



ESTRUTURA ONTO- COSMOLÓGICA DO TEMPO EM GILLES DELEUZE NA FORMA DO ETERNO RETORNO COMO EXTRA-SER

ONTO-COSMOLOGICAL STRUCTURE OF TIME IN GILLES
DELEUZE IN THE FORM OF ETERNAL RETURN AS EXTRA-
BEING

João Marcos de Lima Rosa¹

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL).

E-mail: joao.marcos.rosa@uel.br.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5848136137607649>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0891-0933>.



RESUMO: Intenciona-se aqui apresentar uma possível estrutura do tempo na filosofia de Gilles Deleuze pela sua leitura dos paradoxos do tempo em Henri Bergson e da pirâmide dos destinos de G.W. Leibniz. Com isto, objetiva-se uma forma derivada de um duplo cone – referindo-se ao passado e futuro – de forma que se conecte um campo transcendental unívoco do tempo no conceito de Eterno Retorno, este que Deleuze retira de Friedrich Nietzsche. Neste aspecto, o Eterno Retorno se insere como forma transcendental para uma estrutura de séries temporais disjuntas e mundos possíveis distintos. Tomando o Eterno Retorno como expressão do Ser Unívoco, temos aqui uma conjugação do Eterno Retorno do Mesmo de Nietzsche com o da Diferença de Deleuze. Nisto, busca-se explicitar o conceito de Destino pela visão de Deleuze, implicando a inserção de um quinto paradoxo do tempo como aquele reservado a uma ligação entre passado e futuro no movimento do retorno.

Palavras-chave: Deleuze. Tempo. Eterno Retorno. Destino. Univocidade do Ser.

ABSTRACT: It is intended here to present a possible structure of time in the philosophy of Gilles Deleuze through his reading of the paradoxes of time in Henri Bergson and the pyramid of destinies by G.W. Leibniz. With this, the objective is a form derived from a double cone – referring to the past and the future – so that a univocal transcendental field of time is connected in the concept of Eternal Return, which Deleuze takes from Friedrich Nietzsche. In this aspect, the Eternal Return is inserted as a transcendental form for a structure of disjoint temporal series and distinct possible worlds. Taking the Eternal Return as an expression of the Univocal Being, we have here a conjugation of Nietzsche's Eternal Return of the Same with Deleuze's Difference. In this, we seek to make explicit the concept of Destiny from Deleuze's point of view, implying the insertion of a fifth paradox of time as the one reserved for a connection between past and future in the movement of return.

Keywords: Deleuze. Time. Eternal Return. Destiny. Univocity of Being.

INTRODUÇÃO

Tendo como princípio de nossa análise - derivada da filosofia Deleuze - desenvolvemos uma perspectiva própria do tempo como uma grande confusão de séries e níveis, em que tomamos como objetivo traçar uma suposta estrutura que não se limita às percepções circular (O Eterno Retorno do Mesmo) ou linear (o tempo dissolvido de Kant) de modo a apresentar um campo labiríntico do tempo como expressão do Ser Unívoco pelo viés do conceito conjugado de Eterno Retorno em Nietzsche e Deleuze. Destrincha-se, assim, o que Deleuze concebe como o Destino - do movimento que, na circulação do retorno, faz passado e futuro complementares e retroalimentativos. Tomamos, com isso, o Eterno Retorno pela leitura de Deleuze como um ressoar da diferença no mesmo, pelos acontecimentos que lhe são inerentes. Uma estrutura cosmológica do tempo se abre como o grande labirinto dos contos de Borges, no qual Deleuze se inspira e que nos faz pensar um Ser Unívoco a partir das partes disjuntas, conflitantes e ao mesmo tempo complementares de um só e mesmo Ser. Para tanto, analisamos os conceitos que Deleuze aborda das sínteses do tempo inspirado em Hume, Bergson e Nietzsche, dos paradoxos do passado que retira de Bergson e das singularidades pré-individuais a partir do pressuposto da mônada de Leibniz a fim de trabalhar o que seria uma perspectiva onto-cosmológica deleuziana.

1. TEMPO E ONTOLOGIA EM GILLES DELEUZE

1.1. A síntese do presente e o eu contemplativo

O problema fundamental para as sínteses do tempo se encontra no conceito de repetição, conceito estruturante da obra de nosso estudo, a qual seria *Diferença e Repetição*. Em um primeiro momento, na primeira síntese do tempo, a do hábito, Deleuze retém da filosofia de David Hume a tese de que “A repetição nada muda no objeto que se repete, mas muda alguma coisa no espírito que a contempla” (DELEUZE, 2018, p. 107). Deste modo, Deleuze estabelece a noção do presente vivo como uma contração de instantes que



se repetem sendo sucessivos e independentes, formando a síntese do presente, no modo em que passado e futuro dependem e derivam do presente em si como “o passado, na medida em que os instantes precedentes são retidos na contração; o futuro, porque a expectativa é a antecipação nessa mesma contração” (DELEUZE, 2018, p. 108). De tal modo, Deleuze afirma que somente o presente existe, não sendo este uma dimensão do tempo, mas sua síntese constituindo o próprio presente no tempo e passado e futuro como dimensões desse presente (DELEUZE, 2018, p. 114).

O que nos interessa aqui, no entanto, é a noção de contemplação que extrai - a partir das contrações de instantes na síntese do presente puro - algo novo, a própria diferença (DELEUZE, 2018, p.111). De tal modo, Deleuze afirma que extraímos sempre um prazer das contrações de momentos, nos definindo como Narcisos, ou seja, pela contemplação de algo que não somos nós. O ponto importante que Deleuze destaca é que o que se extrai da contemplação é esse ponto exato: o que se contempla e cujo prazer se extrai é sempre uma outra coisa, nunca si mesmo, assim “É sempre outra coisa [...] que se precisa contemplar primeiramente para se preencher de uma imagem de si mesmo” (DELEUZE, 2018, p. 112).

O *habitus* como síntese passiva de ligação fazendo a ideia de prazer derivar dele, quando se torna um princípio - a partir de um objeto *Isso*² - estabelece a ligação e organização destes eus isolados no tempo do presente vivo, operando as integrações desses eus que correspondem às repetições locais em vias de reproduzir excitações que produzem a diferença a partir dessas repetições locais.

De tal modo, a noção sintética de um eu não figura em Deleuze, sendo que “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 essas mil testemunhas que contemplam em nós; é sempre um terceiro que diz eu” (DELEUZE, 2018, p. 113). Assim, é necessário esclarecer o ponto de que as sínteses do tempo são sínteses passivas, onde o que se diz como hábito não é somente o agir cotidiano de uma repetição de movimentos comuns, mas também as repetições mecânicas dos próprios órgãos que contraem-se e extraem de tais contrações

² Em francês e na psicanálise, o *Isso* significa o próprio inconsciente. Deleuze trata, em *Diferença e Repetição*, ainda diversamente a como tratará com Félix Guattari em *O Anti-Édipo*, o inconsciente como problematizador e questionador, em vista de que juntamente que com Guattari será visto como produtor de realidade. Não obstante essa distinção é próxima, visto que para Deleuze em sua obra sozinho, já considera o inconsciente como puramente desejante – mas desejante de criar e produzir problemas (DELEUZE, 2018, p. 146): “[...] o inconsciente concerne aos problemas e questões em sua diferença de natureza relativamente às soluções-respostas” (DELEUZE, 2018, p. 147)..



uma diferença, ou seja, um prazer em sua contração, como o coração que bate constantemente e no seu movimento retira deste o prazer do viver em si, de tal modo “É preciso atribuir uma alma ao coração, aos músculos, aos nervos, mas uma alma contemplativa cujo papel é contrair o hábito” (DELEUZE, 2018, p. 112).

Sendo passiva, a síntese de ligação do hábito se direciona, por um lado, a uma síntese ativa do Eu no princípio de realidade, o qual reúne todos os pequenos eus parciais e locais numa unificação substantivada do Eu que integram globalmente os eus contemplativos focados no *Isso* na realidade material que constitui a percepção atual do presente. Ou seja, os focos de contemplação parciais que se ligam no *Isso* e centralizam a extração do prazer, se reúnem num único e mesmo Eu do presente que percebe o tempo atual (DELEUZE, 2018, p. 136-137).

1.2. A síntese do passado e o virtual

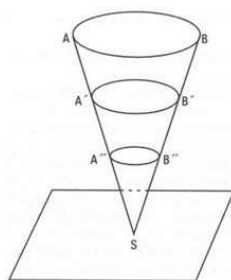
A síntese do tempo do passado se forma segundo o fundamento da memória, no qual o passado se encontra localizado entre dois presentes: “aquele que ele foi e aquele em relação ao qual é passado” (DELEUZE, 2018, p.118). O passado não sendo o antigo presente, mas sim o elemento próprio no qual é visado (DELEUZE, 2018, p.118). De tal modo que o passado imediato pertence ao atual presente, sendo o antigo presente sempre representado no atual. Tal representação se dá conforme os preceitos de semelhança e contiguidade a partir da associação de presentes, onde o presente anterior deve ser semelhante ao presente atual. Daí deriva o hábito como essa associação de similitudes de instantes contíguos que se comparam (DELEUZE, 2018, p. 118). A síntese ativa do passado, desse modo, é a reprodução do antigo presente e a reflexão do atual, sendo constituída como o encaixe dos presentes na memória (DELEUZE, 2018, p. 119). Assim

O antigo presente não é representado no atual sem que o atual seja representado nesta representação. É essencial à representação representar não só alguma coisa, mas sua própria representatividade. O antigo e o atual presentes não são, pois, como dois instantes sucessivos na linha do tempo, mas o atual comporta necessariamente uma dimensão a mais pela qual ele re-presenta o antigo e na qual ele também representa a si próprio. O atual presente não é tratado como o objeto futuro de uma lembrança, mas como o que se reflete ao mesmo tempo que forma a lembrança do antigo presente

(DELEUZE, 2018, p. 119).

Deleuze estrutura, assim, quatro paradoxos do tempo que retira da filosofia de Bergson (DELEUZE, 1999, p. 47): o da contemporaneidade, como presente contemporâneo ao presente que já passou, dando a razão do presente que passa; o paradoxo da coexistência, que indica que ambos os presentes existem ao mesmo tempo, o atual e o presente que passou, como em-si e fundamento último da passagem do tempo; o paradoxo da preexistência, como passado puro imemorial, passado que preexiste à toda memória onde, nunca o presente atual é representado no passado puro, mas sim nos presentes sucessivos que passam; o quarto paradoxo do tempo, de que o presente atual, sempre sendo representado por um presente que passou, somente é possível pelo passado puro do terceiro paradoxo, o que viabiliza, como representação *a priori* do tempo, a representação em geral de um presente no outro. (DELEUZE, 2018, p. 120-121); Assim notamos a presença de tal noção na ideia do cone da memória em Bergson:

Figura 2: Cone da memória de Bergson



Fonte: (BERGSON, 1999, p. 190).

