

# Tríptico para um pensamento intempestivo: Nietzsche, Bergson, Deleuze

**Murilo Duarte Costa Corrêa**

Mestre em Filosofia e Teoria do Direito pelo Curso de Pós-Graduação  
em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (CPGD/UFSC)

Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito  
da Universidade Federal do Paraná (FD/UFPR)

murilodccorrea@gmail.com

▼ O presente ensaio tem por objetivo primordial introduzir, ante à contemporaneidade, o problema do tempo do pensamento. Relacionando o pensamento e o tempo, trata-se de descobrir em qual tempo, efetivamente, se constrói o futuro ou se combate o presente. Para tanto, trazemos à reflexão três filósofos quase desconhecidos ao senso comum teórico no campo jurídico: Nietzsche, Bergson, Deleuze, que formam um tríptico que se acerca do devir como o extemporâneo, o intempestivo – o tempo da filosofia.

**Palavras-chave:** Pensamento. História. Filosofia. Intempestivo. Contemporâneo.

## 1 Considerações iniciais<sup>1</sup>

Muito comumente ouvimos falar de uma pós-modernidade que viria romper com as grandes narrativas modernas. Aí, para alguns autores, a exemplo de Boaventura de Sousa Santos, o caminho se bifurca, e parecemos coagidos a escolher entre *a festa e o luto* (SANTOS, 2000, p. 45). Essa bifurcação, contudo, não é real. No fundo, ela vai dar em um só e mesmo lugar: bifurcação cuja distância logo volta a reunir-se numa só alternativa. Nenhum dos caminhos é independente; ambos deixam-se referencializar pela modernidade. A partir disso, vão reviver um outro ideal político, como é o caso dos chamados pós-modernos de oposição, ou dos partidários da filosofia da libertação, com quem Boaventura recentemente travou algumas conversações (SANTOS, 2006).

Porém, nenhuma dessas possibilidades confronta *realmente* o seu tempo, pois ou permanece em busca do tempo perdido, ou redescobrimo um tempo que já escoou. Por essas veredas, a mais singular evidência escapa: a intensidade real, o sentido do *dever*. E como pensar o real, ou uma ação política que firme os pés na terra, uma filosofia que atinja as mais profundas camadas de memória e trace linhas de fuga em direção ao futuro como a um tempo já por construir, e infinitamente, se nos deixamos referencializar por nosso recente passado – tão recente que tudo quanto logramos é dele extrair uma cópia, uma repetição nua, cega e cambaia?

Basta lembrarmos o que Deleuze e Guattari diziam em *L'Anti-Edipe*: o capitalismo muda as coisas. Estamos cansados de ouvir a todo momento que o capitalismo empurra na direção de algum lugar: ora para a perversão, ora para a depressão, ou então para a esquizofrenia (MELMAN, 2003). Dizer isso é inútil, se não se faz nada com isso; dizer isso também é reconfortante, pois ainda que seja a mais profunda loucura, ou a mais absoluta catástrofe, temos a impressão de que ainda nos encaminhamos para *algum lugar* a que a inteligência pode chegar. Aí se reúnem especialistas, como em *Ensaio sobre a cegueira*: e se pede o Pai, o psicanalista, o Estado, a Polícia; ou

então a Mãe, o Direito, o Mercado, a supridora das necessidades com um sorriso nos lábios e a alma à venda a balançar nos varais. Quem vai estancar, ou fazer sangrar de vez, a mais sublime loucura?

Então os psicanalistas juntam-se aos filósofos da representação – do modelo, das cópias – para criticarem Deleuze e Guattari por terem estuporado o Édipo, ou Nietzsche, por ter anunciado a morte de Deus. Mas, ao contrário dos capitalistas, dos psicanalistas, dos edipianos e dos frades, eles sabem muito bem que não é porque Deus morreu que tudo se tornou possível. Pelo contrário, é onde há Deus é que tudo é possível (DELEUZE, 2007, p. 18). E este é um tempo insuportável em que há mais Deus do que nunca. Esse foi o último golpe de gênio do capitalismo: encarnar Deus. Walter Benjamin já falava sobre o capitalismo como religião, e Agamben hoje nos fala sobre o Deus-Mercado, sobre o “improfanável” como o maior desafio político contemporâneo (AGAMBEN, 2007, p. 70).

Eis o que Deleuze e Guattari perceberam tão bem, e com tanta precedência: renegando o modelo platônico, e mais aproximados do *conatus* de Espinosa (DELEUZE, 1968, p.155-156), no desejo não há falta; por isso, somos capazes de desejar nosso próprio aniquilamento, podemos ter desejos fascistas (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 28). Assim é que Reich, por exemplo, dizia que os alemães não apenas sabiam do holocausto, mas o *desejavam*. O político passa, também, pelo desejo – assim como o delírio passa pelo político, pela história mundial, pela guerra das raças etc. A questão não é mais a do sujeito, mas a das máquinas desejantes instaladas sobre o corpo sem órgãos, e passa por saber como nos é dado desejar que permaneçamos separados de nossa própria potência.

