conjunto de pressupostos objetivos e subjetivos (imagem-modelo) que orientavam o ato de pensar, conforme uma suposta

inclinação adequada que teria por objeto o desvelamento do verdadeiro. Segundo Deleuze, a história da filosofia seria atravessada por diversas imagens de pensamento e, mais especificamente, por uma imagem em geral, aquela que pressupõe ao filósofo uma afinidade intrínseca com a verdade, bastando-lhe um método adequado para conquistá-la e extirpar a possibilidade do falso, do erro e da besteira. É através de uma inquisição transcendental, isto é, através de um questionamento sobre as condições *de direito* do pensamento, compreendida sobre oito postulados³⁵¹, que Deleuze propõe desmanchar a crença numa imagem *dogmática* do ato de pensar. Nessa espécie de desmistificação, já prenunciada em *Proust e os Signos* e *Nietzsche e a filosofia*, nosso autor insistiu que aqueles objetos repudiados pela tradição (o falso, o erro, a besteira, a loucura, etc.) teriam um lugar inalienável no pensamento, do ponto de vista transcendental. Esse gesto, contudo, só pôde ser feito a partir do momento em que, na esteira de Nietzsche, Deleuze propõe uma concepção de verdade sobredeterminada pelos valores e sentidos que condicionam os corpos, isto é: ao invés de uma ideia de verdade fundamentada na metafísica clássica, afirma-se uma verdade dinamizada conforme a ordem do acontecimento e o primado diferencial e intensivo que ela implica.

Nesse contexto a noção de imagem adquiriria uma conformação singular: emblema da representação, a imagem do pensamento compreenderia o modelo ou conjunto de pressupostos que o pensamento se dá *para* pensar adequadamente. A proposta de Deleuze se desdobra, desde então, na afirmação de um pensamento-sem-imagem, isto é: sem modelo, ou sem pressupor um modelo adequado do que seja pensar. O pensamento-sem-imagem consistiria numa espécie de valorização das relações intensivas como *locus* que instaura o ato de pensar. E pensar, desse modo, não mais se identifica com a “posse” de um método adequado para re-apresentar uma verdade eterna. Ao invés disso, e sem subestimar a centralidade dos atos cognitivos na manutenção e perseverança da vida, o pensamento *de direito* reivindicado por Deleuze se conforma à necessidade de criação e afirmação da diferença. Mais uma vez, é através da arte que nosso autor salienta a predominância de sua ideia: “A teoria do pensamento é como a pintura: tem necessidade dessa revolução que faz com que ela passe da representação à arte abstrata; é este o objeto de uma teoria do pensamento sem imagem.”³⁵²

³⁵¹ Conforme SOUZA (2017, p. 67): “Seus oito postulados podem ser resumidos em três teses essenciais: a veracidade do pensador, que apregoa que o pensador ama e tende para o verdadeiro por meio de uma *cogitatio natura*; o negativo do erro que nos diz que só somos afastados da verdade devido às interferências exteriores; e, finalmente, que necessitamos de um método para pensar adequadamente.”

³⁵² DELEUZE, 2006, p. 259-260.

A noção de imagem, contudo, progride noutros cômodos da filosofia deleuziana e se configura de outro modo, além daquele que fazia dela sinônimo de “modelo”. É com as obras sobre o cinema que esse processo se desenrola. Afirmar um pensamento-sem-imagem já prescrevia o destino do problema: não mais *uma* imagem que oriente o ato de pensar, mas um ato que se revele forçado pela potência de *várias* imagens em movimento incessante. Eis o ponto no qual a teoria do pensamento já não se limita à crítica dos modelos representativos, para propor a necessidade de planos de imanência e afirmar o movimento infinito que lhe pertence *de direito*.³⁵³

Para Deleuze, uma composição conceitual extraordinária de um plano de imanência capaz de comportar o livre jogo de todas as imagens em movimento infinito e incessante, onde tais elementos interagem uns com os outros, já havia sido dada por Bergson no primeiro capítulo de *Matéria e Memória*. A influência de Bergson nas obras de Deleuze é insistente, desde os ensaios que precedem *Diferença e Repetição*, mostrando-se fundamental para a concepção de seu próprio conceito de diferença. Nos dois tomos sobre a arte cinematográfica, contudo, novas linhas são traçadas.

