

## SUBVERSÃO, DESORDEM E O NOVO PRINCÍPIO DO TEMPO EM DELEUZE\*

SUBVERSION, DISORDER AND THE NEW PRINCIPLE OF TIME IN DELEUZE

Leandro Lelis Matos\*\*

### RESUMO

O propósito deste artigo é investigar como Deleuze propõe uma reconfiguração da fundação e do fundamento do tempo, a fim de alcançar o *sem-fundo* (*sans-fond*) como novo princípio do tempo. Para tanto, o texto irá explorar o segundo capítulo de *Diferença e repetição*, intitulado “A repetição para si mesma”, e alguns momentos de *Lógica do sentido*, obras nas quais encontram-se as discussões mais relevantes para a presente proposta acerca da questão do tempo. Essa nova concepção de tempo trazida por Deleuze instaura uma perspectiva na qual o tempo deixa de ser concebido por momentos sucessivos para ser pensado nos termos de um presente empírico, que vai dos corpos a um incorporeal, de um passado transcendental e de um futuro enquanto criação. Nesse sentido, analisaremos quais os impactos que a noção de “tempo puro” provocará no sujeito, e as principais alianças de Deleuze para a discussão acerca do tempo serão as com os estoicos, com Hölderlin, com Blanchot e com Nietzsche, pois eles conferem os elementos necessários para o nosso autor elaborar uma concepção de tempo cujo fundamento encontra-se no novo, implicando conceitos como *devenir*, *acontecimento* e *ritornelo*, este elaborado em *Mil platôs*.

PALAVRAS-CHAVE: Deleuze; tempo; repetição; subjetividade; fundamento.

### ABSTRACT

The aims of this paper is to investigate to what extent Deleuze proposes a reconfiguration of the foundation and foundation of time, in order to reach the *groundlessness* (*sans-fond*) as a new principle of time. To this end, the text will explore the second chapter of *Difference and Repetition*, entitled “Repetition for Itself”, and some moments of *Logic of Sense*, works in which the most relevant discussions for the present proposal regarding the issue of time. In this sense, we will analyze what impacts the notion of “pure time” will have on the subject and Deleuze's main alliances for the discussion about time will be those with the Stoics, with Hölderlin, with Blanchot and with Nietzsche, as they confer the elements necessary for our author to develop a conception of time whose foundation is found in the new, implying concepts such as becoming, event and refrain, the latter elaborated in *Thousand Plateaus*.

KEYWORDS: Deleuze; time; repetition; subjectivity; foundation.

---

\* Artigo recebido em 24/09/2024 e aprovado para publicação em 10/11/2024.

\*\* Doutor em Filosofia pela UFMG, mestrado em Filosofia pela mesma Universidade. Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Professor de Filosofia no Instituto Federal da Paraíba. E-mail: [leandrolelism@gmail.com](mailto:leandrolelism@gmail.com).

## INTRODUÇÃO

Uma das principais originalidades de Deleuze em *Diferença e repetição* é a tese de que a repetição não se afasta das distinções antes e depois, começo e recomeço. As repetições não se desenrolam no tempo, é o tempo que se engendra de acordo com tipos distintos de repetições, pois a repetição tem o poder de constituir o tempo no qual ela ocorre. Portanto, lidamos com três tempos diferentes (presente, passado e futuro), ao invés de três dimensões do tempo; e três repetições, a do hábito, a da memória e a do pensamento. As repetições do hábito correspondem ao presente como *fundação* do tempo (repetição psíquica); as repetições da memória dizem respeito ao passado como fundamento do tempo (repetição metafísica ou ontológica); as repetições do eterno retorno caracterizam o futuro como a-fundamento do tempo (repetição individuante). A repetição do passado e a do futuro são circulares, enquanto a repetição do presente é quem constitui o solo para as duas outras. Dessa maneira, Deleuze pretende manter a sua operação de ruptura com o fundamento até chegar ao sem-fundo para que ele atue sobre os corpos.

Além do conceito de repetição como o responsável por engendrar os tempos, a dimensão subjetiva é completamente ressignificada em sua abordagem. Isso nos leva a explicitar o procedimento realizado por Deleuze para trazer à imanência dos corpos um novo princípio, o sem-fundo, o qual pertence ao tempo do futuro, que por sua vez é o tempo do pensamento puro. No entanto, é preciso verificar quais as alianças implicadas nessa proposta deleuziana que reúne tempo e subjetividade, de maneira provocativa, e quais as consequências que essa relação causou em seu pensamento, especialmente no que diz respeito ao conceito de ritornelo, em *Mil platôs*. Para tanto, o núcleo deste artigo está dividido em três momentos encadeados: o primeiro momento aborda a importância do tempo de Aion resgatado dos estoicos, ou seja, o tempo do acontecimento; o segundo momento, dialogando criticamente com Hölderlin, discute a crítica do tempo circular em defesa de um tempo linear e, ao mesmo tempo, desequilibrado, e acentua a existência de três tempos da ação; o terceiro momento diz respeito à aliança com o tempo do futuro, o tempo da criação propiciado pelo eterno retorno nietzschiano.

## 1 A SUBVERSÃO DO TEMPO: DO PRESENTE NOS CORPOS AO INCORPORAL

Subverter o tempo é trazer o que há no sem-fundo para a superfície, resgatar uma potência desregrada que pulsa sob o tempo organizado em sucessões. Essa operação é bem detalhada em *Lógica do sentido*, distinguindo o tempo cronológico (*Chronos*, enquanto medida do movimento) e o tempo do acontecimento (*Aion*, que possui o sentido de tempo ilimitado)<sup>1</sup>, como duas faces do tempo<sup>2</sup>. Cronos é a sede do presente, abrigando passado e futuro como suas duas partes. Deleuze pensa essa distinção do tempo com os estoicos, daí compreender o presente como o tempo das misturas, assumindo uma característica material. Cronos divide presente, passado e futuro como dimensões temporais sucessivas, mas passado e futuro são dimensões relativas ao presente. Há o presente corporal que “mede a ação dos corpos ou das causas” (Deleuze, 2007, p. 167), e outro presente, o divino, que abarca todos os outros corpos: “O deus vive como presente o que é futuro ou passado para mim, que vivo sobre presentes mais limitados” (Deleuze, 2007, p. 167). Deus é Cronos, o círculo máximo que encaixa presentes. Sua função é limitar, medir os corpos, porém o presente divino não é infinito e ilimitado.

O tempo pode ser infinito e não ser ilimitado, por conta do seu movimento circular que abarca o presente por inteiro, mas esse presente está sempre recomeçando após o desfazimento do presente anterior. O seu movimento não cessa, é infinito, procedendo circularmente e fechando-se sobre o presente anterior, daí a limitação. Todavia, Cronos é o movimento mesurado de presentes “vastos e profundos”. Se Cronos regula, é porque existe algo que não possui regras de distribuição e medida. A pretensão de Cronos é enquadrar uma mistura disparatada, um “devir-louco das profundidades”, que escapa ao presente, mas que não está fora de Cronos: “O devir-louco da profundidade é, pois, um mau Cronos que se opõe

---

<sup>1</sup> Acerca do termo “Aion”, destacamos a definição do *Vocabulário grego da filosofia*, de Ivan Gobry, “O substantivo **aión**/αἰών (ὸ), do qual derivou o adjetivo **aiónios**, tem um sentido indeciso: na maioria das vezes, *duração* (de uma vida, de um século), mas também *eternidade*. É nesse sentido que se encontra em Heráclito: **lógosaión**: Logos-eternidade” (**Aión**/αἰών, 2007, p. 9).