A relação que Deleuze e Guattari descobrem entre capitalismo e esquizofrenia – e esquizofrenia entendida como um processo de produção arraigado no real, e não como as entidades clínicas que os hospitais costumam transformar em autistas – dá a ver que a própria dinâmica capitalista é a da produção imanente. E isso não é, ainda, a esquizofrenia, embora a produção esquizofrênica seja, também, imanente. O que o esquizofrênico faz,

mas o capitalista não faz? Desterritorializa de forma absoluta. O capitalista precisa de uma certa continuidade, e isso o faz desterritorializar com uma mão e reterritorializar com outra. Crises são desterritorializações; epidemias globalizadas são formas de exercício e extensão de controles biopolíticos – basta ver a Cidade do México ter-se transformado, recentemente, por cinco dias em um deserto. O capitalista maneja de forma fascista as linhas de fuga; no capitalismo contemporâneo, maneja-se a linha de fuga da vida e a reterritorializa na morte ou na sobrevivência. Eis a vida nua de Agamben e a biopolítica de Foucault.

Da intersecção entre o político e o modo subjetivo contemporâneo, podemos entrever a continuidade que há entre modernidade e pós-modernidade segundo um agenciamento político-subjetivo. Em *Os anormais*, Foucault comparava os modos de exercício de disciplina nos leprosários, que ficavam fora das cidades, e nas quarentenas, que pretendiam controlar as pestes intramuros nas cidades; isto é, um deslocamento do confinamento em espaços fechados, e do controle segundo uma lógica de exclusão, para a disciplina como uma espécie de “confinamento” possível agora em espaços abertos, ou do controle segundo uma lógica de inclusão; ou seja, tendo por referencial as cidades, haveria modelos de exclusão, nos leprosários, e de inclusão, nos pestíferos. Sua descrição é assustadoramente parecida com a de Giorgio Agamben, sobre o estado de exceção, mas também próxima da de Charles Melman, que busca ver, hoje, um câmbio no paradigma subjetivo da neurose para a perversão (isto é, a acessão ao gozo). Isso, ele chama de Nova Economia Psíquica. Sobre a peste, discorre Foucault:

Vocês sabem que existe toda uma literatura sobre a peste, que é bastante interessante, na qual a peste passa por ser esse momento de grande confusão pânica em que os indivíduos, ameaçados pela morte que transita entre eles, abandonam sua identidade, tiram a máscara, esquecem seu estatuto e entregam-se à grande depravação das pessoas que sabem que vão morrer. Há uma literatura

da peste que é uma literatura da decomposição da individualidade; toda uma espécie de sonho orgiástico da peste, em que a peste é o momento em que as individualidades se desfazem, em que a lei é esquecida. O momento em que a peste se desencadeia é o momento em que, na cidade, toda regularidade é suspensa. A peste passa por cima da lei, assim como passa por cima dos corpos. É esse, pelo menos, o sonho literário da peste. Mas vocês estão vendo que houve outro sonho da peste: um sonho político da peste, em que esta é, ao contrário, o momento maravilhoso em que o poder político se exerce plenamente. A peste é o momento em que o policiamento de uma população se faz até seu ponto extremo, em que nada das comunicações perigosas, das comunicações confusas, dos contatos proibidos pode mais se produzir. O momento da peste é o momento do policiamento exaustivo de uma população por um poder político, cujas ramificações capilares atingem sem cessar o próprio grão dos indivíduos, seu tempo, seu hábitat, seu corpo. A peste traz consigo, talvez, o sonho literário ou teatral do grande momento orgiástico; a peste traz consigo também o sonho político de um poder exaustivo, de um poder sem obstáculos, de um poder inteiramente transparente a seu objeto, e um poder que se exerce plenamente. [...]. A peste substituiu a lepra como modelo de controle político, e é essa uma das grandes invenções do século XVIII, ou em todo caso da Idade Clássica e da monarquia administrativa. (FOUCAULT, 2001, p. 58-59).

O que podemos notar, com isso, é que uma nova forma de controle é capaz de atingir uma interioridade ainda mais particular: não a inclusividade da cidade, mas, radicalmente, a interioridade do sujeito. Tal nova forma, que para além da psicanálise denominamos gozo disciplinar, encontra-se, porém, marcada por notas da peste descrita por Foucault: suspendendo toda regu-

laridade, empurra ao orgiástico como signo da realização da imobilidade de todo gozo, mas, também, permite uma espécie de disciplina-total que, em Foucault, era a da população circunscrita aos muros da cidade, e que, para nós, contemporaneamente, é o policiamento subjetivo efetuado desde a interioridade dos sujeitos. Assim se consolida o que Deleuze já descrevia na década de 90, num texto chamado *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*.