Deleuze esclarece a metáfora do cone de Bergson a partir da ideia de contrações, aplicando à síntese do passado como contrações da memória, onde o presente, tomado pelo primeiro paradoxo, se mostra como o estado mais contraído de instantes sucessivos na ordem cronológica do tempo e, no segundo paradoxo, ele designa o grau mais contraído de um passado completo que figura como uma totalidade que coexiste em si. Deste modo,

Será necessário, primeiramente, que esse passado inteiro coexista *consigo mesmo*, em graus diversos de descontração... e de contração. O presente só é o grau mais contraído do passado que com ele coexiste se o passado coexistir primeiramente consigo mesmo numa infinidade de graus diversos de descontração e de contração, numa infinidade de níveis (DELEUZE,



2018, p. 121).

Isso desemboca na perspectiva que Deleuze retira da psicanálise para esclarecer o aspecto do presente representado pelo presente passado. Partindo do princípio de reconhecimento, dois caminhos se abrem: em um aspecto há uma síntese ativa que faz do objeto *Isso* como ponto de convergência entre os eus isolados a fim de unificá-los posto como objeto real (DELEUZE, 2018, p. 136-137), como vimos anteriormente; e um segundo caso em que o objeto *Isso* como ponto de unificação e convergência dos eus passivos isolados se remete a um objeto virtual (DELEUZE, 2018, p. 137-138). Neste sentido, o objeto virtual aprofunda a síntese passiva como contemplação em uma imagem narcísica e o objeto real é contemplado para servir de alvo para a ação segundo a síntese ativa. Assim, a síntese passiva de ligação constrói essas duas séries objetais onde em nenhuma delas se encontra de fato o Eu, mas sim no cruzamento entre ambas (DELEUZE, 2018, p. 137-138).

A relação entre as séries é de complementaridade em que uma fornece elementos para a outra, uma não existindo sem a outra. A partir disso é como ocorre a relação entre os objetos virtuais e os reais onde os objetos virtuais são destacados da série dos reais e, não obstante, reincorporados a estes (DELEUZE, 2018, p. 140). Os objetos virtuais são objetos parciais pois retiram somente uma parte da série dos reais, se desdobrando em dois objetos virtuais, onde um sempre falta ao outro. Os objetos virtuais são então reincorporados na série dos reais através do deslocamento, inserido como um corpo estranho e alienígena que se coloca no campo do real a fim de se objetivar e idealizar uma falta que ali não havia.

O presente é representado pelo presente que passou, assim o objeto virtual é, portanto, passado, como parte retirada do presente, mas não sendo um antigo presente, sendo contemporâneo de si mesmo como passado e do seu próprio presente que passou. Assim ele é passado para todo presente atual, mas também passado para o presente do qual ele se mantém como seu contemporâneo, pois esse presente se mantém imobilizado numa imagem de presente que é real (DELEUZE, 2018, p. 140). O objeto virtual do passado representa falta pois, referente ao presente do qual ele é contemporâneo – o presente passado - já é memória; também é falta referencialmente ao presente atual, pois não existe no agora; mas também é falta referindo a ser uma parte, um fragmento recortado de um passado virtual completo, o passado puro (DELEUZE, 2018, p. 141).

Assim o objeto virtual do passado é o que Deleuze denomina de objeto = x, como



ponto deslocado que se move entre as séries do presente atual e do presente que passou. Ambas as séries de presentes tem plena realidade e coexistem em relação ao objeto virtual, que opera com o intuito de realizar a repetição do presente passado no presente atual. Dessa maneira, não é possível designar uma série como original e outra derivada, devendo ambas realizar um jogo de intersubjetividade com sujeitos diversos que é operado pelo objeto = x móvel deslocando-se por elas (DELEUZE, 2018, p. 144).

1.3. A síntese do futuro e a forma vazia do tempo

Se o presente é uma síntese empírica dada no hábito, o passado é uma síntese transcendental dada na memória. As duas sínteses formam, consecutivamente, as duas primeiras formas da repetição, a primeira, a repetição nua, mecânica, como repetição do mesmo, dos instantes sucessivos que se contraem pelo hábito; e a segunda, a repetição vestida, repetição de coexistência dos níveis, como repetição do todo na memória. A primeira é a repetição atual, a outra, virtual, sendo que em ambas se extrai delas uma diferença (DELEUZE, 2018, p. 123).

Pode-se dizer, como David Lapoujade indica, que a formulação das duas primeiras sínteses do tempo possui o sentido de um platonismo ou de um neoplatonismo, onde se remetem sempre a uma reminiscência à Ideia como fundamento (LAPOUJADE, 2017, p. 77). Deleuze afirma que a forma do tempo da reminiscência em Platão é o tempo circular da *Physis*, que tem como fundamento a Ideia onde toda lembrança é uma representação a partir da identidade do passado ideal (DELEUZE, 2018, p. 127).

A primeira síntese é a de *Habitus*, a segunda de *Eros-Mnemósina*, juntas formam dois arcos de um mesmo círculo, criando a percepção de presentes sucessivos dados pela série dos reais, mas que pelo objeto = x deslocado, fundamenta a forma circular do tempo, estabelecendo a ilusão de um antigo presente como original e um presente atual como derivado (DELEUZE, 2018, p. 149). Este é o tempo circular da *Physis* ou de *Eros*, como tempo próprio da repetição em vias da busca pelo prazer. O eu narcísico é movido na forma circular do tempo pelo caráter perdido dos objetos virtuais e do caráter de travestimento dos objetos reais (DELEUZE, 2018, p. 149), mas uma vez que se abre a terceira síntese do tempo, o eu narcísico muda de figura. A terceira síntese do tempo é a do futuro, mais



especificamente o do tempo dissolvido em que Deleuze irá aplicar a noção de pulsão de morte para formular essa síntese. Nesse aspecto, a pulsão de morte – ou *Tânatos* – encaminhará o tempo ao eterno retorno rompendo o fundamento da imagem que o tempo possui para o ser.

Na estrutura circular do tempo de *Eros*, a ordem própria dos eventos como antes, durante e depois marcam as condições para a contemplação do eu narcísico segundo um eu estático (DELEUZE, 2018, p. 150). Neste aspecto, o tempo se formaliza segundo a imagem de uma ação formidável, como em Édipo e o assassinato do pai - ou no exemplo que tomaremos aqui, do assassinato de Deus. A rachadura do Eu - ponto central da ontologia temporal deleuziana - se faz então em três momentos: o primeiro momento, em que a imagem da ação é “grande demais para mim”, não importando se ela já foi realizada ou não, é esse ponto que define a condição *a priori* do passado; o segundo momento é o ponto em que o ser se torna capaz da ação, partindo para um devir igual a essa, esse o momento da própria rachadura, momento da transmutação do ser; e o terceiro momento, a consequência da ação, a abertura para o tempo dissolvido e sem fundo do futuro, em que o Eu já se vê rachado, apto a criar um novo mundo a partir do que foi feito (DELEUZE, 2018, p. 129-130).

Segundo Deleuze, Deus e o Eu permanecem unidos onde, enquanto um vive, o outro subsiste, mas no momento em que morre Deus, não se deixa “subsistir a identidade do Eu, mas instaura e interioriza nele uma dessemelhança essencial, uma ‘demarcação’ no lugar da marca ou do selo de Deus” (DELEUZE, 2018, p. 126). Contudo, somente a morte de Deus não é suficiente para a rachadura completa do Eu, portanto Deleuze irá afirmar que as duas primeiras sínteses do tempo correspondem às seções da *Crítica da Razão Pura* de maneira que “Se a primeira síntese passiva constitui uma ‘estética’, é correto definir a segunda como equivalente a uma ‘analítica’” (DELEUZE, 2018, p. 148). O hábito tendo um sentido externo relacionado ao presente como espaço, ou seja, a repetição material dos momentos de forma nua e bruta, como repetição do mesmo buscando a satisfação imediata do prazer; e a segunda síntese como síntese da memória tem sentido interno, pelo tempo, como repetição vestida que busca, no objeto virtual destacado do passado, a partir de um disfarce deste, uma forma de preencher a falta considerado pelo que há no objeto virtual, assim novamente buscando uma satisfação como prazer.



O Eu em Kant só se reconhece no sentido interno, remetido ao tempo distribuído em um antes, durante e depois. De tal modo que “O tempo não é mais do que a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior” (KANT, 1994, p. 73, B 50). Deleuze afirma que para Kant, a Descartes faltava o elemento determinável do *Cogito* do indeterminado (Eu existo) à determinação (Eu penso). Kant, por conseguinte, insere o elemento determinável pela forma do tempo (DELEUZE, 2018, p. 125), este que Deleuze diz como forma dissolvida e pura do tempo. Tal inserção conduz ao que Deleuze dirá de rachadura do Eu. Descartes, por outro lado, expulsava o tempo do *Cogito* e mantinha a unidade do Eu com Deus. Kant, por seu turno, considerava o Eu como o indeterminado, o Mundo como determinável e Deus como determinação.

Para Kant, uma Ideia contém uma categoria que se atribui por relação, deste modo o Eu se relaciona à substância, sendo o princípio universal do silogismo categórico, relacionando o predicado de um sujeito a uma substância; do mesmo modo, a Ideia de mundo é relacionada à categoria de causalidade de todos os fenômenos, sendo condicionado ao princípio universal do silogismo hipotético; por outro lado, a Ideia de Deus é atribuída por Kant a princípio e senhor do silogismo disjuntivo, assegurando-se, tão somente, da matéria originária de todo o possível em suas disjunções a partir de exclusões - maiores ou menores - partido para a determinação exclusiva da Ideia de cada coisa para com seu conceito análogo, operando apenas repartições e distribuições (DELEUZE, 2000, p. 303- 304). Assim, segundo Deleuze, essa atribuição humilde a Deus leva tanto o Eu quanto a Deus a uma morte comum, na inserção do tempo no pensamento como forma pura e vazia, consumando na rachadura completa do Eu (DELEUZE, 2018, p. 126).