<sup>2</sup> Em uma abordagem semântica e recorrendo a outros estudiosos, Domingues destaca que “*chónos*, grafado com **chi**” foi um termo introduzido por Homero para “designar os intervalos de tempos em seus diferentes aspectos”. O outro termo que merece observação é *Krónos*, que corresponde ao deus que devora os seus filhos, como mostrou Hesíodo, sendo questionado como o deus do tempo. Somado aos dois anteriores, Domingues (1996, p. 29-30) destaca o termo *Chrónos*, que sem guardar vínculo com Homero e Hesíodo, é atribuído ao orfismo e “introduzido depois, este, sim, um deus, que deu origem à noção de um tempo que não envelhece, imortal, imperecível e eterno, simbolizado por uma serpente que, qual um anel, se fecha em um círculo ao se enroscar sobre si mesma, e, como tal, um tempo não franqueado aos homens, que nascem, crescem e morrem, sem conseguirem juntar o começo e o fim do tempo”.

ao presente vivo do bom Cronos” (Deleuze, 2007, p. 168). Esse devir puro age sob os corpos e os ameaça, atemoriza a medida do presente.

Deleuze recorre a Platão, no *Parmênides*, para recolher a distinção entre o ser e o devir, o limitado e o ilimitado, que atesta uma ordem e uma subversão. Há um presente, enquanto medida, e outro presente, como desmedida, que coexistem e enlouquecem Cronos. Como é possível ser e, ao mesmo tempo, não ser? Somente com o puro devir, o ilimitado, que não se estabiliza nos desígnios do tempo esquivando-se do presente e fazendo “coincidir o futuro e o passado, o mais e o menos, o demasiado e o insuficiente na simultaneidade de uma maneira indócil” (Deleuze, 2007, p. 1-2). Mas Deleuze invoca a personagem Alice, de Lewis Carroll, a qual se torna maior e menor simultaneamente. Alice fica maior do que era no presente anterior e, ao mesmo tempo, menor do que é no atual presente. A simultaneidade é própria de um devir que se furta ao presente e, ao fazê-lo, “o devir não suporta a separação nem a distinção do antes e do depois, do passado e do futuro” (Deleuze, 2007, p. 1). O tempo cronológico enlouquece, e a subida do devir das profundidades, que pulsava sob Cronos, vem à tona. Esse devir das profundezas é Aion, o tempo da Diferença, ou dos acontecimentos incorporais. Em vez de presentes vivos, Aion dispõe de presentes infinitivos.

[...] *Aion* ilimitado, devir que se divide ao infinito em passado e em futuro, sempre esquivando do presente. De tal forma que o tempo deve ser apreendido duas vezes: inteiro como presente vivo nos corpos que agem e padecem, mas inteiro também como instância divisível em passado-futuro, nos efeitos incorporais que resultam dos corpos, de suas ações e de suas paixões. Só o presente existe no tempo e reúne, absorve o passado e o futuro, mas só o passado e o futuro insistem no tempo e dividem ao infinito cada presente. Não três dimensões sucessivas, mas duas leituras simultâneas do tempo (Deleuze, 2007, p. 6).

Cronos retém passado e futuro no presente, mas em Aion, passado e futuro subdividem o presente no instante. A distinção mais importante não é entre Cronos e Aion, segundo seus aspectos mais gerais, mas entre “Aion das superfícies e o conjunto de Cronos e do devir-louco das profundidades” (Deleuze, 2007, p. 170). Aion corresponde às transformações ocorridas na superfície, irrestrito ao devir que se encontra nas profundezas. Dessa maneira, Aion está onde se situam os acontecimentos incorporais; os efeitos de superfície que nunca o preenchem; o finito, enquanto instante, e ilimitado, enquanto futuro e passado; a linha reta ilimitada que se afasta da circularidade e dos seus acidentes: “Aion é a verdade eterna do tempo: pura forma vazia do tempo, que se liberou de seu conteúdo corporal presente e por aí desenrolou seu círculo, se alonga em uma reta, talvez tanto mais perigosa, mais labiríntica, mais tortuosa [...]” (Deleuze,

2007, p. 170). Assim como a forma pura e vazia do tempo – formulação kantiana – Aion é tomado como aliado na concepção de um tempo vazio.

Além da imaterialidade, duas outras características definirão Aion. Os efeitos de superfície, como condição para a linguagem, que se distingue do barulho dos corpos; a linguagem só é possível se estiver separada dos corpos, inclusive dos corpos faltantes. A característica seguinte é a de um terceiro presente, que está entre o presente sem medida, a subversão tal como se dá no tempo das profundezas, e o presente “variável e medido como tempo da efetuação” (Deleuze, 2007, p. 173). Trata-se do presente da “contra-efetuação”, que impede o presente da subversão de abismar o presente da efetuação de modo definitivo, por outro lado, evita que este último incorpore o primeiro, representando-o. O presente de Aion é dotado de uma potência artística e diz respeito à “operação pura”, sem incorporação. Nesse presente ou instante, passado e futuro estão sempre divididos, e essa divisão ocorre por meio de um acontecimento excessivo que provoca uma quebra.

Aqui se mostra inevitável retomar a preciosa proposta de Pelbart (1998, p. 148-149), que é a de ler o pensamento de Deleuze seguindo uma espécie de “história do tempo” na qual a sua origem remete a um tempo do sem-fundo no momento mítico, um tempo indócil. O intérprete ressalta a importância dada por Deleuze ao historiador, especialista em Grécia Antiga, J. P. Vernant, para compreender esse tempo como o tempo que foi organizado e do qual se originou a própria filosofia. Entre a origem das coisas (Caos) e a ordem do soberano (Zeus) encontra-se o tempo anárquico, crônico (de Kronos), não ordenado por um deus, ao contrário do cronológico (de Cronos). Com o surgimento do pensamento é atribuído um novo sentido ao tempo, domesticando-o. No mito, a origem das coisas e a ordem soberana se distanciam, mas com a filosofia elas se aproximam, anulando a distância entre o mito e a ordenação, fazendo surgir uma identidade que conjuga “origem e dominação”. O par origem e soberania, dos antigos, dá lugar ao novo par cópia e modelo, proposto pela filosofia. Porém, o tempo selvagem não foi domado. Como descreveu Platão (2011, 35a-37a, p. 105-108) no *Timeu*, o demiurgo precisou engendrar a matéria do mundo segundo a imagem e semelhança do modelo do Mesmo, e incorporar de maneira harmoniosa a segunda matéria, o Outro, de natureza rebelde. Segundo Pelbart, Deleuze assume o Outro como o tempo, que não se entrega por inteiro à mistura. Um procedimento escalar e geométrico compõe um processo de divisão no qual os intervalos são preenchidos por termos médios. Assim feito, “o demiurgo *ordena* o movimento do mundo em função deles” (Pelbart, 1998, p. 149), fazendo com que o mundo passe por termos médios e as mudanças qualitativas passem por “estados

determinados”. De uma só vez, “o movimento do mundo torna-se *circular* (assemelhando-se ao modelo eterno), e o tempo se vê acuado, *domesticado*, saindo de seu abismo para se tornar sensato, ajuizado” (Pelbart, 1998, p. 149).

Platão descreve um tempo submetido às condições do movimento, posto em círculos. Para Deleuze, toda a filosofia antiga submeteu o tempo ao “movimento circular do mundo como Porta Giratória” (Deleuze, 1997, p. 36), e foi preciso aguardar a modernidade, com Kant, para arrancar o tempo dos seus eixos e enlouquecê-lo. Kant lega um tempo puro fora da ordem circular, sendo nessas condições, a de não estar submetido a um conteúdo, que o futuro irá atuar entre a ordenação e o caos. Assim, o tempo pode ser “o Outro”, a Diferença absoluta.

Voltando à leitura de Pelbart, ela nos propõe pensar o futuro como um “exterior absoluto”, que só será capaz de criar pensamento se não for obstaculizado pelas “figuras do Mesmo que o submetem, das Formas que assume (sejam elas circulares, punctiformes, retilíneas, espiraladas etc.)” (Pelbart, 1998, p. 181). Para o intérprete, Deleuze não só liberou o futuro do movimento, como lhe deu a característica de brotar no “meio” do devir, e por isso surgir em qualquer lugar, “qualquer ponto”, e assim “o futuro *deixa de ser um segmento do tempo, reabsorvendo-se como dimensão da potência*” (Pelbart, 1998, p. 181). Esse tempo é um tempo sem imagem, porque é liberado das marcas do movimento, ou seja, um tempo não submetido a uma forma. Só haverá um “pensamento sem imagem” se este surgir em um tempo que também não remeta a uma imagem, ou forma.