Assim, essa nova forma de disciplina pelo gozo, cujas primeiras linhas buscamos descrever, parte do modelo do empestear, cujo surgimento consagra, ao contrário da lógica excludente dos leprosários, “a invenção de técnicas positivas de poder”.

Tais técnicas podem ser descritas como dispositivos do estado de exceção, indutores e produtores dos processos de sujeição contemporâneos. Assim, pode-se pensar o modelo político da peste como um elemento que realiza a passagem entre o modelo dos leprosários (de exclusão) e o do estado de exceção descrito por Agamben (de inclusão-exclusiva). Nesse sentido é que podemos entrever, desde seu efeito sobre os sujeitos, como o estado de exceção, e sua inclusão-exclusiva, surge, não como uma ruptura significativa, ou como um câmbio paradigmático, mas como uma verdadeira continuidade, sob novas formas, da inclusão procedida pelo modelo político da peste, e desde sua ambiguidade orgia-controle disciplinar – a que Foucault chama “sonho literário/sonho político” da peste.

Em suma, os processos contemporâneos de sujeição operam, no espaço do campo, uma inclusão-exclusiva, como a descrita por Agamben, a propósito do sujeito (AGAMBEN, 2007). Ao aceder ao gozo disciplinar, o sujeito é incluído unicamente por meio de sua exclusão, assumindo um estatuto de objeto; eis o que nos parece apto a sustentar que o contemporâneo, a que se nomeou “pós-modernidade”, não rompe com a modernidade; é, antes, uma forma de sua continuidade.

Tais modelos de sujeição engolem a subjetividade implantando um modelo subjetivo, e espriam-se no pensamento; desde Platão, fazem da filosofia uma representação e do pensamento um império das cópias, um

império do transcendente. Parece que sempre retorna *o mesmo*, e assim nos sentimos como Zaratustra convalescente.

As ilusões da transcendência, dos universais, da discursividade e do eterno (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 67-68),<sup>2</sup> identificáveis também nas teorias contemporâneas do direito que logram realizar sem maiores perturbações as passagens móveis entre a norma disciplinar e a decisão soberana, têm por substrato a mesma filosofia cansada da representação e o platonismo que Deleuze queria combater, e Nietzsche, reverter. Diante dessa impotência do pensamento, de um pensamento que já não experimenta, mas aguilhoa-se ao *mesmo* transcendente sob modos aparentemente muito heterogêneos, a questão passa a ser não a história da filosofia, e nem mesmo o tempo, mas como construir um tempo que virá?

Esse tema é nietzschiano, sobretudo, embora Agamben também fale sobre a comunidade que vem ou a geração que vem – com toda a polivocidade do termo *gerare*, que pode designar tanto uma geração, quando uma criação, quanto o *genius*. A questão colocada pelo chamado pós-moderno passa por traçar uma alternativa que possa, sem negá-lo, suspender o atual para respirarmos, para traçarmos a linha de fuga, para precisarmos quais os virtuais que ainda refugam sob o fundo da vida nua.

Tais questões nos encaminham em direção a um pensamento que, não podendo prescindir do tempo, poderia prescindir da História. Não se pode construir um tempo que virá senão sob o signo do intempestivo, que dispensa a linearidade: antes, durante, depois. Portanto, nem a memória pura, nem o instante, mas tudo isso implicado na criação vertiginosa de um começo, de um *novo*.

## 2 Zaratustra dança

No prefácio à *Segunda Consideração Intempestiva* (NIETZSCHE, 2003), do ano de 1874, Nietzsche diz que assim a intitulou por nela ter-se

oposto a tudo aquilo que sua época glorificava. Portanto, “Nietzsche pensando seu tempo” é como “Nietzsche contra seu tempo”.

Filólogo clássico, Nietzsche acreditava que sua disciplina só poderia ter alguma valia se servisse como um tempo suspenso, exercendo uma influência extemporânea; isto é, retomando suas palavras, tratar-se-ia de “agir contra o tempo, e sobre o tempo e, espero eu, em favor de um tempo que virá”.

Qual a relação entre o animal e o tempo, em Nietzsche? O animal é aquele para quem cada instante é ele mesmo. Ele goza de um tempo fugidivo; o ser do tempo, para o animal, é o esquecimento. O animal é aquele que se esquece de cada instante na medida em que ele passa. O homem, frente a essa bela fórmula do esquecimento que sustenta o ser do devir, é, ao contrário, aquele que carrega o fardo do tempo e de seu passado – tem uma memória de que apenas a morte poderá livrá-lo. Esquecendo-se, o homem pode ser feliz – esquecimento no tempo do instante como faculdade da própria vida, faculdade de sentir as coisas fora de toda perspectiva histórica.