Na medida em que o autor de *Matéria e Memória* se propõe confrontar as querelas literárias situadas na cisão teórica que colocava as imagens na consciência e o movimento no espaço, ele estabeleceu uma identidade entre as imagens, a matéria, a luz e os movimentos, num plano *de direito* e independente de um sujeito empírico. Deleuze encontrava aí os elementos para, num só lance, reafirmar a consistência de um campo transcendental pré-individual e o plano teórico que fundamentava a ideia cinematográfica. Esta confluência teria o mérito de, desde o princípio, propor um tratamento da noção de imagem no sentido *mais vago* do termo: como aquilo que aparece quando abrimos os sentidos, assim como aquilo que insiste quando os fechamos.³⁵⁴ De tal maneira que este conjunto de imagens refletiria o conjunto do universo, onde nossa existência se situaria *a posteriori*.

³⁵³ Essa mutação da noção de imagem, que envolve o problema do pensamento, foi salientada por GIL (2008) e CARVALHO (2014). E o próprio Deleuze, em *O que é a filosofia?* nos afirmava: “O plano de imanência não é um conceito pensado nem pensável, mas a imagem do pensamento, a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento... Não é um método, pois todo método concerne eventualmente aos conceitos e supõe uma tal imagem. Não é nem mesmo um estado de conhecimento sobre o cérebro e seu funcionamento, já que o pensamento não é aqui remetido ao lento cérebro como ao estado de coisas cientificamente determinável em que ele se limita a efetuar-se, quaisquer que sejam seu uso e sua orientação. Não é nem mesmo a opinião que se faz do pensamento, de suas formas, de seus fins e seus meios a tal ou tal momento. A imagem do pensamento implica uma severa repartição do fato e *do direito*: o que concerne ao pensamento, como tal, deve ser separado dos acidentes que remetem ao cérebro, ou às opiniões históricas. [...] O pensamento reivindica ‘somente’ o movimento que pode ser levado ao infinito.” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 47)

³⁵⁴ BERGSON, 1999, p. 11.

Deleuze extrai daí consequências imprescindíveis. Em primeiro lugar, o plano de imanência ou território que o pensamento se dá para atuar e que comporta movimentos incessantes, *desterritorializações*, adquire determinações fundamentais. Em segundo, esse sistema acentrado de imagens que compreende o todo enquanto relação, prefigura o domínio para o qual a arte cinematográfica tenderia. A unidade cinematográfica mínima é a imagem-movimento, isto é: a imagem na qual não se adiciona o movimento, porque é uma imagem média; num mesmo segundo, vinte e quatro quadros diferentes se revelam. O movimento e a imagem são uma e mesma coisa. E é aí que Deleuze inscreve a produção de diferentes pensadores do cinema: cientes da natureza da imagem-movimento, seus trabalhos evidenciam um exercício de apresentação desse sistema acentrado de imagens que compreende o todo das relações. O todo das relações, conforme salientamos, exprime a ideia de duração. O todo das relações é o tempo na medida em que os movimentos que envolvem as imagens comportam durações. Desse modo, ao pensamento do sujeito expectador se abriria uma oportunidade especial: através do cinema, confrontar-se com o todo das relações com o emaranhado de tempo que lhe revelam as sínteses das imagens que disparam o sentir.

O esquema deleuziano, entretanto, depara-se com uma espécie de limitação situada nos primeiros momentos da história do cinema. Haveria, segundo Deleuze, uma predominância de concepções do todo incidindo nos dinamismos de *montagem*. O todo ou a duração que os filmes nos possibilitavam ver, normalmente, apareciam pré-determinados. É isso que Deleuze chamou de apresentação *indireta* do tempo. Retomaremos as implicações dessa ideia adiante.