A intenção de Deleuze é definir o tempo do futuro como um tempo desmaterializado. Lógico e desvinculado dos corpos, o futuro é o tempo do pensamento puro. Adotar o tempo do pensamento como pura forma corresponde à insubmissão do tempo a uma forma circular, à renúncia ao conteúdo empírico e à dependência ao movimento de conteúdos que o curvavam. Essa formulação do tempo como vazio estabelece uma clara distinção entre Platão e Kant, pelo fato de o filósofo das *Críticas* ter introduzido o tempo no pensamento e isso não insinuar qualquer semelhança com a reminiscência.

Ao opor a reminiscência ao inatismo, que aparece representado por um mito fugaz e diz respeito à “imagem abstrata do saber”, Platão parece ter introduzido o tempo no pensamento. Pois, de fato, aquela oposição implica uma sucessão de instantes distintos, antes e depois, imposta à imagem do saber na alma. Parece que foi introduzido um tempo para, em primeiro lugar, ceder ao olvidamento daquilo que antes sabíamos e posteriormente relembrarmos. Mas, na verdade, Platão “introduz o movimento na alma, mais do que o tempo no pensamento” (Deleuze, 2018, p. 128). E esse tempo introduzido na alma é “tempo físico”,

circular e obediente ao que nele passa ou aos movimentos por ele mensurados; ou mesmo, um tempo mítico, “passado puro da Ideia, que organiza em círculo a alma que soube conservar para si mesma ou redescobrir o país do em-si” (Deleuze, 2018, p. 127). Portanto, a segunda síntese do tempo, a síntese do passado, ainda se mostra refém da representação. Ela ainda faz girar os “presentes sucessivos” no círculo do tempo, a partir de uma Ideia, que age como o fundamento para a organização, uma espécie de passado puro ou “presente mítico”, agindo através da memória, que orienta o mundo da representação a partir de sua posição numêmica. A terceira síntese (a forma vazia do tempo) vai revelar que o “em-si do passado e a repetição na reminiscência seriam uma espécie de ‘efeito’, como um efeito ótico, ou antes um efeito erótico da própria memória” (Deleuze, 2018, p. 128).

Inspirado pela ousadia kantiana de desprender o tempo do movimento, Deleuze insiste no deslocamento do presente e do passado como centros de um círculo, para liberar então uma relação inédita com o futuro, com um círculo descentrado. Além das implicações sobre o Eu rachado e o eu passivo, a forma do tempo significa ainda a Morte de Deus, a qual poderia ter sido consumada por Kant, mas não ocorreu. O erro de Kant foi não ter mantido a morte de Deus e do Eu, preenchendo a rachadura provocada no domínio do especulativo por uma “identidade sintética ativa”. A *Crítica* manteve sua estrutura de tribunal subjetivo, e Kant reintegrou Deus e o Eu no interesse prático; embora tenha “matado” o primeiro e rachado o segundo no interesse especulativo, ele os faz ressurgir no âmbito prático. Superou assim rapidamente apenas um mau momento. Deleuze dele se aproveitou para explorar a rachadura no Eu e insistir na forma do tempo puro e vazio objetivando manter a reversão do kantismo em uma trilha aberta por Maïmon. Aproximando-se mais uma vez de uma perspectiva pós-kantiana, Deleuze alia-se aos poetas: a Hölderlin, ao explorar a sua descoberta do “vazio do tempo puro e, nesse vazio, o afastamento contínuo do divino, a rachadura prolongada do Eu e a paixão constitutiva do Eu” (Deleuze, 2018, p. 127); a Rimbaud, evocando a sua fórmula brilhante e paradoxal, que mantém a radicalidade da rachadura do Eu não preenchida: “Eu é um Outro”.

## **2 A DESORDEM DO TEMPO: CESURA, AFASTAMENTO CATEGÓRICO E OS TRÊS TEMPOS DA AÇÃO**

A *forma* pura do tempo é uma linha reta definida por uma *ordem* que distribui “um *antes*, um *durante* e um *depois*” (Deleuze, 2018, p. 386), além de um *conjunto* que reúne as três partes em simultâneo no momento da síntese *a priori* e de uma *série* que estabelece a

correspondência entre a repetição e cada instante. Enquanto forma pura e vazia, o tempo está liberado de um Deus que o curvava e o subordinava ao movimento. Nessa forma, Hölderlin acreditava estar sediada a essência do trágico, a “aventura de Édipo como um instinto de morte com figuras complementares” (Deleuze, 2018, p. 127). Deleuze questiona se é possível que a filosofia kantiana seja herdeira de Édipo ou mesmo de Hamlet no sentido da tragicidade envolvida na questão do tempo fora dos cardos. A forma vazia e pura legada por Kant ressoa em Hölderlin na noção de *cesura*, ou seja, uma interrupção entre o começo e o fim simbolizada por um corte diagonal, em vez de uma abstração representada por uma incisão vertical. Ao dividir a tragédia em duas partes, a cesura imprime uma diferença de ritmo, mostrando que o equilíbrio pode tender do início para o fim, em *Antígona*, ou ao contrário, do fim para o início, como em *Édipo*. Isso fica claro em *Édipo* quando Tirésias, o velho adivinho, intervém provocando um desequilíbrio no herói. A intervenção de Tirésias rompe com o círculo perfeito do tempo, dividindo-o em partes dessemelhantes: o passado é mais longo e o futuro, estendido ao avesso. O tempo é reportado a uma descontinuidade impedindo a reconciliação dele consigo mesmo. Retomando as palavras de Hamlet, “o tempo está fora dos eixos”, ou seja, o tempo torna-se disparatado, fora da curvatura que deus lhe atribuía.

Após liberado dos eixos que sustentavam a sua subordinação ao movimento, o tempo deixa de ser cardinal e passa a ser ordinal; em outras palavras, o tempo assume uma nova *ordem*. A desarmonia provocada pela cesura se insere em um tempo não curvado, distribuindo-o de forma desequilibrada. A cesura define o caráter trágico da tragédia moderna ao destituir o tempo de uma Lei de sucessão. A partir da cesura, a sucessão das partes do movimento será estabelecida pelo tempo, revogando a ideia de tempo contínuo, pois isso levaria a uma sucessão de tempos *ad infinitum*. Deleuze (1997, p. 38) inverte as posições e assume que os movimentos e as mudanças estão *no* tempo, este que é “a forma daquilo que não é eterno, a forma imutável da mudança e do movimento”. No tempo, temos as dimensões que se distinguem de tudo, portanto o tempo é definido como puro devir, “diferença absoluta”, que relaciona heterogêneos sem atuar sob as determinações de um conceito. A nova ordem do tempo o tornou descentrado e sem identidade<sup>3</sup>, logo o tempo como devir é interiorizado no sujeito, tornando-o desigual em si mesmo, assumindo o resultado da cesura, o “ponto de nascimento da rachadura” do *Eu* (Deleuze, 2018, p. 129). Em um único lance, o

---

<sup>3</sup> Nesse sentido, como observa Zourabichvili (2016, p. 107), o sujeito não comporta a atualização de duas dimensões temporais simultâneas. Quando há uma atualização, o sujeito é jogado para outra dimensão temporal, e ele vai de uma época a outra, “ou – na mesma época e em virtude da pluralidade das linhas –, de uma *hora* de existência a outra *hora*. A dimensão temporal individual, motivo pelo qual o tempo é “*atualmente* sucessivo”.

sujeito se torna desigual em si, igualando o Eu e o eu. Pela igualdade-desigual, a cesura empurra o herói para o desequilíbrio causado no seu interior. Contudo, o que provoca a cesura no tempo interrompendo a sua rima? Trata-se do acontecimento trágico, pelo qual o tempo não é mais limite (Pelbart, 1998, p. 83).