O que nos mostra o animal nietzschiano? Que se pode viver, e mesmo muito alegremente, sem lembranças, sem passado. Mas a vida não vinga sem ter o esquecimento como faculdade; não há vida sem esquecimento. A memória demasiado desenvolvida é funesta, porque enterra, a cada instante, seu próprio presente.

Como nos curamos desse senso histórico tão nocivo? Lembremos a influência que Hegel tinha na filosofia do tempo de Nietzsche, e lembremos como a interpretação deleuziana de Nietzsche aponta justamente para a consecução de um pensamento antidialético.

Mas não sejamos radicais, pois Nietzsche não é. Nietzsche nunca prescreveu a amnésia como fórmula da felicidade: “esqueça-se de tudo e viva tão feliz quanto bestial...”. Não se pode fazer o passado esvanecer, embora se reconheça que há um certo nível de esquecimento sem o qual não há instante, e nem vida.

O homem, desde o *Zarathustra*, é um funâmbulo: num fio de aço preso entre duas torres, oscila entre a memória e a vida, mas só poderá, verdadeiramente, tornar-se homem quando implicado em uma espécie de esquecimento diverso daquele do animal: ele deve ser forte o suficiente para utilizar o passado a serviço da vida, reconhecendo unicamente o direito daquilo que deve nascer – direito do futuro, justiça do futuro; nisso não deixa de existir, também, certa dose de crueldade, um gosto sutil pela violência do pensamento do novo.

Há um certo fatalismo em aceitar a História, uma certa teologia em estudar-se a História como uma disciplina sobre os fatos e seu encadeamento necessário. Acreditaríamos na História como quem ainda crê em Deus, e Nietzsche bem sabe que a vida termina onde o reino de Deus começa (NIETZSCHE, 2006, p. 36).

Nietzsche é um trágico, não um fatalista: há, aí, uma grande distância, uma distância intensiva. Aceitar o atual como o maior inimigo que se pode ter não é de forma alguma sinal de conformismo, mas de estar entranhado nesse mundo. *Amor fati* não é amor aos acontecimentos, mas amor ao devir dos acontecimentos, ao princípio de sua criação, e a ressonância na vontade de poder dessa possibilidade de criação e de devir. Só me liberto de meu passado quando desejo que ele tivesse sido exatamente como foi. E peço alegremente: de novo!, e mais uma vez!

O eterno retorno é um movimento ontológico, mas também uma ética que expulsa os falsos desejos, os caprichos; imaginem o peso ter de desejar tudo novamente – é o peso do próprio passado. Só na medida em que aceitamos o fado, o destino, o trágico, que não o renegamos (por isso Nietzsche dizia “que minha maior negação seja desviar o olhar; quero ser uma pessoa que só diz Sim!”), pode-se começar qualquer coisa de novo. Nunca retorna o mesmo. Deleuze foi quem mostrou isso em Nietzsche. A repetição é o ser do devir, pura e simples. A repetição é a forma do devir. Portanto, o que devém só pode ser o diferente (pois o mesmo já está na forma do devir, no ser da

repetição). Eis o ser seletivo do eterno retorno. O *Mesmo*, dizia Deleuze, só o veremos uma vez.

Criar só se faz num tempo que saiu de seus gonzos, de seus eixos; só se faz em um tempo a-histórico, em um tempo suspenso, que é puro fluxo, gozo e jogo da diferença. A virtude é essa: a de aceitar o atual, mas apenas ao preço de voltar-se contra ele: reconciliando o pensamento e a vida por obra de um esquecimento diverso daquele do animal, na medida em que é esquecimento do próprio passado, o pensamento vai fechar-se em um des-tempo que é o de uma força ativa, de criação, de traço do fora.

### 3 Bergson e o tempo intensivo

Criar é algo que acontece no tempo, não no espaço – embora o produto de uma criação, uma obra, venha aparecer no espaço. A criação, porém, só acontece no tempo, assim como a onda não arrebenta senão no mar. Mas a criação não se dá nesse tempo a que estamos habituados, tempo que supõe um espaço entendido como meio vazio e homogêneo em que as coisas viriam colocar-se lado a lado, em simultaneidade. Eis o número, a quantidade. Uma coisa e outra, e outra e mais outra... Bergson, ao contrário, para libertar o tempo das determinações espaciais, fala de uma *sucessão*, e não de simultaneidade. O número, assim como a visão de um objeto e *depois* outro, supõe o tempo submetido ao espaço, o que define a simultaneidade.

É num tempo liberto do espaço, chamado *duração*, que a criação se dá. O tempo da história e o tempo do devir nunca mais serão coincidentes. O tempo da história é espacializado: primeiro o passado, depois o presente e por último algo que não vem, sempre suspenso no instante: o futuro. Assim, nos limites de um tempo subjugado pelo espaço, temos um tempo que podemos chamar *extenso*.