No terceiro capítulo deste estudo analisamos o movimento teórico do tempo que Deleuze propôs em *Diferença e Repetição*. Tratava-se de determinar propriedades ideais das relações diferenciais que compreendiam o campo das diferenças intensivas, isto é: do domínio transcendental. Tais determinações implicavam a articulação de dimensões temporais às relações diferenciais, como se as intensidades em seu estado de complicação recíproca, desde sempre, comportassem temporalidades virtuais independentes de um sujeito empírico. A questão fundamental consistia no seguinte: qual a natureza da repetição? Se as intensidades constituem os elementos ou indivíduos mínimos, os átomos que se conjugam nos processos de individuação, como eles se repetem, dado que, na experiência empírica, somos capazes de afirmar sequências ou continuidades? Deleuze nos propôs, desse modo, uma especulação sobre a repetição do mundo, em sua consistência intensiva. Sua teoria da repetição consistiria, portanto, no mérito de organizar uma especulação intensiva, pré-individual e inconsciente, que privilegiava o primado da diferença. Trata-se então de uma especulação sobre um plano *de*

direito, com consequências ontológicas, na medida em que estabelece bases de uma teoria da individuação.

Num primeiro nível, que Deleuze chama de presente vivo ou síntese do hábito, as intensidades se dinamizariam por contemplações e contrações, ou melhor contemplações-contraintes. Trata-se do princípio de auto unificação que aglomera elementos intensivos num determinado momento individuante. Desta situação resultaria o presente do tempo, o agora, a atualidade contraída e povoada por inúmeras contrações coexistentes num mesmo corpo ou conjunto material. Tal movimento compreenderia uma primeira modalidade de repetição.

Entretanto, devemos salientar que o que é contraído se transforma (ou se atualiza) durante a contração. E o que é que se contrai? Para Deleuze trata-se de dinamismos energéticos ou potenciais intensivos, de tal maneira que os pontos de contração (singularidades) consistiriam nas determinações atuais dessas individualidades que se estendem num horizonte potencial mais amplo. O que é contemplado e contraído é o passado, ou seja: a dimensão ou temporalidade virtual pré-existente e contemporânea da contração, que persiste nas intensidades. Trata-se aqui, sobretudo, da articulação de dinamismos atuais (presente contraído) e virtuais (passado distendido). Já encontraríamos aí uma diferença de natureza, conforme afirma Deleuze, entre o campo potencial amplo de uma intensidade (virtual) e o momento de sua contração numa determinada individuação (atual).

Essa articulação se mostra incompleta para Deleuze, na medida em que a relação do passado (potencial ampliado) com o presente (atualidade contraída) poderia testemunhar uma espécie de resquício da teoria da reminiscência ou da articulação modelo-cópia. Nosso autor propõe, portanto, que toda contração (atualização; síntese do hábito) deve, desde sempre, compreender uma virtualização (síntese do passado), ou melhor: não há repetição na ordem do presente (contração diferencial atualizante do virtual) que não implique uma repetição na ordem do passado (metamorfose do conjunto virtual). Disso podemos concluir a persistência do primado da diferença na repetição, primado que só se conclui com a síntese do futuro.

Para Deleuze, as relações diferenciais comportariam a temporalidade do futuro, como uma espécie de forma pura ou tempo vazio, cujo mérito consistiria em, a cada contração do passado virtual, intervir aí como uma potência de inovação. A temporalidade do futuro insistiria nos processos de individuação das intensidades afirmando a predominância no novo ou a necessidade de que o produto devesse ser diferente do projeto. Juntas, as três temporalidades compreenderiam a temporalização diferencial e intensiva da repetição. Esta, por sua vez, seria desde sempre determinada pela diferença.