O tempo é definido como uma ordem formal e vazia a partir de um acontecimento excessivo. Para Deleuze, o acontecimento se dá quando é atingido um ponto de mutação, como a água que ferve ou congela a uma determinada temperatura dando surgimento a um novo estado, ele provoca um novo começo; depois dele não se é mais o que se era. O acontecimento procede, como escreve Hölderlin (2008) em suas *Observações*, sob o registro do afastamento categórico do homem com relação a deus. O homem se afasta de deus para fazer nascer alguém que pratica uma ação demasiado grande, mas que não é capaz dela e se vê igual a ela<sup>4</sup>. Sim, há uma afinidade entre Deleuze e Hölderlin, para ambos, a condição moderna, encarnada pelo personagem trágico Édipo, é a finitude, a afirmação da nossa mortalidade, de um *morre-se* que afirma a crença na Terra e não numa vida noutra mundo.

Hölderlin discorda do caráter reconciliador da síntese, e lança mão do paradoxo para interpretar o trágico. Ao destacar a importância do paradoxo para deslindar o significado da tragédia, Peter Szondi (2004, p. 34) esclarece que Hölderlin apresenta a tragédia como “o sacrifício que o homem oferece à natureza, a fim de levá-la à sua manifestação adequada”<sup>5</sup>. Disposto à prática desse esforço, o homem abriga a manifestação da tragicidade, sendo caracterizado como o signo insignificante. Isso revela o paradoxo de que é o insignificante = 0 que propicia ao homem atribuir significado à sua existência. De acordo com Figueiredo (2007, p. 57), para Szondi, “há duas concepções do trágico em Hölderlin, formuladas como dialéticas, mudando apenas a direção, de uma para outra: a primeira concepção do trágico consistiria numa dialética *horizontal* entre arte e natureza e a segunda, numa dialética *vertical*

---

<sup>4</sup> Acerca dessa questão, Figueiredo (2017, p. 133) afirma: “Apenas na modernidade, a finitude passa a ser a nossa ‘perfeição’ e ‘qualidade’, e a sensibilidade deixa de ser a faculdade que nos ‘animaliza’, igualando-nos aos demais seres vivos, vegetal ou animal, mas agora positivamente, o que nos distingue do Deus que, sendo pura razão ou vontade, é insensível. A vontade racional, faculdade que compartilhamos com Deus, é tão infinita Nele quanto em nós. Mas, desde a *Primeira Crítica*, pelo menos, a nossa razão teórica foi obrigada a tornar-se atea e a finitude apareceu como seu limite, bem-vindo, aliás, como nos diria mais uma vez o poeta Hölderlin: ‘pois a infidelidade divina é o que há de melhor para lembrar’”.

<sup>5</sup> Acompanhemos Hölderlin citado por Szondi. Ao dividir um potencial de modo igual e justo, o que é original não vem à tona em sua “força original”, e sim “[...] em sua fraqueza, de modo que a luz da vida e a sua manifestação pertencem propriamente à fraqueza de cada todo” (Hölderlin *apud* Szondi, 2004, p. 33). Para Hölderlin, o elemento original no trágico não é exposto, pelo signo, já que este é insignificante. Dessa maneira, o original não aparece em sua força, mas ao contrário, só pode tornar-se visível pela sua fraqueza. Ora, se o signo em si é insignificante, ou seja, equivale a zero, é preciso que o “fundamento oculto” da natureza se apresente. O fundamento da natureza só pode se apresentar, segundo Hölderlin, “em seu dom mais fraco”. Por outro lado, o que é exposto no dom mais forte? É o signo = 0 (Szondi, 2004, p. 34”).

entre mortais e divinos”<sup>6</sup>. Nessa segunda e última formulação, da tentativa trágica de união entre mortais e divinos, decorre uma “separação ilimitada”, à qual Hölderlin denomina, ecoando Kant de modo evidente: *afastamento categórico*, o que significa nas palavras obscuras do poeta que Deus e o homem dão as costas um para o outro. A preocupação de Hölderlin é com a concepção de uma verdadeira tragédia moderna, que seriam as tentativas do seu *Empédocles*, sobretudo no que diz respeito à personificação do conflito entre natureza e arte; uma “vítima do seu tempo”, mais ainda, a figura para a qual confluem os destinos dos personagens da tragédia (Szondi, 2004, p. 34-35).

Em relação ao *afastamento*<sup>7</sup>, Jean Beaufret considera esse desvio categórico do homem em relação a deus como o desvio do próprio Tempo. O homem realiza esse afastamento como um traidor. Blanchot compreende esse desvio como o retorno ao natal, o *retorno categórico*, que não é associado a uma volta à infância ou à pátria mãe. Apesar da proximidade, esse retorno não se confunde com o brado de Nietzsche: *Deus morreu!* Conforme Blanchot (2011, p. 300-301), Hölderlin não apenas teoriza esse evento, ele o encarna, “mas com uma compreensão mais ampla, mais estranha às simplificações que o próprio Nietzsche parece autorizar”<sup>8</sup>. Por sua vez, Deleuze afirma que Édipo faz surgir algo mais cruel do que a morte ou o exílio, percebido por Hölderlin como o “duplo desvio”, como condição para o nascimento da tragédia moderna. Em vez da morte abrupta antiga ou grega, de Antígona, “a sobrevivência *em sursis*, um adiamento ilimitado” (Deleuze; Guattari, 2008, p. 76).

Deleuze correlaciona o *afastamento categórico* ao imperativo categórico kantiano, ressaltando a importância do abandono de Deus por parte do homem para que este possa alcançar a essência da tragédia. Enquanto respeito pela forma da lei na universalidade, o

<sup>6</sup> A autora se refere ao texto de Szondi “Le concept du tragique chez Schelling, Hölderlin et Hegel”, *In: Poésie et poétique de l’Idéalisme Alleman*.

<sup>7</sup> Em nota, os tradutores esclarecem que “*Umkehren* tem o sentido de voltar, retornar, fazer voltar, regressar, inverter, dar as costas, virar o rosto. Optamos, algumas vezes, pelos termos ‘afastar-se’ para o verbo *umkehren*, e ‘afastamento’ para o substantivo *Umkehr*, mas, outras vezes, pelos termos ‘retorno’ e ‘retornar’ quando o sentido exigia. Lacoue-Labarthe assinala que, no alemão da época, essas palavras remetem à Revolução Francesa e têm o sentido geral de subversão, revolta” (Hölderlin, 2008, p. 79, nota 6).

<sup>8</sup> Hölderlin encampa a luta de adquirir e aplicar as regras da tragédia de forma inédita retomando o trágico em sua origem, de um lado, e experimentá-las do modo mais adequado ao seu tempo reivindicando certa dignidade aos poetas, como consta no exórdio das *Observações*, de outro lado: “A fim de assegurar aos poetas, também entre nós, uma existência de cidadão, seria bom elevar a poesia, também entre nós, levando em conta a diferença das épocas e das condições, à altura das *mêchanê* dos antigos” (Hölderlin, 2008, p. 67). Considerando *Édipo* como a tragédia do afastamento categórico por excelência, o homem encara o destino de uma vida da qual não pode evadir-se. Como resultado, o homem rebate a infidelidade divina com a sua própria infidelidade. Assim, segundo o próprio Hölderlin (2008, p. 79), em um esquecimento de si e de deus o homem realiza o afastamento “certamente de modo sagrado, como um traidor”.

imperativo categórico exclui a moral teológica para resguardar uma teologia moral, fazendo com que o Bem gire em torno da lei. Se em Platão, a lei, no domínio do transcendente, era a representação de um bem para os homens na imagem da imitação do Bem, Kant reverte a relação entre lei e Bem, pois a lei é pura forma sem conteúdo e o Bem é para onde a lei conduz. Fazer com que o Bem gravite em torno da lei subjetiva e universal é a “segunda revolução copernicana” realizada pelo filósofo das *Críticas*.