Deleuze atesta que o método da intuição de Bergson responde ao caráter interno, ou seja, ontológico e subjetivo, sendo o subjetivo a duração como virtualidade – mas virtual enquanto em vias de se atualizar em linhas divergentes (DELEUZE, 1999, p. 34), e o objetivo o que não tem virtualidade, ele é atual sendo realizado ou não, sendo possível ou real (DELEUZE, 1999, p. 30). Nessa circunscrição, todo fenômeno objetivo tem a ver com o espaço, com determinações extensivas que se delimitam segundo diferenças de grau – ou seja, qualitativamente e quantitativamente, segundo fenômenos percebidos psicologicamente; e o fenômeno subjetivo é virtual, relacionado ao tempo e a duração –



memória – caracterizado por diferenças de natureza e numa profundidade ontológica. Para Bergson, o sujeito é interior ao tempo, ao contrário da visão kantiana em que o tempo lhe é interior. Isto se remete à crítica que este faz a Einstein, tendo em vista um sistema de multiplicidade de tempos referidos a um tempo único. Em Einstein, o tempo varia de sujeito a sujeito pela percepção relativa que se tem em comparação referente à sua atualidade – ou seja, o tempo como dimensão do espaço: Bergson, por seu turno, concebe a necessidade de um tempo Uno como condição de possibilidade para a variação de percepção de A a B. O tempo puro e único, como virtualidade, se torna o fundamento *a priori* do sistema de referência da relatividade dos sujeitos – desse modo, inversamente a Einstein, o espaço se torna, por sua vez, dimensão do tempo, e não o contrário (DELEUZE, 1999, p. 66-68).

Deleuze, portanto, propõe o eterno retorno como dissolução do tempo no futuro, de modo que o próprio tempo perde sua substancialidade e deixa de unificar o Eu, assim o Eu se racha. Esse procedimento de dupla rachadura conduz a uma síntese passiva do inconsciente em que, a morte de Deus como rachadura no Cogito cartesiano e o eterno retorno como forma dissolvida do tempo como rachadura no Eu tendo o tempo como unificador da identidade, levam à perda de toda identidade estática de um Eu pautado na imagem da representação pois, remetido a Deus, há um fundamento Ideal e ascético, num sentido platônico referido à forma verdadeira e, ao tempo como intuição interna, há um fundamento Ideal de reminiscência que, também em sentido platônico, busca repetir esse Ideal no agora.

1.4. Campo transcendental, singularidades pré-individuais, e individuação

Consideramos a percepção do “Eu” em Deleuze se constituindo como derivativa de uma formulação germinativa, não determinada, em que sua eventual atualização, ou seja, sua efetuação concreta no mundo, se diferencia totalmente dos elementos constituintes que o compõem como instância virtual³, o presente se dando de forma completamente variável do que é remetido às memórias contidas no plano de um campo virtual que as contém

³ Sobre o aspecto virtual em Deleuze, este esclarece “O virtual não se opõe ao real, mas apenas ao atual. *O virtual possui uma plena realidade como virtual*” (DELEUZE, 2018, p. 276).



todas em conjunto, ou seja, a atualização das memórias virtuais no plano atual visto no esquema de Bergson.

Os eus são sujeitos larvares; o mundo das sínteses passivas constitui o sistema do eu em condições a serem determinadas, mas trata-se do sistema do eu dissolvido. Há eu desde que se estabeleça em algum lugar uma contemplação furtiva, desde que funcione em algum lugar uma máquina de contrair, capaz, durante um momento, de extrair uma diferença à repetição. O eu não tem modificações; ele próprio é modificação, sendo que esse termo designa, precisamente, a diferença extraída. Finalmente, só se é o que se *tem*, é por um ter que o ser aqui se forma, ou que o eu passivo *é*. Toda contração é uma presunção, uma pretensão, isto é, emite uma expectativa ou um direito sobre o que ela contrai e se desfaz desde que seu objeto lhe escape (DELEUZE, 2018, p. 116-117).

Deleuze estrutura o conceito do campo transcendental como pressuposto de sua ontologia para fundar o plano de ideias germinativas para o sujeito larvar, tanto referente às memórias como para as noções de singularidades pré-individuais e a-subjetivas. Como define Deleuze: “O campo transcendental real é feito desta topologia de superfície, destas singularidades nômades, impessoais e pré-individuais” (DELEUZE, 2000, p. 113). Neste campo, “flutuam” intensivamente somente os elementos selecionados que virão a constituir o sujeito no processo de sua formação. “Procuramos determinar um campo transcendental impessoal e pré-individual, que não se parece com os campos empíricos correspondentes e que não se confunde, entretanto, com uma profundidade indiferenciada” (DELEUZE, 2000, p. 105). O campo transcendental não pode ser definido como uma consciência, sendo a consciência necessariamente ligada a uma síntese de unificação do Eu (*Je*, em francês), como ponto de vista da personalidade, ou como um ponto de vista da individualidade como Ego (*Moi*, em francês), assim,

O que não é nem individual nem pessoal, ao contrário, são as emissões de singularidades enquanto se fazem sobre uma superfície inconsciente e gozam de um princípio móvel imanente de auto-unificação por *distribuição nômade*, que se distingue radicalmente das distribuições fixas e sedentárias como condições das sínteses de consciência (DELEUZE, 2000, p. 105).

Assim, a atualização do indivíduo, ou seja, sua efetuação no mundo, difere totalmente do complexo de singularidades virtuais contidas no campo prévio a sua

formação. “Elas se repartem em um ‘potencial’ que não comporta por si mesmo nem Ego (*Moi*) individual, nem Eu (*Je*) pessoal, mas que os produz atualizando-se, efetuando-se, as figuras desta atualização não se parecendo em nada com o potencial efetuoado” (DELEUZE, 2000, p. 105).

Por conta disso que Deleuze diz que as ideias, como singularidades intensivas para formar o ser, são completamente determinadas virtualmente (DELEUZE, 2018, p. 277), mas que diferem completamente de sua atualização, este sendo totalmente diferenciado daquilo que está determinado virtualmente. “Os termos atuais nunca se assemelham à virtualidade que eles atualizam: as qualidades e as espécies não se assemelham às relações diferenciais que elas encarnam; as partes não se assemelham às singularidades que elas encarnam” (DELEUZE, 2018, p. 280).

Portanto, seguindo o raciocínio deleuziano, a formação do “eu” passa pela atualização da Ideia, ou seja, a virtualidade que o ser se encontra de forma “bruta”, não formada ou, pré-individual, a-subjetiva e impessoal no plano do campo transcendental. Como se dá essa neutralidade do ser? Ela ocorre no processo de repetição do eterno retorno onde, como se “resetasse” a individualidade do ser e, no entanto, retornasse somente as singularidades que comportam a diferença que se extrai da terceira repetição. Daí que a diferença extraída são as singularidades, propriamente, estando contidas, a partir disso, no campo transcendental criado pelo eterno retorno.

1.5. Para além da lógica dos impossíveis

Deleuze, a partir do pensamento de Leibniz, desenvolverá o sistema que chama de gênese estática ontológica, como derivação da filosofia leibniziana tendo em vista uma ontogênese lógica (DELEUZE, 2000, p. 113), Este processo indica que as singularidades devem estar contidas no mundo possível que elas englobam, como no exemplo de Adão, em que se constata que Deus criou o mundo em que Adão pecou, não Adão pecador, pois Adão pecador expressa o mundo do qual é possível o pecado de Adão, o qual deve ser expresso igualmente por todas as mônadas individuais que compõem o mundo em que está inserido. Segundo este raciocínio, um mundo em que Adão pecou excluiria um Adão não-pecador, havendo a necessidade de outro mundo para este que lhe seja possível.



(DELEUZE, 1991, p. 45). Segundo Deleuze, esse é o procedimento de *vice-dicção*⁴ e não implica contradição entre os mundos, mas sim contradição local entre os sujeitos – ou aqui as singularidades ou mônadas - que o compõem o mundo. (DELEUZE, 1991, p. 93).

Não obstante, segundo Deleuze, o Ego, como forma apreensível do sujeito cognoscente que se produz após o campo pré-individual, somente se percebe quando detecta algo que transcende os mundos impossíveis e as séries divergentes como algo que se faz comunicar entre eles, um objeto = x móvel e deslocado que é o signo ambíguo e o elemento genético que torna os mundos possíveis como casos de solução diferentes para um mesmo problema. Onde surge a forma de um Adão vago e objetivamente indeterminado (DELEUZE, 2000, p. 118), “isto é, positivamente definido por algumas singularidades somente que podem se combinar e se completar de maneira muito diferente em diferentes mundos” (DELEUZE, 2000, p. 118). Partindo de um sistema de predicação lógica, segundo a distribuição dos indivíduos – mônadas ou singularidades - nas séries, neste aspecto o mundo não é mais definido segundo predicados analíticos, mas sim pelo viés de predicados sintéticos definidos por sínteses disjuntivas (DELEUZE, 2000, p. 119).

Assim, partindo da análise da lógica de Leibniz, tal compossibilitação ou impossibilitação se dá no campo pré-individual, em que a convergência das séries de singularidades só faz com que seja compossível as mônadas que estejam de acordo com o mundo possível que lhes expressam, fazendo com que este as atualize, como a mônada de Adão pecador tendo como predicado somente os acontecimentos futuros e passados que sejam compossíveis com seu pecado. (DELEUZE, 2000, p. 177).

Leibniz, no entanto, reduz a síntese dos acontecimentos por um princípio de negação e exclusão, o qual Deleuze critica, recorrendo a Deus que calcula os mundos individuados e os pontos de vista em vias de se efetuarem (DELEUZE, 2000, p. 178). Com a morte de Deus, contudo, se torna aberto a um campo completamente móvel do acaso no

⁴ O procedimento de vice-dicção opera a repartição dos pontos notáveis da Ideia, separando-os, assim, sob prolongamentos de séries de singularidades por sobre pontos regulares e determinando adjunções de acontecimentos, sejam passados ou futuros fazendo-os se fixarem sobre singularidades que se avizinham pelas condições objetivas que se encontram. Tais condições, Deleuze sublinha, são como “pontos de fusão, de congelamento, de condensação numa sublime ocasião” (DELEUZE, 2018, p. 254). Esse procedimento é o mesmo que Gilbert Simondon estabelece para a formação dos cristais e constitui o processo de individuação, tanto da Ideia como tal quanto de um aspecto transitório do ser. O procedimento de vice-dicção, portanto, coincide com a compossibilitação das singularidades no mundo possível que lhes cabem, fazendo corresponder as séries nessa operação.



jogo de combinações das singularidades. Deleuze define os modos em que se estruturam as sínteses de estruturação das séries de três maneiras, como “a síntese conectiva (se ..., então), que recai sobre a construção de uma só série; a síntese conjuntiva (e), como procedimento de construção de séries convergentes; a síntese disjuntiva (ou) que reparte as séries divergentes” (DELEUZE, 2000, p. 180).