O tempo do devir, por outro lado, é *intensivo*. O devir concerne à duração, definida não mais como a sucessão de eventos num meio vazio e ho-

mogêneo, mas como multiplicidade qualitativa (BERGSON, 1988, p. 85), heterogeneidade contínua e indivisível. Sabemos que o número é divisível, e o é justamente porque nele está implicado o espaço: 90 é a soma de 90 unidades, que por sua vez podem ser divididas uma a uma em unidades cada vez menores. Conto 90 apenas ao preço de colocar 90 unidades no espaço. Esse é o número, divisível.  $1+1+1...$  até chegar a 90, ou a qualquer outro numeral.

A duração, porém, não se submete ao número, mas é uma multiplicidade, e nesse sentido não cessa de se dividir: ela é povoada por qualidades, intensidades. É, por isso, e por oposição ao tempo espacializado e extensivo da simultaneidade ou da história, um tempo *intensivo*.

Questionamos se a exemplo do tempo espacializado a duração seria divisível. Podemos dizer que sim, mas não exatamente da mesma forma. Ao contrário do número – que se o divido e somo, obtenho sempre o conjunto das mesmas unidades ainda infinitamente divisíveis –, a duração, ao ser dividida, já não é mais a mesma. Em Bergson, a duração é uma multiplicidade qualitativa, contínua e heterogênea, e expressa não a unidade da coisa, mas a unidade do ser do devir. A duração é aquilo que não se divide sem mudar de natureza (DELEUZE, 2007, p. 36).

Isso significa que dividir a duração implica uma nova multiplicidade e, portanto, uma modificação de natureza da própria multiplicidade qualitativa que é a duração. Eis o que Deleuze diz ser a atualização como momento de indiscernibilidade entre virtual e atual, a atualização em processo, as linhas divergentes que fazem um virtual atualizar-se diferindo. O conceito bergsoniano de Multiplicidade, retirado da teoria matemática de Riemann, permite-nos conjurar a dialética, que prescreve: eis a tese (o uno), a antítese (o múltiplo) e a síntese (a unidade do múltiplo) (DELEUZE, 2007, p. 39). Para Bergson, a dialética hegeliana não passa de um falso movimento, na medida em que designa o movimento de um conceito abstrato, que, de forma imprecisa e negativa, vai de um contrário a outro. E lembremos que por muito tempo a dialética foi o “motor da história”, a síntese do pensamento histórico.

Em *Introdução à metafísica*, Bergson dirá que o que verdadeiramente importa à filosofia não é a unidade do múltiplo ou o múltiplo do uno, mas a intuição das nuances da multiplicidade: qual multiplicidade, qual unidade?

O tempo da duração é o tempo da coexistência de lençóis de memória com o presente, que nada mais é que o circuito mais contraído entre virtual e atual. Ser e ser presente não se confundem. As lembranças se conservam em si mesmas, e o presente em Bergson, como dissera Deleuze, *age, mas não é* (DELEUZE, 2007, p. 49-50). O presente é puro devir, sempre lançado para fora de si e, portanto, é ativo e útil, confunde-se com o ser em si. Em Bergson, o presente tem o sentido do devir, que não se confunde com o da flecha do tempo espacializado ou com o tempo da história. O presente é a forma pela qual o ser se consome e se põe fora de si. A duração torna-se, assim, a realidade do próprio devir. O devir é diferenciação, atualização, e procede por linhas divergentes do repositório virtual (todo o passado que coexiste com cada presente).

A memória, o passado, remetem, pois, à repetição na forma do que coexiste em cada presente; a duração, por sua vez, é a sucessão, potência de novidade, tempo fora dos eixos que coexiste consigo em todos os níveis, em diferentes graus de contração e distensão (DELEUZE, 2007, p. 56). Repetição virtual e *diferenciação* atual.

E como um conceito de duração como potência de diferença poderia afetar o pensamento, a filosofia, a metafísica? Na medida em que tal conceito nos permite escapar ao tempo referencializado pelo espaço, fugimos, mas corajosamente, da sequência que direciona o passado em direção ao presente e o presente em direção ao futuro em benefício de uma filosofia que pensa a coexistência da Memória com o atual e com a sua atualização diferencial operada na duração.

Um pensamento de diferença e repetição é o que Deleuze vai buscar em Bergson, e encontra por toda a parte um tempo intensivo, intempestivo em sua diferença, uma figura do tempo que abdicou da história para infiltrar-se numa ontologia do *novo*, do devir. Élan vital, impulso vital –

conceito que Bergson vai desenvolver apenas em *A evolução criadora* (2005) – designa o movimento absoluto de diferenciação segundo o qual uma virtualidade encontra-se em vias de atualizar-se (DELEUZE, 2007, 95).