Sem proceder do divino, a lei implica a ausência, ou o retraimento do próprio divino, designando ao homem a árdua tarefa de lidar com o abandono de Deus. É desse modo que o poeta traduz a miséria moral, trágica, diga-se de passagem, do sujeito rachado e não reconciliado consigo mesmo: o afastamento é um sofrimento aniquilador das objetividades sobrando apenas “as condições do tempo ou do espaço” (Hölderlin, 2008, p. 80). A condição do tempo puro advém da separação ilimitada, na qual o todo e as partes se reúnem sem conciliação<sup>9</sup>. Já as condições da ação se dão quando o herói se vê repartido pelo tempo do acontecimento, cabendo àquele elevar-se à altura do evento que o assola. Talvez tenha dependido do conceito de “trágico”, que nunca esteve na perspectiva de Kant, o avanço de Hölderlin em direção a uma teoria da ação, a partir de uma inédita apropriação dos elementos da Estética Transcendental da *Crítica da razão pura*, isto é das condições do tempo e do espaço, tornando-se, por isso, segundo Deleuze, o kantiano mais radical.

Sendo o tempo vazio e sem um conteúdo empírico, pois os conteúdos são móveis e sucessivos, Deleuze afirma que as determinações *a priori* do tempo são fixas e estão em um “plano imóvel”. Essas condições coexistem na síntese também estática que distingue a imagem de uma ação extraordinária. Do ponto de vista empírico, a ação não possui uma determinação específica, podendo se dar sob qualquer condição, é a ação = x. Segundo Deleuze, para que a ação possa ocorrer, é necessário que as circunstâncias “tornem possível seu ‘isolamento’ e que ele se aprofunde suficientemente no instante para que sua imagem se

---

<sup>9</sup> A gênese dessa separação está no que Hölderlin denomina de “necessário arbitrário de Zeus”, arbitrariedade que cinde deus e homem, Céu e Terra, o que não ocorre sem uma interferência criativa do poeta ao traduzir as tragédias. De acordo com Pelbart (1998, p. 78), “o *arbitrário de Zeus* é de natureza *aórgica*, e produz a separação no seio do *orgânico*, desequilibrando-o, por mais que através deste desequilíbrio conquiste a ‘jônica’ sobriedade”. No sentido grego, o *aórgico* é de característica pânica, da Grécia oriental, e contrasta com o *orgânico*, de cunho homérico, este busca distinguir-se do *aórgico* adestrando-o. Daí a distinção entre os gregos e os modernos no que diz respeito ao natalício e ao adventício. Para os gregos, o natal era o fogo do céu e o estrangeiro era a sobriedade e a clareza que foram conquistadas. Diametralmente oposto, para os modernos, o natal era a clareza e a sobriedade, enquanto o estrangeiro figurava no entusiasmo excêntrico. Ressaltando os termos inversos entre os antigos e os modernos, em Hölderlin, Deleuze afirma que “‘o chão natal’ dos gregos é o nosso ‘estrangeiro’, o que nós devemos adquirir; enquanto os gregos, ao contrário, tinham de adquirir nosso chão natal como seu estrangeiro” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 132).

estenda ao tempo inteiro e se torne como que o símbolo a priori da forma” (Deleuze, 2018, p. 386). Nesse sentido, o conjunto do tempo corresponde à cesura determinada na imagem de um acontecimento excessivo que abarca o tempo inteiro de maneira desproporcional, como nas imagens de “tirar o tempo dos eixos, despedaçar o sol, precipitar-se no vulcão, matar Deus ou o pai” (Deleuze, 2018, p. 129); uma imagem que reúne o antes, o durante/cesura e o depois, distribuindo o conjunto do tempo em uma série, que corresponde aos três tempos simultâneos da ação.

O *primeiro tempo da ação*, o antes, é apresentado em imagens ainda não executadas. Renunciando ao caráter empírico da ação, o tempo alongado em uma ordem formal vazia caracteriza o *antes*, um acontecimento demasiado grande para os agentes. A ordem do tempo arritmico permitia ver Édipo, o *herói hölderliniano*, precipitar-se no “estreito desfiladeiro de morte lenta”, e ainda ser “impelido por sua perambulação como movimento de deriva”; no entanto é com Hamlet, o *herói kantiano*, que o tempo se libera (Deleuze, 1997, p. 37). O herói encontra-se no passado, mas de um passado independente do critério empírico, ressalta Deleuze, tanto quanto o presente ou o futuro, o que quer dizer, independentes da prática da ação. No pequeno diagrama que Hölderlin (2008, p. 81) desenha para descrever a “lei calculável” ou ritmo da tragédia, tanto a ação de Édipo quanto a de Hamlet situam-se na mesma parte anterior à cesura, embora a ação de Édipo já tenha transcorrido e a do príncipe do norte, ainda não. Ao ver o fantasma de seu pai, que revela o seu assassinato e incita a vingança, o Eu do príncipe do Norte é rachado entre o passado e o futuro. O fantasma cria em Hamlet um estado terrível, considerando a imagem da ação demasiado grande para ele. Reputando a ação já realizada, o agente é deposto para trás dela e o futuro se apresentará como algo irrealizável.

Para sair do estado de incapacidade, não basta que o herói viva outras ações imitando um personagem qualquer, ele precisa transformar-se radicalmente em um outro. Essa transformação convém ao *segundo tempo da ação*, o *durante*. Na cesura, o herói se metamorfoseia e “se torna ‘capaz’ da ação”, como a viagem marítima de Hamlet e o resultado do inquérito de Édipo. O herói vive isso no presente da metamorfose, porque experimenta um “devir-igual à ação”. Situado no presente, o eu do herói é fissurado, possibilitando-o projetar um eu na imagem da ação. Após o seu cumprimento, tudo muda, pois o herói abdica do passado enquanto condição para a ação. O eu tornado igual à ação é despedaçado pela descoberta de uma “coerência secreta” entre o acontecimento e a ação. O herói considera-se capaz da ação projetando nela a sua imagem, um efeito ilusório. Essa vontade não é uma

vontade qualquer, é uma vontade excessiva, equivalente apenas ao tempo do futuro (Gil, 2008, p. 73).

O *depois*, o terceiro *tempo da ação*, é o “Eu é um outro” rimbaudiano que praticou a ação grande demais e redistribuiu as potências do agir. O futuro revela uma “coerência secreta” entre o acontecimento e a ação, substituindo a coerência do eu em relação à ação. Ao igualar-se à ação, o eu é despedaçado e se torna igual ao desigual em si. Dessa maneira, a repetição assume um estatuto equivalente ao ser do devir e este diz respeito à afirmação. O terceiro tempo da ação iguala o *Eu* rachado e o eu dividido, apontando uma saída para eles “no homem sem nome, sem família, sem qualidades, sem eu (*moi*) nem *Eu* (*Je*), o ‘plebeu’ detentor de um segredo” (Deleuze, 2018, p. 130). Com o futuro, surge um novo homem, a saber, o super-homem excedente das ações comuns e agente de uma “super-ação”. A fratura faz o herói romper com a memória, não se identificar com o presente e abrir-se ao desconhecido. A ótica do acontecimento altera a ordem das ações, que deixam de ser sucessivas para se tornarem simultâneas. Édipo matou o pai, mas ao mesmo tempo o mata e ainda não o matou. Isso é possível porque o acontecimento é a síntese a priori das três ações. Na forma pura do tempo, as repetições se ordenam numa linha reta que distribui o tempo desigualmente e de maneira simultânea.

Para concluir esse ponto, retomo Zourabichvili. Somente o tempo como diferença absoluta é capaz de relacionar coetaneamente elementos heterogêneos sem um conceito de identidade e, não havendo uma definição que torne o tempo estático, “ele só consiste em diferenças e no revezamento de uma diferença a outra” (Zourabichvili, 2016, p. 108).

### **3 O FUTURO E O NOVO PRINCÍPIO DO TEMPO**

Na temática do tempo, a operação do fundamento vai em direção ao sem-fundo resistindo às formas que buscam representá-lo. O tempo irrepresentável repete o desigual e promove uma síntese capaz de quebrar o círculo erótico da memória. O seu objetivo é subverter o fundamento metafísico, no qual a repetição estava submetida à representação no tempo. Se esse tempo pode ser considerado ontológico, ele o é de acordo com as características da individuação no eterno retorno como ser do devir.