Para dar forma à compossibilidade dos impossíveis, Deleuze recorre à terceira síntese, a disjuntiva, especificamente pelo modo inclusivo. Contudo, a síntese disjuntiva se opera de dois modos, sendo exclusiva, tendo um aspecto de segregação, limitativo e de negação em que o “‘ou então’ [como indicador de exclusão] pretende marcar escolhas decisivas entre termos não permutáveis (alternativa)” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 25), marcando uma individualidade ou um mundo possível fixo para o sujeito, representando as sínteses de consciência sedentárias; e possui, por outro lado, um aspecto inclusivo e não limitativo, aberto, que congrega as singularidades positivamente em que o “‘ou’ [inclusivo] designa um sistema de permutações possíveis entre diferenças que sempre retornam ao mesmo, deslocando-se, deslizando” (DELEUZE; GUATTAR, 2010, p. 25).

A partir do uso inclusivo da disjunção das singularidades, tal disjunção se abre para uma afirmação pura (DELEUZE, 2000, p. 180), constituindo auto unificações e distribuições nômades (DELEUZE, 2000, p. 105) em que o sentido do “ou... ou...” se abre para uma congregação que atualiza-se nos mais diversos mundos possíveis, não negando a positividade da disjunção e sua diferença inerente, não se limitando a uma exclusão de predicados em que é um “ou isso, ou aquilo”, mas, pelo contrário, sendo “uma distância positiva dos diferentes: não mais identificar dois contrários ao mesmo, mas afirmar sua distância como o que os relaciona um ao outro enquanto ‘diferentes’” (DELEUZE, 2000, p. 178).

Mas, justamente, toda a questão é de saber em que condições a disjunção é uma verdadeira síntese e não um procedimento de análise que se contenta em excluir predicados de uma coisa em virtude da identidade do seu conceito (uso negativo, limitativo ou exclusivo da disjunção). A resposta é dada na medida em que a divergência ou o descentramento determinados pela disjunção tornam-se objetos de afirmação como tais. A disjunção não é, em absoluto, reduzida a uma conjunção; ela continua sendo disjunção uma vez que recai e continua recaindo sobre uma divergência enquanto tal. Mas esta divergência é afirmada de modo que o *ou* torna-se ele próprio afirmação pura. Em lugar de um certo número de predicados serem excluídos de uma



coisa em virtude da identidade de seu conceito, cada ‘coisa’ se abre ao infinito dos predicados pelos quais ela passa, ao mesmo tempo em que ela perde seu centro, isto é, sua identidade como conceito ou como eu (DELEUZE, 2000, p. 180).

Assim, diferentemente da limitação posta por Leibniz da necessidade da compossibilidade de mundos, a síntese disjuntiva inclusa comporta em si somente mundos possíveis. De tal maneira se faz com que, no efetuar-se no mundo, no processo de resolução do problema como individuação e atualização das singularidades, é sempre uma verdadeira criação (DELEUZE, 2018, p. 280). Portanto, o processo de formação do indivíduo, do “eu” em si, como permutação do eu dissolvido, é a própria criação de subjetividade baseada nos elementos virtuais, mas nunca sendo determinado por estes, abrindo um campo de criação ampla de mundos indeterminados.

1.6. O acontecimento, as formas circular e linear do tempo e o esquecimento

Kant percebe o tempo como uma linha reta infinita cujas partes formam uma única série unidimensional (KANT, 1994, p. 73, B50), a forma pura do tempo como tempo dissolvido. O tempo kantiano é, propriamente, o tempo do acontecimento. É nele, como momento atual, onde uma violência se opera no pensamento, provinda de uma experiência sensível que extrai uma diferença intensiva do tempo circular da *Physis*. O tempo circular da *Physis*, é a união das repetições do presente e do passado como dois arcos de um círculo que completa o processo de repetição do mesmo e do semelhante. Quando o tempo circular se desenrola na linha reta, ocorre o acontecimento. Nesta linha reta, sem início e sem fim, distendida, de um lado infinitamente para o passado e para o outro infinitamente no futuro, o presente como ponto se dissolve.

Em relação ao acontecimento, Deleuze dirá que este se dá em dois pontos: aquele do presente em que se efetua corporalmente no plano empírico do tempo propriamente físico e circular da *Physis* - este o tempo de *Cronos*; e o do presente que se dissolve em passado e futuro infinitivos, do tempo distendido na linha reta de *Aion* como acontecimento transcendental. Em suas palavras:

Em todo acontecimento existe realmente o momento presente da efetuação,



aquele em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que designamos dizendo: eis aí, o momento chegou; e o futuro e o passado do acontecimento não se julgam senão em função deste presente definitivo, do ponto de vista daquele que o encarna. Mas há, de outro lado, o futuro e o passado do acontecimento tomado em si mesmo, que esquiva todo presente, porque ele é livre das limitações de um estado de coisas, sendo impessoal, pré-individual, neutro, nem geral, nem particular, *eventum tantum...*; ou melhor, que não há outro presente além daquele do instante móvel que o representa, sempre desdobrado em passado-futuro, formando o que é preciso chamar a contra-efetuação (DELEUZE, 2000, p. 154).

O acontecimento é o presente que perdura, que desliza pelas dimensões de passado e futuro como sempre existente, sempre por vir e sempre por chegar. Coextensivo, em que a existência do momento singular abole totalmente a lógica do tempo como dimensional, momento fortuito este que ressoa por toda a eternidade como sempre presente. *Aion*, como passado-futuro que se subdividem indefinidamente. Nisso há a contra-efetuação do acontecimento que não se efetua nos corpos, mas que fica na margem, nas bordas do físico e do metafísico - pura expressão do sentido, no entanto não reservado ao campo da proposição, ou mesmo da efetuação corporal do problema na matéria, mas sim no limite próprio entre ambos, no véu entre a linguagem e o corporal, em que o expressionismo se concretiza, sobretudo, como criador de sentido.

Dessa maneira, o sentido, segundo Deleuze, é o acontecimento, enquanto não se reduz à proposição nem a sua efetuação nos estados de coisas, mas que volta uma face para a linguagem e outra para os corpos físicos, sendo assim a fronteira, um extra-ser (DELEUZE, 2000, p. 23), não existindo fora do atributo lógico da proposição que o exprime, nem da qualidade física que ele encarna, sendo puro transcendental como uma mistura de ambos, assim como no exemplo do verdejar da árvore – o qual trataremos mais adiante (DELEUZE, 2000, p. 22). O sentido como acontecimento é o verbo infinitivo que remete à univocidade do Ser, dobrando “sua conjugação em conformidade com as relações da designação, da manifestação e da significação – o conjunto dos tempos, das pessoas e dos modos” (DELEUZE, 2000, p. 190).

Seguindo a forma proposta para o tempo em *Diferença e Repetição*, a partir da linha reta da forma vazia do tempo, volta a se formar um círculo descentrado, simbolizando o eterno retorno na ponta desta linha reta, este o terceiro tempo da repetição – a primeira



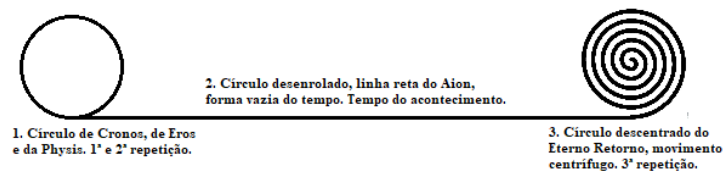
sendo a repetição física, a segunda a metafísica, e a terceira, a ontológica, correspondendo respectivamente às sínteses do passado, presente e futuro (PELBART, 2015, p.144) – O terceiro tempo, a terceira repetição, elimina as repetições precedentes que seleciona somente o que vai ser repetido eternamente no círculo que se forma na ponta da linha reta.

Assim

Só há eterno retorno no terceiro tempo: é então que o plano imóvel se anima de novo ou que a linha reta do tempo, como que levada por seu próprio comprimento, reforma um anel estranho, que de modo algum se assemelha ao ciclo precedente, mas que desemboca no informal e só vale para o terceiro tempo e para o que lhe pertence (DELEUZE, 2018, p. 389).

Num exercício de abstração quanto à sua imagem, o tempo de *Diferença e Repetição* se constitui - sob a forma em visão serial - à imagem do círculo da *Physis* se desenrolando numa linha reta e terminando em um círculo descentrado. Podemos ilustrar esquematicamente uma forma do tempo em Deleuze, referido ao que foi dito da seguinte maneira:

Figura 1: Forma serial do tempo segundo as 3 repetições.



Fonte: Criação do autor.

Sobre o processo de eliminação do eterno retorno seletivo, Deleuze diz que este é como um círculo dotado de força centrífuga onde faz do esquecimento força ativa, usando do desperdício daquilo que lhe é dispensável - ou seja, o negativo - onde o que é negado é a própria representação.

O eterno retorno serve-se da negação como *nachfolge*⁵ e inventa uma nova fórmula da negação da negação: é negado, deve ser negado tudo o que pode ser negado. O gênio do eterno retorno não está na memória, mas no desperdício, no esquecimento tornado ativo. Tudo o que é negativo e tudo

⁵ Sucessor, em Alemão.



o que nega, todas estas afirmações médias que carregam o negativo, todos estes pálidos Sim mal vindos que saem do não, tudo o que não suporta a prova do eterno retorno, tudo isto deve ser negado. Se o eterno retorno é uma roda, é preciso ainda dotá-la de um movimento centrífugo violento que expulsa tudo o que 'pode' ser negado, o que não suporta a prova (DELEUZE, 2018, p. 85).

Elenca-se aqui o teor fundamental do esquecimento como força seletiva, como potência da vontade de escolher somente aquilo que lhe diz respeito. O eterno retorno se diz do *Amor Fati* (Amor ao Destino), retrospectivamente, é necessário, no eterno retorno, aplicar o esquecimento em termos de uma ética ou de uma pragmática. Nietzsche concebe este conceito como uma seleção em certa medida:

Meu ensinamento diz: viver de tal modo que tenhas de *desejar* viver outra vez, é a tarefa -, pois assim será *em todo caso!* Quem encontra no esforço o mais alto sentimento, que se esforce; quem encontra no repouso o mais alto sentimento, que repouse; quem encontra em subordinar-se, seguir, obedecer, o mais alto sentimento, que obedeça. *Mas que tome consciência do que é que lhe dá o mais alto sentimento, e não recceie nenhum meio!* Isso vale *a eternidade!* (NIETZSCHE, 1999, p. 442, §27).

