

# O INSTANTE PARA ALÉM DA PRESENÇA: A CONTRA-EFETUAÇÃO DO ACONTECIMENTO EM GILLES DELEUZE

*THE INSTANT BEYOND PRESENCE: THE COUNTER-ACTUALIZATION OF THE EVENT IN GILLES DELEUZE*

*Caique Silva Coelho<sup>1</sup>*

**Resumo:** Em *Lógica do Sentido*, Deleuze tematiza o instante como, por um lado, a forma mais finita e sem espessura do presente e, por outro lado, como a cisão em que se dá uma afirmação simultânea e divergente do futuro e do passado. Esta dualidade faz do instante um aspecto enigmático do tempo, associado por Deleuze, por exemplo, aos enunciados paradoxais e performáticos dos *koan* no zen-budismo, ao presente do ator ou do dançarino. Neste trabalho gostaríamos de mostrar que, apesar da crítica deleuziana ao presente cronológico, há, pelas mesmas razões, uma valorização de uma outra forma de presença, ligada ao instante do acontecimento e à prática da contra-efetuação. Para tal, pretendemos percorrer e determinar os pressupostos e as implicações desta problemática do instante através do desdobramento temporal e linguístico da questão, o que conduzirá a uma constatação da não-imediaticidade do imediato, isto é: a impossibilidade de se experimentar ou enunciar algo absolutamente imediato. Este resultado, entretanto, será ao mesmo tempo positivo, enquanto nos tornará visível uma outra forma de presença ligada ao instante do acontecimento, que apresenta o estilhaçamento do tempo. A partir desta relação com o acontecimento será possível mostrar como o instante ganha sua inteligibilidade e pertinência.

**Palavras-chave:** Instante. Imediato. Acontecimento. Tempo. Linguagem.

**Abstract:** In *Logic of Sense*, Deleuze approaches the instant as, on the one hand, the most finite and thinner form of the present and, on the other hand, as the split in which a simultaneous and divergent affirmation of the future and the past takes place. This duality makes the instant an enigmatic aspect of time, associated by Deleuze, for example, with the paradoxical and performative utterances of the koan in Zen Buddhism, with the present of the actor or dancer. In this work, we would like to show that, despite Deleuzian criticism of the chronological present, there is, for the same reasons, an appreciation of another form of presence, linked to the instant of the event and to the practice of counter-actualization. To this end, we intend to go through and determine the assumptions and practical implications of this question of the instant through the temporal and linguistic development of the issue, which will lead to a finding of the non-immediacy of the immediate, that is: the impossibility of experiencing or enunciating something absolutely immediate. This result, however, will be at the same time positive, as it will make visible to us another form of presence linked to the instant of the event, which presents the shattering of time. From this relationship with the event, it will be possible to show how the moment gains its intelligibility and ethical relevance.

**Keywords:** Instant. Immediate. Event. Time. Language.

---

<sup>1</sup> Doutorando em filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. E-mail: caiqueatenas@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6289-1596>

## Introdução

Na acepção comum do termo, o instante é tomado como algo relacionado ao tempo do presente e do agora. Mais do que isso, o instante é tido como uma certa radicalização deste presente e deste agora, na medida em que ele designaria a tendência a aproximar-se do ponto fugaz em que o presente seria *realmente* presente, em que o agora enunciado estaria em correspondência imediata com o agora indicado<sup>2</sup>, designado por aquele que o enuncia. Se trataria, o instante, desse limite perfeito em que a linguagem finalmente chegou à designação da presença, isto é, à perfeita realização da vontade de dizer o que o tempo é, ou, ao menos, o que o tempo *está sendo*. Se trataria do esforço em direção ao encontro eternamente adiado entre a manifestação do enunciado e a designação do estado de coisas a que ele deseja se referir. Ou seja, o discurso sobre o instante buscaria indicar a substancialidade do presente e, ao mesmo tempo, a comunicabilidade deste na linguagem, a harmonia entre a intuição e o conceito.

Há uma certa fascinação com esta possibilidade que atravessa não só a filosofia mas também a literatura, como quando Clarice Lispector (2020, p.7) diz em seu livro *Água viva*: “estou tentando captar a quarta dimensão do instante-já que de tão fugidio não é mais porque agora tornou-se um novo instante-já que também não é mais”. Ao mesmo tempo em que hesita diante do instante fugidio, a escritora brasileira acrescenta logo após que “cada coisa tem um instante em que ela é. Quero apossar-me do é da coisa.”. Ou seja, há uma espécie de oscilação perpétua do pensamento entre uma constatação da *fugacidade* do instante e, ao mesmo tempo, a possibilidade de uma *penetração* profunda na duração das coisas.

A filosofia deleuziana, entretanto, é célebre por sua *aparente* desvalorização do presente ou, no mínimo, da presença como ponto focal do tempo.<sup>3</sup> O instante, não seria, a princípio, uma noção central, na medida em que permaneceria ligado a uma visão discreta e descontínua do tempo, uma espacialização que traça um corte arbitrário de um processo contínuo. Isto é, “assim como o movimento não se compõe de pontos do espaço ou de instantes, o ser não pode se compor de dois pontos de vista contraditórios: as malhas

---

<sup>2</sup> Ainda que não possamos abordar aqui, convém indicar que semelhante reflexão filosófica sobre o agora e a aparente impossibilidade da linguagem de enunciar-lo já se encontrava em Hegel (2016, p.89) na *Fenomenologia do Espírito*. Apesar da dialética hegeliana ser distinta do procedimento deleuziano, ambos parecem diagnosticar esse intervalo irredutível entre o enunciado e a designação do imediato, ou, dito de forma mais geral, entre a linguagem e o seu fora.