Embora o passado assuma certa pureza, ao se dizer em si, Deleuze não o considera uma forma pura do tempo, devido à grande carga de reminiscências e de fantasmas existentes na memória. É imprescindível romper com o passado enquanto princípio transcendental para

que algo novo seja produzido. Considerando que a repetição do passado ocorre pela síntese da memória, a correlação entre o passado e o presente se torna possível pela reflexão, devido à inexistência de correspondência empírica entre esses dois tempos. As relações entre o passado e o presente são de analogia ou de semelhança. O passado, enquanto fundamento do tempo, é insuficiente, já que não é possível alcançar um passado imemorial, muito menos, a singularidade do presente que revive pela memória. O fundamento do tempo constituído pelo passado está restrito à representação do mesmo, no entanto o presente não fica circunscrito completamente nessa dimensão do comum. Há algo que extrapola o comum, que o passado não compreende, revelando a impossibilidade do surgimento do novo pela atitude reflexiva que repete algo do passado no presente. Diante desse diagnóstico, para ultrapassar o fundamento do tempo, as condições de possibilidade da ação não são dadas pelo passado. A saída da determinação da reflexão ocorre a partir de uma inversão das posições: “A repetição é uma condição da ação antes de ser um conceito da reflexão” (Deleuze, 2018, p. 130).

Assim, o novo será produzido se a sua condição for uma repetição capaz de constituir tanto o passado quanto o presente da metamorfose. O que é engendrado como novo não é uma ação nem um agente, estes ainda permanecem na empiria, mas a *repetição*, ou seja, as condições da ação. O agente não poderá executar a ação grande demais para ele se as condições ainda o deixam incapaz. Uma ação grande demais exige condições excessivas, e é a repetição que concede essas condições excessivas. Somente a repetição do futuro como eterno retorno cumpre essa exigência: “o eterno retorno só afeta o novo, isto é, o que é produzido sob a condição da insuficiência por intermédio da metamorfose” (Deleuze, 2018, p. 130-131). O eterno retorno é “uma crença no futuro”, assim como o pensamento trágico de Zaratustra.

A ordem do tempo o retira do movimento, que fazia o tempo girar em torno de um eixo, em favor de um tempo que circula “eternamente descentrado”, que gira em torno da diferença, em vez de contornar o Mesmo. No final da série do tempo, liberado do movimento circular, é introduzido “um Outro”, em vez do Mesmo, diante do qual o “Eu” se encontra. A série do tempo orienta-se para o que é estranho a tudo, portanto “a forma do tempo só existe para a revelação do informal no eterno retorno” (Deleuze, 2018, p. 131). Com o eterno retorno, Deleuze chega a um informal excessivo, próximo ao *Unförmliche* hölderliniano. O objetivo da concepção deleuziana de tempo do futuro é o de ultrapassar o fundamento rumo ao “a-fundamento universal que gira em si mesmo e só faz retornar o por vir” (Deleuze, 2018, p. 131). O retorno é a abertura para um novo começo que produzirá as condições para a criação.

A repetição no futuro possui uma natureza distinta da repetição como insuficiência e da repetição como metamorfose. O tempo do futuro é onde a terceira repetição, enquanto forma pura, torna-se condição para as duas outras. Ele não sustenta mais a repetição cíclica e a repetição por analogia. A diferença entre essas duas repetições ainda mantém o antes e o durante enquanto repetições, que operam não sucessivamente, mas sim “de uma vez por todas”. A terceira repetição distribui as duas repetições anteriores imprimindo-lhes a condição de manter-se repetindo de uma vez por todas, e para “todas as vezes” (Deleuze, 2018, p. 131). Um único repetido assume duas repetições, porém é o repetido que “repete-se abolindo suas significações como suas condições” (Deleuze, 2018, p. 389).

Deleuze distingue as repetições por condição da terceira repetição, que ocorre no eterno retorno devido ao seu caráter excludente das repetições anteriores. No eterno retorno, o tempo é uma linha reta e, estendida por si mesma, “[...] 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). Se antes a ação possuía uma condição por insuficiência e o agente uma condição por metamorfose, com o eterno retorno elas são eliminadas e o que retorna é o incondicionado. Assim, o mesmo, o análogo e o semelhante, embora sejam repetições, são de uma vez por todas extirpados pelo seu movimento (Deleuze, 2018, p. 389).

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche (2011) apenas esboça a “doutrina” do eterno retorno, ali estão em discussão dois momentos nos quais a sua verdade ainda não foi alcançada. O terceiro momento é só uma hipótese, de que talvez essa verdade se efetive. No primeiro momento, Zaratustra ouve a verdade do anão e, no segundo, a verdade é dita pelos animais. A cada um desses momentos corresponde uma crise. A primeira vez, Zaratustra adoece, e movido por um terrível pesadelo, faz uma viagem marítima; a segunda vez, ele convalesce e graceja com os animais, “mas sabendo que o seu destino estará somente numa terceira vez não dita (aquela que anuncia o fim, ‘o signo chega’)” (Deleuze, 2018, p. 389). A terceira vez é uma hipótese. Deleuze (2018, p. 389) constata que Nietzsche não concluiu *Assim falou Zaratustra*, talvez esse momento culminasse com a morte de Zaratustra, “como um terceiro tempo, uma terceira vez”, que será o eterno retorno (deleuziano) como o tempo do futuro.

Deleuze vê Zaratustra concorrer à posição de herói trágico em três momentos da ação. Na primeira vez, Zaratustra se afasta do anão por temer que este anuncie que o tempo seja um círculo e a verdade, uma curva. Isso significaria o retorno do Mesmo, do Todo e do

Semelhante, definindo a repetição negativa como insuficiência e, assim, seria incapaz de realizar a ação (a morte de Deus), embora esta já tenha ocorrido (Deleuze, 2018, p. 389). Zaratustra não quer o tempo como um círculo, mas como uma linha reta e com duas direções contrárias. Trata-se, portanto, de um tempo paradoxal. E se há círculo, ele se formará, “estranhamente descentrado” no “‘extremo’ da linha reta” (Deleuze, 2018, p. 391). Na segunda vez, Zaratustra atravessa uma nova crise e se torna convalescente: “Zaratustra é como Hamlet, a viagem por mar tornou-o *capaz*, ele conheceu o tornar-se-semelhante, o tornar-se-igual da metamorfose heroica; e, todavia, ele sente que ainda não chegou a hora” (Deleuze, 2018, p. 391). Nessa etapa, Zaratustra já sabe que a repetição não é aquela proferida pelo anão. A sombra do negativo foi conjurada, porém o tornar-se igual da metamorfose, o devir-igual, o aproxima de uma suposta Identidade originária, que mantém a “positividade do idêntico” (Deleuze, 2018, p. 391). É necessário um novo abalo para Zaratustra convalescer e ouvir dos animais que o que retorna é o Mesmo e o Semelhante, expondo o eterno retorno como uma “certeza natural e positiva” (Deleuze, 2018, p. 391). Mas o personagem nietzschiano não é capturado pelas palavras dos animais, sabendo que o eterno retorno é algo distinto do retorno do mesmo e do semelhante. Na terceira etapa, Zaratustra pode, enfim, obter a revelação de que o Mesmo e o Todo não retornam. Isso só ocorre quando sob o sentimento de uma tremenda angústia, que difere daquela por ele sentida ao ouvir que o mesmo retorna.

Conceber o eterno retorno como o pensamento seletivo e a repetição no eterno retorno como o ser seletivo é a prova mais elevada. É preciso viver e conceber o tempo fora dos eixos, o tempo posto em linha reta que elimina impiedosamente aqueles que estão nele, que assim vêm a cena, mas que só repetem de uma vez por todas. A seleção se faz entre repetições: aqueles que repetem negativamente, aqueles que repetem idênticamente são eliminados. Eles só repetem uma vez. O eterno retorno existe somente para o terceiro tempo: o tempo do drama, após o cômico, após o trágico (o drama é definido quando o trágico se torna alegre e o cômico do super-homem). O Eterno retorno existe somente para a terceira repetição, na terceira repetição. O círculo está no extremo da linha (Deleuze, 2018, p. 391).