De tal modo que, como Nietzsche, na *Genealogia da Moral*, considera que o estado de maior capacidade psíquica para se esquecer uma memória, coincide com a capacidade do organismo do indivíduo em se digerir um alimento (NIETZSCHE, 2009, p. 43). Segundo Bergson, uma lembrança somente se atualiza no presente enquanto for capaz de, a partir das sensações que causa, pôr em movimento o sujeito vivente, de tal modo partindo para um movimento ativo, assim deixando de ser uma memória virtual e se tornando atual (BERGSON, 1999, p. 163). Outro ponto que elenca é que, antes de haver apenas uma diferença de grau entre as lembranças e o presente, “Meu presente é aquilo que me interessa, o que vive para mim e, para dizer tudo, o que me impele à ação, enquanto meu passado é essencialmente impotente” (BERGSON, 1999, p. 160).

Antes de haver apenas uma diferença de intensidade quanto a escala das memórias e, consecutivamente do que elas comportam, há, substancialmente, uma diferença da vontade. A vontade sobretudo, escolhe, seleciona, e devém ativa no processo de uma coletagem daquilo que virá a compor o processo ontológico de repetição do eterno retorno. O presente se porta como dimensão de ação em vias do futuro, somente do futuro, pois



como dirá Bergson:

Ora, o passado não tem mais interesse para nós; ele esgotou sua ação possível, ou só voltará a ter influência tomando emprestada a vitalidade da percepção presente. Ao contrário, o futuro imediato consiste numa ação iminente, numa energia ainda não despendida. A parte não percebida do universo material, carregada de promessas e de ameaças, tem portanto para nós uma realidade que não podem nem devem ter os períodos atualmente não percebidos de nossa existência passada (BERGSON, 1999, p. 168).

O esquecimento se torna, portanto, instância ativa da faculdade da memória, em vias da vontade que somente coleta singularidades que se destacam como memórias cuja intensidade condizem com o caráter do indivíduo a escolhê-las no processo de uma terceira repetição, repetição que tem em vista criar, criar o que diverge das duas primeiras. Tais singularidades se destacam exatamente por serem diferentes das demais contidas no círculo composto pelas repetições do presente e passado, conduzindo a uma criação indefinida, mesmo tendo-as como campo pré-germinal em potência, para o futuro.

2. ESTRUTURA DO TEMPO: DELEUZE A PARTIR DE BERGSON, LEIBNIZ E NIETZSCHE

2.1. Os dois cones, ou futuro e passado em Leibniz e Bergson

A partir de Leibniz, Deleuze em certo momento concebe o mundo deste como uma pirâmide ou um cone (DELEUZE, 1991, p.188), seguindo a ideia barroca da pirâmide dos destinos como exemplificada no diálogo do final da *Teodiceia* (LEIBNIZ, 2013, §413-417). Tal pirâmide apresenta o conjunto de todos os mundos possíveis em seus departamentos e, em seu vértice, como vértice do cone, se encontra o mundo atual, como o melhor mundo possível escolhido por Deus.

Segundo Deleuze,

Deus escolheu um mundo numa infinidade de mundos possíveis: os outros mundos têm igualmente sua atualidade em mônadas que os expressam: Adão não pecando ou Sextus não violando Lucrecia. Portanto, há um atual



que constitui o real, devendo ser ele próprio realizado, e o problema da realização do mundo acrescenta-se ao de sua atualização. [...] O mundo é uma virtualidade que se atualiza nas mônadas ou nas almas, mas é também uma possibilidade que deve realizar-se nas matérias ou nos corpos (DELEUZE, 1991, p. 158).

O mundo como cone liga a base “perdida nos vapores, a uma ponta, fonte luminosa ou ponto de vista” (DELEUZE, 1991, p. 188), sendo remetido à alegoria da pirâmide de Júpiter, cuja base se estende indefinidamente além da vista. Relacionando o caráter potencialmente criador da arte no contexto do mundo Barroco de Leibniz, Deleuze sobressalta o aspecto arquitetônico da pirâmide, sendo que

remete, de um lado, a uma base composta de personagens ou potências, verdadeiros elementos de bronze, que marcam menos os limites do que as direções de desenvolvimento; por outro lado, esse corpo remete à unidade superior, obelisco, custódia ou cortina de estuque, de onde desce o acontecimento que o afeta. Assim se repartem as forças derivativas embaixo e a força primitiva no alto (DELEUZE, 1991, p. 189).

O Mundo, como Todo virtual, concebe-se como convergência e prolongamento de infinitas séries em torno de pontos notáveis, ou singularidades (DELEUZE, 1991, p. 94). Cada mônada, ou indivíduo, expressa o conjunto do mundo, contudo, apenas uma parte do mundo. “Cada mônada, como unidade individual, inclui toda a série; assim, ela expressa o mundo inteiro, mas não o faz *sem expressar mais claramente uma pequena região do mundo, um ‘departamento’, um bairro da cidade, uma sequência finita*” (DELEUZE, 1991, p. 44). Os acontecimentos e as singularidades só se efetuam nos mundos que os têm como possíveis, sendo que o mundo é prévio a estes, como no exemplo em que Deus cria o mundo em que Adão pecou, e não Adão pecador. Há, sobretudo, uma preexistência como constituição do sujeito do que Deleuze chamará de “predicados primitivos” como suas singularidades (DELEUZE, 1991, p. 99). Partir do mundo para os acontecimentos se dá por emissão de singularidades, contudo tais singularidades estão em relação com pontos “ordinários” e “singulares”, de tal modo que “Pode-se dizer que tudo é relevante ou singular, uma vez que se pode levar a toda parte uma inflexão que erige um ponto singular” (DELEUZE, 1991, p. 95).



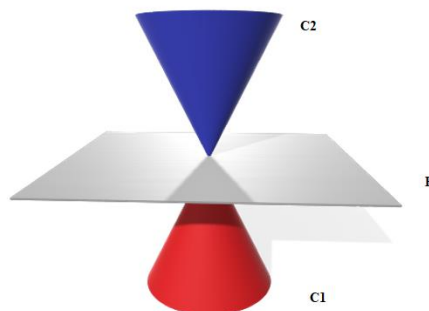
Tomemos a imagem da pirâmide como totalidade virtual do Mundo com infinitos cômodos. Cada cômodo um acontecimento num mundo possível. Os acontecimentos se efetuam no cruzamento entre uma série de singularidades com um mundo que os torna compossível. O vértice é o momento atual que toca o próprio presente, como efetuação do mundo que está se realizando. Todos os cômodos existem, são atuais em seus devidos mundos, mas não são reais, no sentido de se efetuarem materialmente. Somente um, no mundo possível que o eu individuado do presente se insere, pode se realizar. Contudo um não nega ou contradiz outro mundo possível, fazendo todos coexistir, serem contemporâneos, e cujas singularidades inerentes preexistem como predicados primitivos que se conjugam com o próprio mundo.

Esse esquema nos lembra muito de um outro, o de Bergson. O cone de Bergson constitui o campo virtual como memória, mas memória posterior, enquanto o cone leibniziano, por outro lado, constitui o campo virtual como memória anterior. Dizemos do cone de Bergson como posterior, pois a ele concerne à memória, ou seja, àquilo que já se passou. A pirâmide, ou cone, de Leibniz, é o cone do futuro, daquilo que constitui virtualmente tudo o que potencialmente pode se atualizar.

2.2. Estrutura do tempo na forma de um duplo cone como campo transcendental e o paradoxo do eterno retorno

Numa abstração de uma imagem transcendental e incrementando o esquema bergsoniano do cone virtual com o da pirâmide de Leibniz, podemos considerar dois cones conectados, um de ponta cabeça sobre um em pé. O ponto de intersecção é o presente como instante de atualização do cone virtual, como germinativo potencial de se atualizar, em relação ao virtual já atualizado no presente e virtualmente armazenado na memória do tempo. Estabelecemos o seguinte esquema composto por dois campos virtuais conectados por um plano atual, como se segue:

Figura 3: Forma do tempo segundo a formulação do duplo cone como campo transcendental.



Fonte: Criação do autor.

O Plano P indica a primeira repetição - material, física, empírica e atual - de modo que C2 indica a segunda - memorial, metafísica, transcendental e virtual. A ligação entre o cone C2 com o plano P incide no momento do acontecimento, este que eleva ao limiar transcendental da sensibilidade. O acontecimento é o princípio de um processo ontológico que desemboca na terceira repetição, de modo que o afunilamento do cone C2, como representação do cone da memória, se reporta à atualização destas memórias de acordo com o que põe o sujeito em ação no presente. É o momento fortuito do presente como estado de coisas corporais e empíricas como acontecimento que se volta para o pensamento e que atualiza uma memória que move o sujeito em vias de uma ação útil, operando uma seleção, a partir do campo completo de memórias virtuais, somente aquelas que se colocarem de forma ativa a criar - no plano do tempo presente - o futuro imediato e indeterminado (BERGSON, 1999, p. 163).

É no acontecimento que ocorre a terceira repetição, como repetição apenas da diferença que leva o exercício memorial ao próprio imemorial da memória, perscrutando e selecionando no mais longínquo do cone às singularidades lá contidas a moverem o indivíduo a produzir o futuro. O cone C1 é a representação da pirâmide de Júpiter, contendo todos os mundos possíveis que podem decorrer do acontecimento a partir de uma ação, todos existindo virtualmente de forma simultânea como potencialidades. Cada ação que parte do acontecimento se ramifica em infinitas outras séries – tomamos aqui no sentido duplo da ontologia como da cosmologia – onde, de um lado se desenrola novas séries de repetições como processos ontológicos de individuação do sujeito. O acontecimento, por ele mesmo, é uma dupla individuação, individuando, por outro lado, uma fase do sujeito a partir de singularidades diferenciais intensivas coletadas do passado

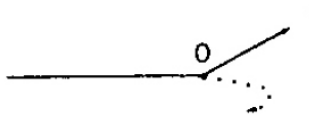
e presente no futuro, como uma individuação do próprio Ser do mundo, conectando essencialmente um ao outro.