Ao demarcar uma diferença interna, entre as temporalidades constituintes da própria repetição no nível transcendental, Deleuze estaria postulando aí as bases de sua filosofia da repetição, do tempo e da diferença. Ou melhor, consistiria justamente nessa articulação, a força de *Diferença e Repetição* em determinar uma multiplicidade intensiva dotada de diferenças internas como conceito de tempo e assim, fazer do tempo uma estimada diferença pura ou interna: diferença das diferenças ou *diferença diferenciante*, eis a aporia temporal fundamental de *Diferença e Repetição*. O conceito de devir que se manifesta em diferentes momentos da obra deleuziana consistiria, primeiramente, nessas *passagens* entre uma temporalidade intensiva e outra que não cessam de *acontecer*.

Afirmar que a arte proporcionaria uma experiência do tempo *reecontrado*, como Deleuze o faz em *Proust e os signos*, ou que alguns pintores nos proporcionariam um meio de experimentar as forças do tempo expressas em suas obras, consistirá justamente nessa aposta: fazer da obra de arte um suporte pelo qual o pensamento se pode tomar por intensidades virtualmente complicadas no material. Nesse sentido, o âmbito cinematográfico é surpreendente.

Segundo Deleuze, se o cinema clássico, que *grosso modo* associamos aos limites que determinam o conceito de imagem-movimento, é incapaz de fornecer uma configuração *direta* do tempo (esse composto de devires que tudo envolve), isso se dá devido à predominância do mecanismo de montagem e à predeterminação do todo que aí incide. Desse modo, a ruptura cinematográfica com um dinamismo do todo *já prescrito*, será a condição fundamental do cinema para possibilitar uma experimentação da virtualidade conforme o sentido que estamos trabalhando aqui, isto é: do tempo enquanto todo complicado ou emaranhado de relações. É isso que Deleuze afirma a respeito da potência cinematográfica que emerge após a década de 1950: abrem-se os caminhos da ruptura com a narrativa linear, os personagens perdem seus eixos, espectadores e personagens são arrebatados por situações que já não podem se solucionar. A narrativa, os planos, os cortes, a estrutura, tudo flutua e se descola da flecha que outrora orientava rigorosamente os desdobramentos do filme. Através das configurações que persistem na imagem-tempo instaura-se o âmbito das bifurcações, dos labirintos, dos devires, isto é: da multiplicidade virtual que dinamiza a produção de sentido, solicitando ao pensamento uma atividade criativa capaz de responder à implosão da linearidade que predominava na imagem-movimento. Podemos dizer que o cinema moderno forneceu para a filosofia deleuziana as bases que faltavam às teses temporais de *Diferença e Repetição*, na mesma medida em que o nosso autor afirma que a *Crítica do Juízo* fornecera a Kant, os fundamentos que faltavam à primeira *Crítica*.

Ao longo de nossa travessia pelo universo fascinante da filosofia de Deleuze procedemos, portanto, através de três eixos interconectados demarcados sob os termos da virtualidade, da imagem e do tempo. Em cada um dos capítulos que integram este estudo, procuramos circunscrever os objetos e temas que melhor nos serviram para dar consistência aos eixos da pesquisa, descrevendo, por um lado, os problemas particulares que tais objetos envolviam, assim como a relação destes com a matriz intensiva e virtual que tudo engloba na filosofia deleuziana. A virtualidade, nesse sentido, torna-se o conceito fundamental de nosso estudo. A imagem e os desdobramentos específicos que trabalhamos, configuram um meio de salientar, entre obras da década de 1960 e 1980, uma intensificação da matriz virtual e da imanência radical que Deleuze perseguiu ao longo de toda sua vida. O problema do tempo e as aporias que envolvem seu conceito na ordem de uma multiplicidade intensiva, somados às experimentações e conceitos cinematográficos que Deleuze nos propõe, novamente colocaram em relação obras de momentos distintos e compreenderam, conclusivamente, as vias pelas quais nos dedicamos a pensar a possibilidade de uma experimentação propriamente dita desse plano virtual que insiste em todos os recortes e objetos desenvolvidos pela filosofia de Deleuze.