Um tempo liberto do espaço é um tempo de liberdade criadora. Nesse movimento do *élan vital*, a duração também se chama vida, e a vida exige um novo pensamento. Uma metafísica que não se contente em partir dos conceitos em direção ao real, mas que possa fazer, a exemplo do que Bergson buscou desde *O pensamento e o movente* (2008), uma experiência do absoluto, uma filosofia que continua a expressar-se por conceitos, mas que só tem uma experiência ontológica e imanente por meio de um método muito preciso: o da intuição. Por isso, Bergson, perguntando-se “como conhecemos uma coisa?” dirá que é necessário pôr-se, de saída, naquilo que se experencia de maneira quase mística; é necessário “entrar na coisa”. O tempo do pensamento é o da experiência da duração – tempo simples e já diferenciado.

## 4 Deleuze, o tempo da filosofia

Nietzsche e Bergson, assim como Péguy, influenciaram Deleuze sobremaneira acerca de uma concepção do tempo da filosofia. Como Pelbart bem percebe, o tempo é um problema que atravessa toda a filosofia deleuziana (PELBART, 2007). Está, mesmo, presente em suas obras mais consequentes. Em *Diferença e Repetição* (DELEUZE, 2006, p. 112-171), a fim de explicar o ser seletivo do Eterno Retorno nietzschiano – isto é, de que maneira o eterno retorno não pode ser senão o retorno do diverso –, Deleuze trabalhará três sínteses do tempo a fim de libertar a potência da repetição do mesmo a que normalmente é associada. A isso, Deleuze chama repetição *nua* e vai buscar a repetição *vestida*, aquela que é capaz de diferenciação. Assim, na terceira síntese do tempo, a síntese do futuro, Deleuze descobrirá que a repetição é a forma de ser do devir, que *o mesmo* é intrínseco à sua forma, mas que *o ser* que ela joga no atual é diferenciado.

A primeira síntese do tempo, o presente vivo, define-se por uma sucessão dos instantes que abole o passado e o futuro, que não designam instantes. O paradoxo do presente está em constituir o tempo como presente, mas como presente que passa. Assim, é necessário um outro tempo em que se opere a primeira síntese do tempo. Eis o que remete imediatamente à segunda síntese do tempo: o passado puro.

Que significa forma vazia do tempo, ou terceira síntese? O que significa o tempo fora dos eixos, fora de seus gonços? Significa um tempo enlouquecido, saído da curvatura que um Deus lhe dava, liberado de sua figura circular demasiado simples, libertado dos acontecimentos que compunham seu conteúdo, subvertendo sua relação com o movimento, descobrindo-se forma vazia e pura. É quando o tempo, imanente apenas a si mesmo, se desenrola, ao invés de alguma coisa desenrolar-se nele. A ordem do tempo seria essa distribuição puramente formal do desigual em função de uma cesura, que ordena: antes e depois. Na cesura e na ordenação do antes e do depois que ela preside, constitui-se a rachadura do Eu. O sujeito é atravessado pelo tempo – Deleuze dá a essa figura o nome de *Eu rachado*.

Precisamente a repetição nessa terceira série do tempo é que é o eterno retorno, que expulsa o mesmo e todo devir-igual. O eterno retorno é o novo, toda novidade, e a repetição, a condição para que o novo advenha. O tempo, em sua forma simples e vazia, desfêz o círculo do tempo. “A ordem do tempo só quebrou o círculo do Mesmo e só colocou o tempo em série para reformar um círculo do Outro no término da série [...]”, escreve Deleuze. Assim, o fundamento será ultrapassado em direção a um sem-fundo, a-fundamento universal que gira em si mesmo e só faz retornar o porvir – o simulacro; nunca mais o modelo, nunca mais a cópia, nem mesmo o simulacro como a cópia infinitamente degradada de Platão, mas o simulacro como um *Sim*, uma afirmação absoluta, com uma positividade imanente que a-funda todo o sistema dos pretendentes (DELEUZE, 2007, p. 259-271). A terceira síntese do tempo, pois, é a do futuro, a do devir, a do acontecimento.

Acontecimento que aparecerá em toda a bibliografia posterior deleuziana, desde *Lógica do sentido*, em que Deleuze parte do paradoxo do puro devir, nas obras de Lewis Carroll, para formar uma teoria do sentido.

O que nos interessa aqui, contudo, é explicar qual o tempo da filosofia em Gilles Deleuze; de que forma a filosofia deleuziana assume a imagem de um pensamento intempestivo e tempestuoso. Para tanto, lançaremos mão de alguns textos esparsos de seu livro com Guattari, *O que é a filosofia?* (DELEUZE; GUATTARI, 1996).

O problema deleuziano, nesse ponto, está relacionado com a distinção entre a história da filosofia e a filosofia. É certo que para se criar um conceito é necessário criar o plano de imanência que ele vem povoar como intensidade. Do plano de imanência só podemos ter uma intuição. Um conceito dele é muito arriscado, e sempre deficiente, na medida em que o plano de imanência é pré-filosófico (logo, não comporta uma expressão), mas nem por isso deixa de ser indispensável à filosofia. Ao conceituar, ao trabalhar filosoficamente, já se está sobre o plano, e mesmo as filosofias de transcendência só logram criar uma representação, um universal, um ideal *para além* do plano ao preço de retirarem dele a atualização de um virtual que lhe povoa como intensidade, com velocidade absoluta – a mesma velocidade absoluta do pensamento.