O conceito que expressa adequadamente esta disjunção do tempo é o que Deleuze dirá de a imagem cristal, onde o tempo se cinde em dois jatos dissimétricos sendo que um vai, por um lado, para a totalidade virtual do tempo e o outro se desenrola para o futuro (DELEUZE, 1985, p. 102). O ponto do acontecimento é o momento da cisão, e pode-se dizer que o tempo futuro é sempre determinado por tal cisão. Cada momento que o tempo se disjunta de um lado para o outro, um futuro indeterminado se abre sempre completamente diferente do passado virtual. Contudo o momento da cisão torna os dois indiscerníveis, um e outro sendo diferentes ao mesmo tempo em que é impossível distinguir qual é qual.

O cristal, com efeito, não para de trocar as duas imagens distintas que o constituem, a imagem atual do presente que passa e a imagem virtual do passado que se conserva: distintas e no entanto indiscerníveis, e indiscerníveis justamente por serem distintas, já que não se sabe qual é uma e qual a outra. É a troca desigual, ou o ponto de indiscernibilidade, a imagem mútua. O cristal vive sempre no limite, ele próprio é 'limite fugidio entre o passado imediato que já não é mais e o futuro imediato que ainda não é [...], espelho móvel que reflete sem descanso a percepção da lembrança.' O que se vê no cristal é pois um desdobramento que o próprio cristal não para de fazer girar sobre si, que ele impede de findar, já que é um perpétuo Se-distinguir, distinção se fazendo, que retoma sempre em si os termos distintos, para relançá-los de pronto (DELEUZE, 1985, p. 102-103).

O esquema da disjunção se mostra como na imagem a seguir:

Cisão do tempo na imagem-cristal.



Fonte: (DELEUZE, 1985, p. 102).

No processo das três repetições ocorre uma seleção, na terceira repetição - das singularidades remetidas às duas primeiras repetições - ou seja, presente e passado, formando-se, na repetição do eterno retorno, um campo transcendental composto pelas singularidades coletadas e selecionadas. O argumento que se levanta aqui é que a base do

cone superior (Bergson) que consiste na memória virtual do tempo, ao chegar ao fim da história do tempo - ou seja, o tempo das repetições no eterno retorno – este se prolonga na base do cone inferior (Leibniz), consistindo no campo virtual da totalidade infinita de mundos possíveis. Se há a preexistência como predicado primitivo de uma singularidade com o mundo, é somente por uma relação essencial de eterna ligação, de eterna extemporaneidade, que faz com que o passado seja produto de um tempo longínquo eternamente aí, e isso é tão somente possível por uma origem indeterminada em outro extremo.

Por um outro lado, o cone C1 se forma do que é coletado do acontecimento e se forma na base, constituindo, por sua vez, o campo pré-individual de uma nova série. Esse campo pré-individual tendo sua gênese no futuro aberto de uma série representa o passado imemorial do terceiro paradoxo do tempo, como paradoxo da preexistência de uma outra série. Se há um passado que não se alcança, de modo algum a lembrança, é por ele consistir no conteúdo pré-individual, impessoal, germinal e como que, em termos leibnizianos, de predicados primitivos a formarem uma nova série que foram coletados de uma série anterior. A imagem esotérica que elencamos aqui é a da própria ampulheta, mas sob uma outra significação daquela que o tempo que corre, mas sim *daquilo que existe em potência, passe a existir atualmente*. O tempo não figura mais como uma corrida para a morte, mas sim como uma criação contínua. Desse modo, seguindo a alegoria da ampulheta, o passado que escorre para baixo, constituindo um novo campo transcendental, faz a ampulheta girar e novamente a areia tornar a escorrer, contudo não no ciclo eterno de uma mesma série, mas para cada ampulheta, em que infinitas outras se formam na ponta de conexão do cone memorial C2 com o presente, cada cone C1 indicando uma infinidade de outros cones que se ramificam a partir de um acontecimento.

É por isso que Deleuze diz que uma vida é composta apenas de virtuais, tanto de um lado, como do outro do tempo, ambos se dão como virtualidades, mas de modos distintos, um como já efetueado, o outro em ainda por se efetuar. Somente o acontecimento é atual:

Uma vida contém apenas virtuais. Ela é feita de virtualidades, acontecimentos, singularidades. O que se diz virtual não é algo a que falte realidade, mas que se engaja num processo de atualização, seguindo o plano que lhe dá sua realidade própria. O acontecimento imanente se atualiza num estado de coisas e num estado vivido que fazem com que ele ocorra. O



plano de imanência, ele mesmo se atualiza num Objeto e num Sujeito aos quais se atribui. Porém, por menos separáveis que sejam de sua atualização, o plano de imanência é ele mesmo virtual, tanto quanto são virtualidades os acontecimentos que o povoam. Os acontecimentos ou singularidades dão ao plano toda sua atualidade, assim como o plano de imanência dá aos acontecimentos virtuais uma realidade plena. O acontecimento considerado como não-atualizado (indefinido) de nada carece. Basta colocá-lo em entrelace com seus concomitantes: um campo transcendental, um plano de imanência, uma vida, singularidades. Uma ferida se encarna ou se atualiza em um estado de coisas e em um vivido; mas ela própria é um puro virtual sobre o plano de imanência que nos arrasta numa vida. Minha ferida existia antes de mim... Não uma transcendência da ferida como atualidade superior, mas sua imanência como virtualidade sempre no seio de um meio [*milieu*] (campo ou plano). Há uma grande diferença entre os virtuais que definem a imanência do campo transcendental e as formas possíveis que as atualizam e que transformam o campo em algo transcendente (DELEUZE, 2016, p. 411-412).

Cada série se forma como uma coexistência dos tempos, do tempo imemorial que existe previamente e do tempo que se faz no presente, ambos implicando na criação do futuro como o tempo do futuro que se dá simultaneamente e contemporaneamente a um tempo de uma infinidade de novas séries. Requisita-se aqui um quinto paradoxo para dar conta dos quatro primeiros, o paradoxo propriamente resguardado ao futuro, em que se concebe uma criação do tempo passado de uma série no futuro de uma outra. De tal modo fazendo com que os quatro primeiros paradoxos - da coexistência, da contemporaneidade, da preexistência e o da representação do presente passado possibilitada pelo passado puro - sejam virtualmente, como se dizem, coexistentes, contemporâneos, preexistentes e que representem um passado em si mesmos a partir de uma concepção do tempo no próprio futuro. Os quatro paradoxos do tempo se unificam de modo diverso daquele que se remete ao passado pelo passado, mas se submetendo, assim, ao futuro, tendo este como seu produtor. O tempo dissolvido do futuro produz como *imaculada concepção* no passado. Este é o maior de todos os paradoxos do tempo. O paradoxo da pré-existência invoca, necessariamente, o paradoxo do eterno retorno, *o paradoxo da concepção futura*.

O princípio ao qual designamos como *imaculada concepção* vai de acordo com a gênese estática ontológica – a produção de acontecimentos em seu cerne pré-individual, a-subjetivo e impessoal – das singularidades em sua fluidez como conteúdo propriamente virgem do nascimento, o milagre divino do acontecimento em seu cerne puro e mudo, afásico e imemorial, livre de toda carga ou peso moral e valorativo: a produção genética de



um novo tempo na pureza inocente do vazio de toda concepção ou todo negativo. A *imaculada concepção* se refere ao processo de uma ontogênese em Deleuze – este processo que discorreremos sobre as três sínteses das singularidades – e aqui caracterizamos um preceito cosmológico de tempo que se disjunta e se fabrica sempre por diferença em sua novidade numa reinserção da diferença de uma série na série seguinte, ou seja, do conteúdo propriamente virgem do milagre na negação ou expulsão de todo negativo como criação do novo num tempo outro.

O intempestivo de Nietzsche é a fórmula do tempo que não se submete ao presente como de um tempo do agora, nem mesmo de um tempo do que já foi, como do passado, mas sempre e eternamente em vias do por vir, nunca aqui, pois não concerne a nós, mas à grande obra por se fazer. É no acontecimento como tempo dissolvido que se abre para o futuro, totalidade aberta para todos os casos indeterminados que se cria, e no passado que se conserva toda a criação do futuro. Mas o passado não contém a memória de um mesmo futuro. O futuro de uma série do tempo concerne a um outro ciclo, um outro tempo que não diz respeito ao ciclo precedente. É como se a memória do passado, por sua vez, conservasse em si, a história de diferenças de uma outra série, e nossa história se dá na disjunção de um outro tempo, a memória virtual de nossas vidas diz respeito à bifurcação de outras vidas. Mas, em si, todas essas vidas dizem respeito a uma só e mesma vida, a um mesmo destino como um único tempo, em que as séries se conjugam por disjunções inclusivas. A vida presente sempre diz respeito a um outro mundo, não ao mundo possível que estou inserido, mas sempre um outro, de um outro tempo em que eu sou o criador. Mas todos os tempos que crio existem ao mesmo tempo, tanto em potência, como já existindo em outras séries de tempo, assim como tendo já sido feitos em outras ++circunstâncias.

2.3. O Eterno Retorno como Acontecimento de Superfície e a Ressonância das Séries no Conceito de Destino

Podemos considerar a conexão dos cones como o jogo do anel da fita de Möbius, exemplificando a forma do tempo na imagem do eterno retorno, sempre retornando e incidindo na conexão de séries disjuntas que tornam a conjugar o futuro no passado como



retorno diferenciado, torcido e distorcido de uma série prévia numa outra série. O Anel de Möbius é uma construção formada pela colagem de duas pontas de uma fita que permanece contínua após dar-se meia volta na fita (SILVA, 2020). Ela é feita apenas de superfície significando aqui o acontecimento que se dá na superfície ou o eterno retorno como anel de superfície entre o transcendental e o material, a continuidade entre as séries do tempo como uma única coisa que retorna em si mesma e para si mesma, dobrando, de um lado, o futuro no passado e, de outro, fazendo o passado sempre existir ali eternamente em si mesmo. De outro modo, podemos considerar a mesma figura três, só que, no lugar da superfície plana representando o atual, com a fita de Möbius em seu lugar simbolizando o eterno retorno como a terceira repetição.