Por fim, é possível que a conquista mais satisfatória desse trabalho se situe em uma espécie de aproximação mais intensa com um problema que nos levou até a filosofia e ainda insiste, repetindo silenciosamente e independentemente das conclusões provisórias que acreditamos atingir: como apreciar essa intuição de movimentos infinitos, desse caos que não cessa e parece nos precipitar em espaços e tempos inóspitos? Como abarcá-lo e lhe dar consistência em nossas circunstâncias inevitavelmente atuais, sem destituir ilusoriamente seu caráter intrínseco de devir permanente? Como conciliar a obsessão por qualquer estabilidade que nos atinge em tantos problemas práticos da vida, com a inevitável face acontecimental que relança constantemente toda aparência de estabilidade atual, nos desígnios do devir imanente? O problema persiste. Temos trabalho para várias vidas aqui. E se por um lado, entendemos que a filosofia produz conceitos capazes de qualificar nossa travessia, por outro, só a experimentação, a aprendizagem e os encontros podem nos indicar linhas e contornos mais potentes para a incrível aventura do existir.

REFERÊNCIAS

- ALLIEZ, E. *Deleuze filosofia virtual*. Trad. Heloisa B. S. Rocha. São Paulo. Editora 34, 1996.
- _____. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Coord. de Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- AGAMBEN, G. *A imanência absoluta*. In: ALLIEZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000, pp. 169-194.
- BADIOU, A. *Deleuze – o clamor do Ser*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- _____. *Da vida como nome do ser*. In: ALLIEZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000, pp. 159-168.
- BARROS, M. *Poesia completa*. São Paulo: Leya, 2010.
- BERGSON, H. *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. 2º Ed. São Paulo: Martins Fontes. 1999.
- PRADO JR., B. *A ideia de “plano de imanência”*. In: ALLIEZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000, pp. 307-322.
- _____. *Bento Prado Jr. analisa Deleuze*. In: CARLOS, C. S. Folha de S. Paulo, São Paulo, 02 de jun. de 1996. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/6/02/mais!/7.html>>. Acesso em: 08 de fevereiro de 2019.
- CARVALHO, N. *Filosofia e Teoria da Imagem em Gilles Deleuze*. Lisboa: Univ. Nova, 2014.
- CESAR, A. C. *A teus pés*. São Paulo: Ática, 2002.
- COELHO, B. M. *O campo e os princípios de repetição: ensaio sobre o inconsciente segundo Gilles Deleuze (1953-1968)*. São Paulo: USP, 2013.
- COLEBROOK, C. *Gilles Deleuze*. London: Routledge, 2002.
- CRAIA, E. C. P. *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*. Cascavel: Ed. Edunioeste, 2002.
- _____. *Entre a ontologia e o transcendental: Deleuze, uma apropriação de Kant*. Rev. Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 4, n. 2, p. 307-321, jul.-dez., 2009.
- DELEUZE, G. *A Ilha Deserta e Outros Textos*. Org. David Lapoujade. Trad. brasileira. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- _____. *A imanência: uma vida...* Trad. Tomaz Tadeu. In: Rev. Educação & Realidade, Porto Alegre, 27(2):10-18, jul./dez. 2002
- _____. *Aula de 03 de junho*. Vincennes, 1980. Disponível em: <<https://machinedeleuze.wordpress.com/2018/12/06/nao-somos-pessoas-somos-acontecimentos-aula-de-gilles-deleuze/>>. Acesso em: 19 de junho de 2019.
- _____. *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- _____. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo, Ed. 34, 2012.
- _____. *Cinema 1 - A imagem-movimento*. Trad. Stella Senra. São Paulo, SP: Editora 34. 2018a.
- _____. *Cinema 2 – A imagem-tempo*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo, SP: Editora 34. 2018b.
- _____. *Conversações, 1972 – 1990*. Trad. Peter Pál Pelbart, Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000.
- _____. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pal Pébart. São Paulo, SP: Editora 34. 1997