Deleuze se valeu do eterno retorno para afirmar a diferença em si mesma, e extirpar o mesmo, o análogo, o oposto e o semelhante, ou seja, as quatro raízes da representação, em uma dupla seleção. O que retorna é a afirmação, o Diferente, o Díspar, isto é, só o que afirma a Diferença é que revém, “só a terceira repetição retorna” (Deleuze, 2018, p. 392) sob a condição da morte do próprio Zaratustra. Ele é o herói que se igualou ao desigual. No seu tempo, repete-se, porém o “se”, que não para de repetir, “designa agora o mundo das

individualidades impessoais e das singularidades pré-individuais”. Dessa maneira, cumpre-se a afirmação da diferença, da dessemelhança, do múltiplo em um só gesto.

Com o eterno retorno, são aniquiladas as categorias que julgavam a diferença, e seu transporte pela circularidade em torno da identidade não existe mais. Por isso, a repetição no eterno retorno propicia à diferença a sua afirmação em toda a sua potência. Só retorna aquilo que é capaz de se transformar; retornam apenas a afirmação e a ação, portanto o ser tem como sua condição o devir. O Mesmo, o Idêntico o negativo, e o reativo são formas opostas ao devir, e constituem “o mais baixo grau da forma”. Assim, associado a uma metamorfose, o eterno retorno aniquila o que impede o devir e traz “o puro ativo e a afirmação pura”. E “quem” é produzido a partir da vontade de potência e do Eterno retorno, tal como foi explicitado? O super-homem (Machado, 2011).

Se o eterno retorno é o tempo do futuro, como quer Deleuze, então as condições para engendrar algo dito novo têm de ser elas mesmas também criadas. Não adianta reivindicar novos valores se as condições para avaliar são retomadas do passado ou igualadas no presente, elas precisam vir do futuro, mesmo se ocorrem aqui e agora. Seguindo a lógica do acontecimento, é o futuro que assegura a produção do novo, uma vez que é ele o princípio transcendental do tempo que abisma todo fundamento. Em consonância com Klossowski, Deleuze defende que o sentido do eterno retorno encontra-se numa “secreta coerência”. Uma coerência paradoxal que escapa à nossa consciência e das nossas habituais identidades: do eu, do mundo, de Deus, numa palavra, ela ocorre fora da representação. É essa coerência secreta que guarda o sentido do acontecimento, na qual o sujeito se vê rachado pela forma pura e vazia do tempo. Isso significa “o retorno do anônimo, o plebeu; o precipício em seu círculo do ‘deus morto’ e do ‘eu dissolvido’” (Deleuze, 2018, p. 131). Assim, as potencialidades do sujeito não se sustentam mais nas representações edificantes do Eu, do Mundo e de Deus. Com isso, exacerba-se o afastamento categórico, que é doloroso, não nos consola a constatação de que nenhum Deus há de nos salvar, não nos iludamos, Hölderlin (2008, p. 79) nos adverte: “no limite extremo do sofrimento (o sujeito corre o perigo iminente da loucura, da perda de si mesmo) só restam, de fato, as condições do tempo ou do espaço”.

A Filosofia da repetição atravessa os três tempos, mas é no futuro que ela se realiza plenamente, isto é, ser uma repetição para si mesma. O futuro se sobrepõe às outras duas dimensões porque “assegura a ordem, o conjunto, a série e o objetivo final do tempo” (Deleuze, 2018, p. 131). *Repetir a repetição* é a tarefa do futuro, e é somente ali que se cumpre o programa da Filosofia da repetição. Deleuze assume que Péguy e Kierkegaard

também já haviam sustentado a repetição como categoria do futuro, mas de forma incompleta, aos olhos de Deleuze, pois esses dois pensadores confiaram na fé para abolir o hábito e a reminiscência. O resultado dessa operação foi um resgate não só de Deus, mas do sujeito também: a redescoberta de “uma vez por todas [do] Deus e [do] eu numa ressurreição comum”. Esse movimento redundou numa espécie de complemento do kantismo, incapaz de levar às últimas consequências a morte especulativa de Deus e a ferida do eu.

É totalmente diferente a repetição nietzschiana, do eterno retorno, pois ela, ao contrário da fé kierkegaardiana, nos propõe outro tipo de noivado, mas um “noivado, mais mortuário, entre o Deus morto e o eu dissolvido” (Deleuze, 2018, p. 133). “O eterno retorno não é uma fé, mas a verdade da fé: ele isolou o duplo ou o simulacro, liberou o cômico para dele fazer um elemento do super-homem” (Deleuze, 2018, p. 133). Com o eterno retorno, é possível inverter a perspectiva de visão sobre o ateu. Em vez de ser visto sob o prisma da fé, trata-se de enxergar a fé pelos olhos do ateu violento que mora no crente, “anticristo eternamente dado na graça e para ‘todas as vezes’” (Deleuze, 2018, p. 134). Sob essa perspectiva, não há mais um mundo transcendente no qual acreditar. Só nos resta este mundo para crer, e precisamos nos tornar altivos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trajeto percorrido por Deleuze ao elaborar novas concepções do presente, do passado e do futuro, em *Diferença e repetição* foi para ultrapassar as repetições do Hábito, no tempo do presente, e da Memória, no tempo do passado, foi como uma espécie de etapas a serem ultrapassadas para engendrar a repetição como “a categoria do futuro”. Ao deixar essas repetições para trás, os seus conteúdos são recusados, mesmo elas tendo, de uma forma ou de outra, extraído uma diferença. Não compõem o pensamento deleuziano da diferença e da repetição os ciclos demasiados simples “tanto aquele submetido a um presente habitual (ciclo costumeiro) quanto aquele que organiza um passado puro (ciclo memorial ou imemorial)” (Deleuze, 2018, p. 132). Os círculos bem centrados, o físico e o natural, são desfeitos para formar uma linha reta com o círculo na ponta. Em vez de fazer tudo retornar, o círculo do eterno retorno diz respeito a um mundo liberado da “[...] insuficiência da condição e da igualdade do agente para apenas afirmar o excessivo e o desigual, o interminável e o incessante, o informal como produto da mais extrema formalidade” (Deleuze, 2018, p. 155). É preciso livrar-se do agente e da condição em prol da obra; mais ainda, é preciso fazer da

repetição mais do que algo por onde a diferença é extraída ou o que nos dá a compreensão da diferença como variação. É preciso fazer da diferença “o pensamento e a produção do absolutamente diferente; fazer que, para si-mesma, a repetição seja a diferença em si-mesma” (Deleuze, 2018, p. 132).

Essa questão do tempo em *Diferença e repetição* encontra seus desdobramentos em *Mil platôs*. As três sínteses expressam três modos de fabricação do tempo de acordo com os ritmos de duração que nos compõem (Lapoujade, 2015, p. 96). Sob essa perspectiva, o problema do tempo é tematizado também pelo conceito de ritornelo, abrindo mão da perspectiva das “sínteses” (Lapoujade, 2015, p. 97-98). O ritornelo é definido como um conteúdo musical, submetido às relações com o território. Em uma visão mais geral, o ritornelo implica a criação de um território a partir de um ritmo tornado expressivo, mas também leva em conta a saída desse território por meio da música como ação criativa. Territorial, territorializante ou reterritorializante são os três aspectos desse conceito pensados em conjunto com o problema do tempo e, conseqüentemente, da repetição quando associada às sínteses temporais (Ferraz, 2010; Heuzé, 2013).