Figura 4: Fita de Möbius



Fonte: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-45659225>

Dirá Deleuze a esse respeito referindo-se à obra de Lewis Carroll:

O grande romance *Silvia e Bruno* conduz ao extremo a evolução que se esboçava em *Alice*, que se prolongava em *Do outro lado do espelho*. A conclusão admirável da primeira parte e pela glória do Este, de onde vem tudo aquilo que é bom, ‘tanto a substância das coisas esperadas como a existência das coisas invisíveis’. Mesmo o barômetro não sobe nem desce, mas vai em frente, de lado e dá o tempo horizontal. Uma máquina de esticar aumenta até mesmo as canções. E a bolsa de Fortunatus, apresentada como anel de Moebius, é feita de lenços costurados *in the wrong way*, de tal forma que sua superfície exterior está em continuidade com sua superfície interna: ela envolve o mundo inteiro e faz com que o que está dentro esteja fora e o que está fora fique dentro. Em *Silvia e Bruno* a técnica da passagem do real para o sonho, e dos corpos para o incorporeal, é multiplicada, completamente renovada, levada a sua perfeição. Mas é sempre contornando a superfície, a fronteira, que passamos do outro lado, pela virtude de um anel. A continuidade do avesso e do direito substitui todos os níveis de profundidade; e os efeitos e superfície em um só e mesmo Acontecimento,



que vale para todos os acontecimentos, fazem elevar-se ao nível da linguagem todo o devir e seus paradoxos (DELEUZE, 2000, p. 11-12).

Tomemos o ponto que é do outro lado do espelho de onde vem tudo o que é de bom, a substância das coisas esperadas e a existência das coisas invisíveis, ou seja, o virtual, de onde tudo se atualiza e se faz no mundo, se produz e se cria, não obstante, cuja superfície se alonga e envolve o mundo inteiro, sendo uma mesma virtualidade que engloba todos os acontecimentos como um único e mesmo Acontecimento para todos os acontecimentos, um único e mesmo Ser para o todo. Expressando-se na superfície e que se dá na efetuação da fronteira entre os corpos e a linguagem, mas que de fato, como virtualidade, é e somente consiste, como transcendentalidade, como Ideia, do que se encontra entre um e outro, na linha reta que torna a se dobrar sobre si mesma e se contorce sobre um círculo tortuoso e volta a formar o retorno das séries produzidas no futuro para o passado, eternamente se desdobrando, se entortando, se diferenciando e diferençando de si mesmo de um lado para o outro numa única e mesma superfície.

De tal modo, como na figura 3, como reflexo espelhado pelo atual do cone C2 no C1, vemos formar uma certa imagem disforme de uma pirâmide, representando a pirâmide dos destinos de Leibniz – ou como uma sombra que exprime o puro simulacro da forma virtual do cone C2. Consequentemente, como na citação de Deleuze referindo-se a Carroll e ao *Outro Lado do Espelho* de Alice, o outro lado do espelho contém tudo o que é bom, pois é o melhor dos mundos possíveis atualizado, mas este não se reserva a um único mundo, mas a todas as infinitas “possibilidades” que se disjuntam e se abrem para as composições mais complexas e se congregam sendo sempre boas em si mesmas, independentes do resultado, numa positividade maior do destino.

Aqui elencamos a concepção de Deleuze do que seria o destino, como uma série de ressonâncias entre tempos, de modo que, em dados momentos de nossas vidas, em comunicação com uma certa singularidade, que está contida num tempo diferente do nosso, se relacionando por movimentos, transmissões de tempos que sempre estão em comunhão, sempre são, de todo modo, contemporâneos e coexistentes, sejam passados ou futuros relativos a nós mesmos. O que consiste nisso é o caso de acontecimentos que se relacionam com acontecimentos anteriores e que vem a se relacionar com acontecimentos futuros, como que “predestinados”, como que se já houvesse, na história dos tempos, uma



“história escrita”. Mas não é isso, e sim que o tempo futuro já ocorreu, em um outro mundo, uma outra série, tal série não sendo, necessariamente a de uma outra vida, mas a de comunicação contínua de fases de nossas vidas, como memórias que se interconectam com elementos precisos entre um instante a outro específicos de nossas vidas, fazendo-nos crer que houvesse um destino, um eterno retorno idêntico de toda a existência.

É o que se chama destino. O destino não consiste em relações de determinismo, que se estabelecem pouco a pouco, entre presentes que se sucedem conforme a ordem de um tempo representado. Entre os presentes sucessivos, ele implica ligações não localizáveis, ações à distância, sistemas de retomada, de ressonância e de ecos, de acasos objetivos, de sinais e signos, de papéis que transcendem as situações espaciais e as sucessões temporais. Dos presentes que se sucedem e exprimem um destino, dir-se-ia que eles vivem sempre a mesma coisa, a mesma história, apenas com uma diferença de nível: aqui mais ou menos descontraído, ali mais ou menos contraído. Eis por que o destino se concilia tão mal com o determinismo, mas tão bem com a liberdade: a liberdade é de escolher o nível (DELEUZE, 2018, p. 122).⁶

Se o destino não se concilia com o determinismo é por sermos livres para criar a partir dos níveis de ligação e dar vida a novos mundos, mundos que não se submetem à lógica dos possíveis, pois o possível é determinista, mas ao virtual, pois este abre caminho para a completa liberdade de criação a partir de indeterminações indefinidas no sistema aberto do futuro. Assim, de todo modo, uma virtualidade não nega uma outra, podendo esta permanecer em potencial germinativo no Ser, ou mesmo se atualizar de um outro momento fortuito na série do tempo, ou mesmo ser atualizada como uma criação, ou ser atualizada no próprio pensamento como uma Ideia problemática ou conceito.

O destino, portanto, é a memória do mundo, como uma memória pré-individual de cada um, que contém virtualmente todas as potencialidades germinativas, em um eterno processo de individuação, devindo a todo momento. Memória virtual pré-individual em potencial de se atualizar no futuro, e memória virtual individuada atualizada no passado. A ontologia temporal deleuziana é uma ontologia onde a ordem do tempo é invertida. A lógica cronológica do Ser se dá pelo futuro e desemboca no passado. É por isso que Deleuze

⁶ Sobre uma perspectiva psicanalítica desse deslocamento de uma série atual para uma virtual, representado por duas linhas horizontais, que se operam pelas verticais ou transversais, Deleuze - juntamente com Guattari - considera esse sistema temporal de deslocamento e representação sendo linear, assim propondo um pontual, que se dá por ressonâncias e devires, transmissões de singularidades entre as séries atual e virtual (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 97-98).



afirma que *Diferença e Repetição* é uma obra apocalíptica, pois ela concerne ao futuro, e tão somente ao futuro (DELEUZE, 2018, p. 15).

2.4. A Forma Labiríntica do Tempo e a Conjugação das Séries em uma Mesma Estrutura

Tendo em vista os pontos tratados até aqui, é por isso que Deleuze invoca no início de *Diferença e Repetição* que um livro de filosofia deve ser uma espécie de ficção científica (DELEUZE, 2018, p. 14). Elencamos aqui o mundo dos casos de solução impossíveis nos dados do melhor mundo calculado pela lógica de Deus. Se consideramos uma ordem do tempo em que o passado de duas ou mais séries se inicia – e não obstante, permanece conectado - pelo futuro aberto de uma série, concebemos aqui uma rede do tempo, uma teia sem início ou fim, o próprio rizoma. O tempo se torna convoluto, como um labirinto que embaralha todas as séries, compossibilitando os mundos em uma simultaneidade que fará Deleuze evocar o labirinto de Borges sob a forma do eterno retorno:

Assim, há sobre a linha reta um eterno retorno como o mais terrível labirinto de que falava Borges, muito diferente do retorno circular ou monocentrado de Cronos: eterno retorno que não é mais o dos indivíduos, das pessoas e dos mundos, mas dos acontecimentos puros que o instante deslocado sobre a linha não cessa de dividir em já passados e ainda por vir (DELEUZE, 2000, p. 182).

Se podemos dizer que uma série do tempo começa no futuro de uma outra, não podemos assinalar - propriamente na conexão contínua de todas as séries - um ponto de origem, sendo que o tempo, na conjugação de níveis diversos de séries temporais, sempre começa pelo meio de uma delas. Como dirão Deleuze e Guattari: “Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 48). Borges torna seu labirinto conflituoso e convoluto como a forma do tempo pelo conto *O Jardim de Caminhos que se Bifurcam*, onde estabelece esse paralelo como se segue:

O jardim de caminhos que se bifurcam é uma enorme charada, ou parábola, cujo tema é o tempo; essa causa recôndita proíbe-lhe a menção desse nome.



Omitir *sempre* uma palavra, recorrer a metáforas ineptas e a perífrases evidentes é quicá o modo mais enfático de indicá-la. É o modo tortuoso que preferiu, em cada um dos meandros de seu infatigável romance, o oblíquo Ts'ui Pen. Confrontei centenas de manuscritos, corrigi erros que a negligência dos copistas introduziu, conjecturei o plano desse caos, reestabeleci, acreditei reestabelecer, a ordem primordial, traduzi a obra toda: consta-me que não usa uma só vez a palavra *tempo*. A explicação é óbvia: *O jardim de caminhos que se bifurcam* é uma imagem incompleta, mas não falsa, do universo tal como concebia Ts'ui Pen. Diferentemente de Newton e de Schopenhauer, seu antepassado não acreditava num tempo uniforme, absoluto. Acreditava em infinitas séries de tempos, numa rede crescente e vertiginosa de tempos divergentes, convergentes e paralelos. Essa trama de tempos que se aproxima, se bifurcam, se cortam ou que secularmente se ignoram abrange *todas* as possibilidades. Não existimos na maioria desses tempos; nalguns existe o senhor e não eu. Noutros, eu, não o senhor; noutros, os dois. Neste, que um acaso favorável me surpreende, o senhor chegou à minha casa; noutro, o senhor, ao atravessar o jardim, encontrou-me morto; noutro, digo estas mesmas palavras, mas sou um erro, um fantasma (BORGES, 1975, p. 102-103).

Tomamos, não mais a imagem mítica tradicional do ouroboros – a serpente que morde a própria cauda – que representa o retorno do mesmo, mas como um eterno retorno que faz circundar o mesmo e o diferente, o deslocamento serial nos corredores problemáticos do labirinto. Uma nova forma de eterno retorno que é já anunciada por Deleuze silenciosamente em sua obra pelos meandros de sua interpretação do conceito nietzschiano como um retorno do Uno na circulação contínua do mesmo no diferente em si mesmo.