E o pensamento é isso: um raio, um clarão, um a-fundamento, um acontecimento. O pensamento é intempestivo. Nem presente, nem passado, nem futuro, sequer instante. O pensamento é entretempo: *meio* entre a intuição que rasga o corpo e o conceito que o conserta no cérebro. Mas erramos logo atrás quando dissemos que o pensamento, que o tempo da filosofia, não é nem presente, nem passado, nem futuro, nem instante. Nesse entre-tempo do pensamento coexistem lençóis de memória, cristais de presente e *quantas* de possíveis de futuro. Por isso, Deleuze diz que o tempo da filosofia é *estrati-gráfico*: ele superpõe as camadas do tempo fazendo-as coexistir.

Em Deleuze, fazer filosofia tem uma definição aparentemente muito simples: criar conceitos e, contemporaneamente, traçar o plano de imanên-

cia ou de consistência no qual se põem; justamente por isso, a filosofia não pode ser confundida com a história da filosofia. Isso é conjurar o caos, que é mais a velocidade absoluta das partículas que um estado de desorganização.

A história da filosofia, por sua vez, traz a memória ao presente apenas ao preço de poder organizar muito bem uma coisa e outra: uma caixa para o instante, ao qual trago a memória, e outra para a memória, a que trago o instante que passa. O tempo da filosofia, por outro lado, sendo estratigráfico, é o *devenir* que rasga a história da filosofia de uma ponta à outra. Eis o que Deleuze diz: “A filosofia é *devenir*, não história; é coexistência de planos, não de sistemas [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 78).

E digamos logo: *devenir* não é história. A história designa apenas o conjunto de condições, por mais recentes que sejam, por meio das quais nos desviamos do *devenir* (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 125). Ao dizer isso, Deleuze quer dizer: temos uma escolha: tempo ou entre-tempo; história ou criação; sistema ou plano de imanência, e não há desvio que valha de uma vez por todas. Não reduzamos, pois, a filosofia à sua própria história, pois a filosofia é precisamente o que não cessa de se arrancar da história para criar novos conceitos. Os conceitos recaem na história, sem dúvida; mas o que Deleuze quer mostrar é que não podem provir dela. O conceito é um Acontecimento, ele *devém*: um raio rasgou uma nuvem a-histórica – eis o conceito.

## 5 Uma despedida do tempo

Se Primo Levi, num campo de concentração, em uma situação extrema, como a tão delicadamente descrita por Agamben em *O que resta de Auschwitz* (quando o executado fita fixamente os olhos do algoz; chamado pelo nome, o judeu sabe que vai ser morto e enrubesce), tampouco nós, hoje, temos menos vergonha de sermos homens (AGAMBEN, 2008, p. 93-137). Sequer é necessário que experienciemos algo extremo – embora Agamben

insista, em *Homo sacer I*, que sim, o experienciamos ainda hoje, que todos nos tornamos virtualmente matáveis; enrubescemos também nas condições aparentemente mais insignificantes, como diz Deleuze: “[...] ante a baixeza e a vulgaridade da existência que impregnam as democracias, ante a propagação desses modos de existência e de pensamento-para-o-mercado, ante os valores, os ideais e as opiniões de nossa época [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 140). Disso nos envergonhamos. Envergonhamo-nos de não termos nascidos póstumos, de não sermos inatuais, de não confrontarmos esse tempo. Volto a citar Deleuze: “Não nos sentimos fora de nossa época, ao contrário, não cessamos de estabelecer com ela compromissos vergonhosos. Este sentimento de vergonha é um dos mais poderosos motivos da filosofia. Não somos responsáveis pelas vítimas, mas diante das vítimas. E não há outro meio senão fazer como o animal (rosnar, escavar o chão, nitrir, convulsionar-se) para escapar ao ignóbil [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 140). Um desses compromissos mais vergonhosos é o dos direitos humanos com a axiomática capitalista. Isso, mostraram Foucault, Deleuze e Agamben. Parece claro que não seremos salvos pelos direitos humanos.

Então o que nos falta? Não consensos, não contemplações, não comunicações, não valores, não ideais. Falta-nos criação. Falta-nos a resistência ao presente sobre a qual Antonio Negri e Michael Hardt tanto insistem (NEGRI; HARDT, 2006, p. 281-301). “A criação de conceitos faz apelo por si mesma a uma forma futura, invoca uma nova terra e um povo que não existe ainda [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 140), escreve Deleuze.