Ainda com Lapoujade (2015), no que concerne à primeira síntese do tempo, do presente como fundação, reivindica-se um solo para produzir as suas sínteses, nesse sentido o ritornelo possui um aspecto *territorial*, ou seja, busca encontrar um território e afastar o caos. Em relação à segunda síntese do tempo como círculo do fundamento no tempo do passado, o modo do ritornelo é o “natal”, ou um nativo, promovendo uma desterritorialização apenas relativa, já que traça um território capaz de filtrar o caos. No que tange à terceira síntese do tempo, o tempo descentrado, o aspecto do ritornelo é o *caosmos*<sup>10</sup>, provocando uma desterritorialização completa, pois é extraído do território em direção a uma nova terra distinta do caos e do cosmo. Portanto, o ritornelo traz três ritmos distintos e coexistentes. Em primeiro lugar, os ritmos da matéria apresentam compostos da que criam séries heterogêneas. Em segundo lugar, os ritmos no centro do círculo são dobrados e somos arrastados às

---

<sup>10</sup> *Caosmo* é uma palavra criada por Joyce e apropriada por Deleuze e elevada à estatura de conceito com Guattari (*caosmose*) com o intuito de pensar a relação interna entre o mundo e o caos. Segundo o *Vocabulaire de Gilles Deleuze: Caosmos*: “Termo inventado por James Joyce (em *Finnegan’s Wake*, 1939), tacitamente apropriado por Deleuze para significar ‘a identidade interna do mundo e do caos’ (Deleuze, 2018, p. 392). Não é mais a tese do mundo coerente, coordenado ao ‘eu’ e a ‘Deus’ (Deleuze, 2007, p. 182), mas a afirmação da divergência das séries (Deleuze, 2007, p. 182), em outras palavras, a concepção de um mundo ‘constituído por séries divergentes’ (Deleuze, 2015, p. 236). Pensar de novo para medir o caos, um conceito remete sempre a um ‘caos tornado consistente, tornado Pensamento, caosmos mental’” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 267) (Sasso; Villani, 2003, p. 348-349).

profundezas da memória. Em terceiro lugar, ultrapassando a terra e o cosmos, parte-se em direção a uma nova “terra”, definida como o Todo.

A nova terra é pensada como o fora, não como “aberto”, já que essa noção indica uma exterioridade em relação a um interior fechado. O fora não se integra com o interior, ele ultrapassa qualquer exterioridade, sendo carregado pelos devires, enquanto o aberto supõe uma identidade fixa e móvel. É justamente entre o aberto e o fora que Deleuze nos situa, entre a identidade e a reflexão sobre o por vir, e as fugas provocadas por uma saída ilimitada de territórios codificados. A questão é como a partir do conflito entre o caos e o cosmo resulta um todo aberto, um fora absoluto, que aponta para a criação, que implica na questão do pensamento, na arte e na filosofia.

Há uma abertura no caos provocada pelos meios, estes que são ameaçados de “esgotamento ou de intrusão” pelo caos. Mas os meios confrontam o caos pelo *ritmo*, que é crítico, diferentemente da medida, que é dogmática. O ritmo relaciona instantes e opera com blocos heterogêneos, em vez de um espaço-tempo homogêneo. O que está em evidência é a relação entre o caos e o ritmo, “o entre-dois, entre dois meios, ritmo-caos ou caosmo” (Deleuze; Guattari, 2008, p. 119). É no intervalo, no meio, que o caos se transforma em ritmo. De acordo com Deleuze e Guattari, o caos não corresponde ao avesso do ritmo, mas é o “meio de todos os meios”. A condição para que haja ritmo é a mudança de códigos de um meio para outro, estabelecendo uma comunicação coordenada entre espaços-tempos heterogêneos (Deleuze; Guattari, 2008, p. 119). Tudo ganha ritmo, até mesmo o esgotamento e a morte. O ritmo é a mudança de meio provocada por um movimento intenso.

O que mais importa destacar neste momento final é considerar que o ritornelo é a relação terra (transcendente) e o território (imaneente) como mais uma operação de Deleuze de sair do círculo fundação-fundamento. A terra é para onde o território se dispõe, porém, a apreensão do território pela terra provoca um afastamento ao infinito, eis porque a terra natal é sempre perdida (Deleuze; Guattari, 2008, p. 135-136). Por outro lado, o ritornelo também provoca uma abertura no território mais fechado, já que ele procede no espaço liso, ou seja, a imanência absoluta. Essas duas perspectivas do ritornelo (terra-território e espaço liso) estão próximas das questões da *diferença* e da *repetição*.

Além da questão dos três tempos, cumpre trazer o próprio termo derivado da música, que remete a uma repetição de um trecho, ou um refrão musical, pensada em conjunto com o problema do *retorno*. Em primeiro lugar, o ritornelo é um retorno sobre si, uma repetição simples; em segundo lugar, uma circularidade, que nesse caso busca um território para si, mas

que clama por um fora de si, expondo um caráter ambíguo. Há duas formas de tomar distância de si: por meio do dilaceramento do eu que continuamente retorna como um estrangeiro, pois está perdido como um exilado; e como uma extração de si, que se houver volta será como um totalmente outro, um estrangeiro imperceptível. O problema do ritornelo é o do retorno, mais precisamente, o do Eterno Retorno, do tempo da criação, o futuro. Se há uma rima, ela é desigual provocada por uma dissonância, a qual não é puro caos ou meio e ritmo organizado (cosmo), mas o *caosmo*, isto é, o que ocorre *entre* o caos e o ritmo. Daí o seu aspecto de *meio*, de passagem, devir. Mais uma vez, a crítica do Tempo como forma a priori, já que o ritornelo ocupa essa função reivindicando o poder de criação, porque é ele que “fabrica tempos diferentes a cada vez” (Deleuze; Guattari, 2008, p. 168). Assim, o ritornelo corresponde ao sentido nietzschiano do eterno retorno, pois faz revir uma metamorfose de códigos que desorienta as coordenadas de medida das generalidades do hábito e das particularidades da memória, atribuindo ao pensamento um ritmo, um movimento desigual e profundo, que seja expresso nos corpos.

## REFERÊNCIAS

ΑΙΟΝ/ΑΙΩΝ. In: GOBRY, Ivan. **Vocabulário grego da filosofia**. Tradução de Ivone Benedeti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. p. 9.

BLANCHOT, Maurice. **O espaço literário**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

DELEUZE, Gilles. **A dobra**. Leibniz e o barroco. Tradução de Luiz. B. L. Orlandi. São Paulo: Papyrus Editora, 2015.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra/Graal, 2018.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2007.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia** (v. 4). Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** 2. ed. Tradução de Bento Prado Jr.; Alberto A. Muñoz. Rio de Janeiro: Editora. 34, 1997. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34.

DOMINGUES, Ivan. **O fio e a trama**: reflexões sobre o tempo e a história. São Paulo: Iluminuras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

FERRAZ, Silvio. “Deleuze, música, tempo e forças não sonoras”. **Artefilosofia**, Ouro Preto, n. 9, p. 67-76, out. 2010.

FIGUEIREDO, Virginia. A permanência do trágico. *In*: ALVES JR., D. G. (org.). **Destinos do trágico, arte, vida e pensamento**. Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC, 2007.

FIGUEIREDO, Virginia. **Os horizontes do belo**: ensaios sobre a estética de Kant. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

GIL, José. **O imperceptível devir da imanência** – sobre a filosofia de Gilles Deleuze. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2008.

HÖLDERLIN, Friedrich. **Observações sobre Édipo e Observações sobre Antígona**. Precedido de Hölderlin e Sófocles (de Jean Beaufret). Tradução de Ana Luiza Andrade Coli, Máira Nassif Passos, Pedro Sussekind e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

HEUZÉ, Bruno. Le chant de la terre. Deleuze et l’affect musical. *In*: JDEY, Adnen (org.). **Gilles Deleuze, la logique dusensible**. Esthétique et clinique. Lyon: De l’incidence éditeur, 2013.

LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PELBART, Peter. **O tempo não reconciliado**: Imagens do tempo em Deleuze. São Paulo: Perspectiva, FAPESP, 1998.

PLATÃO. **Timeu**. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

SASSO, Roberto; VILLANI, Arnaud (dir.). **Le vocabulaire de Gilles Deleuze**. Le cahiers de noesis, n. 3, Paris, Vrin, printemps 2003.

SZONDI, Peter. **Ensaio sobre o trágico**. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2004.

ZOURABICHVILI, François. **Deleuze**: uma filosofia do acontecimento. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016.