O tempo labiríntico se reflete no Ser, pois o Ser se reflete no tempo. Assim, as seções deste são como fases do Ser e como níveis de contração do cone memorial do tempo, referindo à alegoria deleuziana do destino, de modo que, o caminho percorrido pelo labirinto se faz pela conexão dos níveis de seus corredores, como correlatos dos níveis de contração de memórias que se dilatam e se contraem, fazendo com que se atualizem conforme se conectam, formando o traçado a ser percorrido pelo sujeito na problemática do tempo em que se insere o Ser. Não obstante, o labirinto não possui um único caminho determinado de saída, concernindo ao sujeito criar suas próprias ligações e corredores conforme opera as ressonâncias de níveis e fases, cada vez individuando-se conforme se sai de uma das encruzilhadas deste. Assim, o labirinto não é, de maneira nenhuma, uma forma predeterminada do tempo, cabendo à criação indeterminada. O labirinto é o próprio eterno retorno, como forma que circunda e, ao mesmo tempo, conecta todas as séries do



tempo, sendo que suas linhas exprimem, cada qual, uma série distinta do tempo que se interligam todas numa mesma rede infindável que se expande cada vez mais longe sem um fim ou um começo determinável.

2.5. A Estrutura do Tempo no Eterno Retorno como Forma Absurda e a Univocidade do Mesmo e do Diferente

Um dos paradoxos que Deleuze nos traz se referindo a Meinong é o dos objetos impossíveis. Voltando ao contexto da forma do tempo expresso pelo eterno retorno, ele se constitui como um não-senso sendo a formulação de uma estrutura contraditória de formas geométricas que se contrapõem (o círculo, a linha reta, o labirinto) não tendo significação, mas que, não obstante, possuem pleno sentido como Ser unívoco. Dessa maneira, a forma visual do tempo é um extra-ser, o eterno retorno sendo um não-senso pois é uma forma absurda que se diz, tanto do espaço como do tempo, tanto da ontologia como da ética, tanto da cosmologia como da estética, mas que não é definido pelos conceitos que o forma e sim, como palavra, *Eterno Retorno*, cujo sentido é o de algo que retorna eternamente, diz seu próprio sentido e doa o sentido dos elementos que o compõem.

Paradoxo do absurdo ou dos objetos impossíveis. Deste paradoxo decorre ainda um outro: as proposições que designam objetos contraditórios têm um sentido. Sua designação, entretanto, não pode em caso algum ser efetuada; e elas não têm significação, a qual definiria o gênero de possibilidade de uma tal efetuação. Elas são sem significação, isto é, absurdas. Nem por isso deixam de ter um sentido e as duas noções de absurdo e de não-senso não devem ser confundidas. É que os objetos impossíveis – quadrado redondo, matéria inextensa, *perpetuum mobile*, montanha sem vale etc. – são objetos ‘sem pátria’, no exterior do ser, mas que têm uma posição precisa e distinta no exterior: eles são ‘extra-ser’, puros acontecimentos ideais inefetuáveis em um estado de coisas (DELEUZE, 2000, p. 37-38).

Sobre a formação do objeto impossível, ele se relaciona com a disjunção inclusiva do ser como abertura para, tanto em sua estrutura cosmológica como em sua perspectiva ontológica, constituir a síntese entre elementos, a princípio considerados completamente opostos, elencando a potencialização para a pura criação de novos mundos, novas formas e individualidades múltiplas.

são sínteses de termos contraditórios ou impossíveis, sínteses disjuntivas inclusivas. Uma figura possível ou real obedece à lei de disjunção exclusiva: ela é ou um círculo ou um quadrado. Mas o objeto impossível inclui nele a disjunção, é ao mesmo tempo círculo e quadrado (LAPOUJADE, 2017, p. 125).

Se o tempo possui um processo de repetição, como ciclo, é como o eterno retorno do mesmo que se diz da diferença. Há, de fato, um eterno retorno do mesmo no eterno retorno da diferença deleuziano, mas esse retorno do mesmo corresponde a fazer retornar as diferenças - como um motor imóvel no sentido mais aristotélico do termo - nos retornos interiores a si como um sistema estruturado, contínuo e eternamente.

Sobre a univocidade do Ser, Deleuze dirá que “Para que o unívoco se tornasse objeto de afirmação pura, faltava ao espinosismo apenas fazer com que a substância girasse em torno dos modos, isto é, realizar a univocidade como repetição no eterno retorno” (DELEUZE, 2018, p. 397). Assim, sendo a unidade ontológica de sua filosofia, Deleuze considera sobre o eterno retorno o seguinte:

Sob todos esses aspectos, o eterno retorno é a univocidade do ser, a realização efetiva da univocidade. No eterno retorno, o ser unívoco não é somente pensado, nem mesmo somente afirmado, mas efetivamente realizado. O Ser se diz num mesmo sentido, mas este sentido é o do eterno retorno, como retorno ou repetição daquilo de que ele se diz. A roda do eterno retorno é, ao mesmo tempo, produção da repetição a partir da diferença e seleção da diferença a partir da repetição (DELEUZE, 2018, p. 69).

Ressaltamos o aspecto final da citação em que se diz que a repetição é produzida a partir da diferença, ou seja, volta a operar-se ciclos contínuos seriais de repetições a partir das extrações de diferenças a cada vez; e seleção de diferenças a partir do processo de repetições, como coleta de singularidades intensivas dos ciclos de repetições seriais prévios.

Não vemos, portanto, contradição alguma entre os termos nietzschiano do eterno retorno do mesmo e o deleuziano do eterno retorno da diferença. Se pode ser feito um uso inclusivo e positivo da síntese disjuntiva, a própria síntese entre o eterno retorno do mesmo com o eterno retorno da diferença é esse uso inclusivo. Tal forma torna possível o mesmo e o diferente, não mais como predicados analíticos que definem a relação do eterno



retorno com o mundo, mas como predicados sintéticos que fazem do eterno retorno o termo vago e indeterminado que se põe como objeto = x deslocado entre as séries, como signo ambíguo que se porta como caso de solução possível aos vários mundos que se abrem (DELEUZE, 2000, p. 118). Daí que o eterno retorno toma a forma do próprio acontecimento, um *extra-ser*, como no exemplo que Deleuze dá do verdejar da árvore:

O atributo da proposição é o predicado, por exemplo, um predicado qualitativo como verde. Ele se atribui ao sujeito da proposição. Mas o atributo da coisa é o verbo verdejar, por exemplo, ou antes, o acontecimento expresso por este verbo; e ele se atribui à coisa designada pelo sujeito ou ao estado de coisas designado pela proposição em seu conjunto. Inversamente, este atributo lógico, por sua vez, não se confunde de forma alguma com o estado de coisas físico, nem com uma qualidade ou relação deste estado. O atributo não é um ser e não qualifica um ser; é um *extra-ser*. Verde designa uma qualidade, uma mistura de coisas, uma mistura de árvore e de ar em que uma clorofila coexiste com todas as partes da folha. Verdejar, ao contrário, não é uma qualidade na coisa, mas um atributo que se diz da coisa e que não existe fora da proposição que o exprime designando a coisa (DELEUZE, 2000, p. 22).

O predicado qualitativo do eterno retorno é a palavra “retorno”, mas o que se expressa como *extra-ser*, como acontecimento que exprime a própria proposição e que não existe fora dela é o atributo de “retornar”, o próprio movimento de repetição da filosofia de Deleuze. Se para Deleuze, “a árvore verdeja” é o sentido da cor da árvore e “a árvore arborifica” é seu sentido global como acontecimento puro da própria árvore (DELEUZE, 2000, p. 22), *eternamente retornar* é o sentido expresso como acontecimento do mesmo e da diferença, estes que se dizem de uma coisa só, do unívoco, como Ser do todo. Não há impossibilidade entre “mesmo” e “diferença”, pois os dois predicados se dão como formas diferentes de casos de solução a problemas em mundos possíveis diferentes.

Conclusão

Referencialmente ao que foi apresentado até aqui, tomamos o Eterno Retorno, em sua forma conjugada do mesmo e do diferente, como a expressão adequada para a Univocidade do Ser em Deleuze. Pois mesmo as séries mais divergentes de tempo o que,



numa visão da lógica de Leibniz apareceriam como impossíveis, se dão como partes de um mesmo tempo como expressão do Ser. O tempo se institui como a expressão sempre distinta e conflitante consigo mesmo de um único e mesmo tempo. Seja em sua manifestação estética como compossibilidade entre os impossíveis no modo de uma criação, seja no próprio tempo tomado ontologicamente, o Ser se diz um para o todo, mas um com suas diferenças, assim como as diferenças das séries, conjugadas num único tempo como conceito transcendental da totalidade. Totalidade não tomada em sentido que exclui o que lhe consigna, mas como inclusão virtual do passado e futuro como um tempo que se faz de ambos em conformidade. É o futuro aberto e incerto que predispõe o terreno para a criação do passado no futuro e, retroativamente, do futuro para um novo passado que se instaura a partir desta criação. De fato, é somente o futuro que guarda o potencial para se criar o diferente de acordo com o já feito, e é nele que se instaura uma ontologia – tanto como uma cosmologia – do próprio diferente, mesmo que este retorne ao passado, mas sempre um retorno diferenciado e diferenciado de si mesmo.

Recebido em: 02/04/2023

Aceito em: 08/08/2023

Publicado em: 30/12/2023



REFERÊNCIAS:

- BERGSON, Henri. *Matéria e Memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tradução de Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BORGES, Jorge Luís. *Ficções*. Tradução de Carlos Nejar. 2. ed. São Paulo: Círculo do Livro S.A., 1975.
- DELEUZE, Gilles. *A Dobra: Leibniz e o Barroco*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 4. ed. Campinas: Papyrus, 1991.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *A Imagem-Tempo: Cinema 2*. Tradução de Eloisa de Araujo Ribeiro. 4. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. 1. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *Dois Regimes de Loucos: Textos e Entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 4. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia Vol. 1*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia Vol. 4*. Tradução de Suely Rolnik. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O Anti-Édipo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- LAPOUJADE, David. *Deleuze, os Movimentos Aberrantes*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- LEIBNIZ, G. W. *Ensaio de Teodiceia*. Tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. 1. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.



PELBART, Peter Pál. O Tempo Não-Reconciliado: Imagens de Tempo em Deleuze. São Paulo: Perspectiva, 1998.

SILVA, Adelino. A Fita de Möbius: Breve Abordagem Filosófica. Matemática para Filósofos, 2020. Disponível em: <https://www.matematicaparafilosofos.pt/a-fita-de-mobius-breve-abordagem-filosofica/>. Acesso em: 24 de outubro de 2022.