Esse povo e essa terra novos, não os encontraremos nas democracias. A democracia é maioria, e um devir é sempre minoritário – lembremos: ele se desvia do presente, ele escapa; no entre-tempo, o devir traça a linha de ruptura que arrasta o presente para uma nova terra, que arrasta a multidão em direção a um povo outro. O artista e o filósofo, pois bem, são incapazes de criar um novo povo – mas podem muito bem invocá-lo, como fazia Rimbaud.

Sem o devir não se faz história, como podemos ver no conceito de Internal de Péguy; mas o devir tampouco se confunde com ela. Assim, retornamos – como se deve, *diferentemente* – à fórmula de Nietzsche para definir o Intempestivo: “[...] agir contra o tempo, e assim sobre o tempo, em favor (eu espero) de um tempo por vir [...]”.

O por vir, contudo, não é um futuro na história, nem uma utopia, mas como Deleuze percebe, o intensivo ou o Intempestivo – não um instante, que está no tempo, mas um entre-tempo, um *devir* (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 145). Foucault chamava isso que até agora chamamos intempestivo, de *o atual, o novo, o interessante*. Contudo, o atual não é o que somos, mas aquilo que nos tornamos, o que estamos nos tornando, nosso devir-outro – o contrário do presente, que não passa do que somos.

É aqui que vem figurar uma imagem de um pensamento vertiginoso, intempestivo: o momento em que a filosofia do eterno e a história da filosofia cedem lugar a um devir-filosófico. Não proscrever a história, mas pôr-se nesse tempo, e contra ele. Agir sobre ele, e contra ele. Cavar nele o por vir que, dizia Nietzsche, “[...] eu espero [...]” – *virá*.

### *Tripticum* for an intempestive thought: Nietzsche, Bergson, Deleuze

▼ The present essay is aimed at introducing, on a contemporary basis, the thought's time issue. The intention is to link the thought and its timing in order to actually discover in which time the future is construed, or the present is fought. Therefore, three almost unknown philosophers to the law's theoretical common sense are brought to light: Nietzsche, Bergson, Deleuze, whose liaison makes up a *trip-ticum*, that approaches the “upcoming” as the extemporaneous, the intempestive – the philosophy's time.

**Key words:** Thought. History. Philosophy. Intempestive. Contemporary.

## Notas

- 1 Comunicação proferida no III Ciclo “Teoria Social, Epistemologia e Direito”, organizado pelo PET-Direito/UFSC, em 26 de maio de 2009, em Florianópolis.
- 2 O modo pelo qual Deleuze e Guattari identificaram transcendências encontra-se em *O que é a filosofia?* Se a imanência é mais uma Ideia, ou uma intuição, em sentido bergsoniano, as transcendências são detectadas e conjuradas pela descrição das quatro ilusões que envolvem o plano de imanência – algo à moda do que Nietzsche fizera, no *Crepúsculo dos Ídolos*, ao fazer a história dos quatro grandes erros. Assim, remetemos o leitor à DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 67-68, em que os autores falam sobre as quatro ilusões que envolvem o plano de imanência: as ilusões da transcendência, dos universais, do eterno e da discursividade. Esse é o pensamento com o qual a filosofia do direito tem de se medir em busca do *novum*. Requisito para isso, é perceber que esse pensamento transcendente (ainda que algumas vezes sob a forma do transcendental ou da hermenêutica do juízo) se irradia nas teorias contemporâneas do direito, desde o normativismo kelseniano, passando por concepções interpretativistas muito heterogêneas, até chegar ao direito como decisão – cujas elaborações fundamentais podem-se encontrar nas obras de Carl Schmitt e, contemporaneamente, em Niklas Luhmann.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Humanitas, 2007.

\_\_\_\_\_. *O que resta de auschwitz: o arquivo e a testemunha. (Homo sacer III)*. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. *Profanações*. Tradução: Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. *O pensamento e o movente*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

\_\_\_\_\_. *Le bergsonisme*. 3. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

\_\_\_\_\_. *Francis Bacon: lógica da sensação*. Tradução de Roberto Machado et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

\_\_\_\_\_; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

\_\_\_\_\_. *Platão e o simulacro*. In: *Lógica do Sentido*. 4. ed. Tradução de Roberto Salinas. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 259-271.

\_\_\_\_\_. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1968.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais. Curso no Collège de France (1974-1975)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MELMAN, Charles. *O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço. Entrevistas por Jean-Pierre Lebrun*. Tradução de Sandra Regina Filgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

PELBART, Peter Pál. *O tempo não-reconciliado: imagens de tempo em Deleuze*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2002.

\_\_\_\_\_. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

recebido em 8 abr. 2009 / aprovado em 28 set. 2009

### Para referenciar este texto:

CORRÊA, M. D. C. Tríptico para um pensamento intempestivo: Nietzsche, Bergson, Deleuze. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 363-382, jul./dez. 2009.