- _____. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- _____. *Différence et Répétition*. Paris: PUF, 1968.
- _____. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- _____. *Francis Bacon: Lógica da sensação*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- _____. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1974.
- _____. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- _____. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2007.
- _____. *O atual e o virtual*. In: ALLIEZ, E. *Deleuze filosofia virtual*. Trad. Heloisa B. S. Rocha. São Paulo. Editora 34, 1996.
- _____. *O ato de criação*. Trad. Rodrigo Lucheta. Fund. Européia de Imagem e Som, 1987b. Disponível em: <https://www.dailymotion.com/video/x1dlfsr>. Acesso em: 08 de fevereiro de 2019.
- _____. *Proust e os signos*. Trad. Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- DELEUZE, G., & GUATTARI, F. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia, vol. 1*. Trad. de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- _____. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo, SP: Editora 34. 2010.
- DELEUZE, G., & PARNET, C. *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Escuta, 1998.
- DIAS, S. *Logica do Acontecimento: Deleuze e a Filosofia*. Porto: Ed. Afrontamento, 1995.
- FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud e Marx*. Trad. Jorge Lima Barreto. São Paulo, Ed. Princípio, 1997.
- GIL, J. *O imperceptível devir da imanência - Sobre a filosofia de Deleuze*. Lisboa: Ed. Relógio D'Água, 2008.
- GUALANDI, A. *Deleuze*. São Paulo, Estação Liberdade, 2003.
- HARDT, M. *Gilles Deleuze: Um Aprendizado em Filosofia*. São Paulo, Editora 34, 1996.
- KHALFA, J. *An introduction to the Philosophy of Gilles Deleuze*. London: Continuum, 1999.
- LEBRUN, Gerard. *O Transcendental e sua imagem*. In: ALLIEZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000, pp. 209-234.
- LÉVY, P. *O que é virtual?* Trad. Paulo Neves. São Paulo, Ed. 34, 1996.
- MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- MELO NETO, João Cabral de. *Morte e vida Severina e outros poemas*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.
- ORLANDI, L. *Linhas de ação da diferença*. In: ALLIEZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000, pp. 49-63.
- PELBART, P. *O Tempo Não-Reconcliliado: Imagens do Tempo em Deleuze*. São Paulo, Perspectiva, 2004.
- _____. *Gilles Deleuze e a utopia imanente*. Revista Cult, São Paulo, 14 de mar. de 2010.

Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/a-utopia-imanente>>, Acesso em: 21 de abril de 2019.

ROLNIK, S. *Ninguém é deleuziano*. Entrevista a Lira Neto e Silvio Gadelha, in: O Povo, Fortaleza, Cad. Sábado, 18 de nov. de 1995.

SCHÖPKE, R. *Deleuze e o mundo dos simulacros*. Ariel, v. 10, pp. 43-47, 2012.

SILVA, C. V. *Intensidade e individuação: Deleuze e os dois sentidos de estética*. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 29, n. 46, p. 17-34, jan./abr. 2017

_____. *Percursos da intensidade em Deleuze*. In: DURÁN, C. *Lo que fuerza a pensar : Deleuze, ontología práctica I*. Editado por Anabella Schoenle, Pablo Pachilla, Solange Heffesse. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2019.

SOUZA, A. R. de. *Deleuze e o corpo: por uma crítica da consciência*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

TARKOVSKIAEI, A. *Esculpir o tempo*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

VILLANI, A. *Deleuze e a anomalia metafísica*. In: ALLIEZ, Éric (org.). Gilles Deleuze: uma vida filosófica. São Paulo: Ed. 34, 2000, pp. 39-48.

ZOURABICHVILI, F. *Deleuze: A Philosophy of the Event*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

_____. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo, Editora 34, 2016.

_____. *O Vocabulário de Deleuze*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.