<sup>3</sup> Como veremos mais à frente, não se trata, para Deleuze, duma desvalorização do presente *tout court*, mas de uma peculiar resignificação da sua natureza, do seu papel, da sua relação com o passado e o futuro, etc.

seriam muito frouxas.” (DELEUZE, 2012, p.107). Tal espacialização decomporia a multiplicidade qualitativa da duração em estados descontínuos aos quais se atribui uma presença absoluta, mas cuja justaposição não é capaz de reproduzir a duração. Tanto em seus livros sobre cinema quanto em *Diferença e Repetição* e *Bergsonismo*, Deleuze desenvolve uma teoria do tempo que deve em muito a Henri Bergson.<sup>4</sup> Assim, o instante, na medida em que designa um corte imóvel da duração, poderia parecer inadequado à filosofia deleuziana. O instante fotográfico de um corte imóvel não seria capaz, por exemplo, de explicar a experiência qualitativa da nossa observação de um pêndulo que balança periodicamente. Como já dizia Bergson, tais oscilações, “as perceberei uma na outra, penetrando-se e organizando-se entre si, como as notas de uma melodia, de modo a formar o que chamo de multiplicidade indistinta ou qualitativa.” (BERGSON, 2020, p.72). Esta *multiplicidade qualitativa* do tempo seria irreduzível à multiplicidade quantitativa do espaço. A justaposição de instantes jamais nos daria a duração real pois, para Bergson, percebemos os estados de nossa consciência numa interpenetração mútua, numa continuidade em que os estados se comunicam através de sua própria diferença. Ou seja, o problema é que, por mais que justapúséssemos instantes discretos e descontínuos, jamais teríamos a experiência da *passagem*, de modo que:

*Não há diferença essencial entre passar de um estado a outro e persistir no mesmo. [...] a passagem de um estado para outro é mais semelhante do que se imagina ao prolongamento de um único estado; a transição é contínua. Mas, precisamente porque fechamos os olhos à variação incessante de cada estado psicológico, somos obrigados, quando a variação se torna tão considerável que se impõe à nossa atenção, a falar como se um novo estado se tivesse vindo justapor ao anterior. E igualmente supomos este invariável, e assim indefinidamente. A aparente descontinuidade da vida psicológica resulta, portanto, de a nossa atenção se fixar sobre ela por meio de uma série de atos descontínuos: ali onde somente existe um plano inclinado, a linha quebrada dos nossos atos de atenção faz-nos ver os degraus duma escada. (BERGSON, 2010, p.16-7, grifo nosso)*

Há nesta passagem a grande importância da variação contínua da duração, da experiência do tempo. A descontinuidade dos estados seria ilusória, bem como os instantes isolados e estáticos. O que existe em nossa duração é a continuidade de variações

---

<sup>4</sup> Além da enorme contribuição de Kant, Proust, Hume, Nietzsche e outros, a teoria do tempo de Deleuze também tem como ponto de partida toda a crítica bergsoniana à espacialização do tempo, pois a duração seria uma multiplicidade qualitativa e contínua que se diferencia em si mesma. Esta discussão já estava presente em *Bergsonismo*.

entre um estado e outro, sendo cada estado já uma passagem em si mesmo, não havendo, portanto, diferença entre persistir em um estado ou passar a outro, a passagem sempre já se dá, o intervalo permanece irreduzível aos cortes da inteligência, que apenas o rodeia sem penetrá-lo. Os cortes descontínuos do instante seriam, nesse sentido, apenas simplificações utilitárias que tem por função oferecer um ponto de apoio, um porto seguro para nossas ações e nossa sobrevivência. A duração real, pelo contrário, seria pura multiplicidade qualitativa, heterogênea e na qual o presente nasce do prolongamento contínuo do passado em direção ao futuro, numa virtualidade copresente à atualidade.

A princípio, tal imagem do tempo como virtualidade seria compatível com a filosofia de Deleuze, na medida em que este afirma através de toda sua obra a realidade do virtual, a multiplicidade de apresentações e modalidades do próprio tempo, como se, tal qual os atributos da substância spinozista<sup>5</sup>, o Acontecimento do mundo se expressasse em diversos atributos ou modalidades sem que nenhum deles possuísse mais realidade que o outro.<sup>6</sup> O virtual não é atual, mas é real (DELEUZE, 2018, p.276). Convém esclarecermos brevemente a sutileza da distinção entre esses termos em Deleuze: o virtual tem “a realidade de uma tarefa a ser cumprida, assim como a realidade de um problema a ser resolvido; é o problema que orienta, condiciona, engendra as soluções, mas estas não se assemelham às condições do problema.” (DELEUZE, 2018, p.280-1). Neste sentido, o virtual não seria um possível já feito que apenas esperaria uma ocasião para realizar-se. O virtual seria, muito mais, esta série de condições de um problema que, tal como a energia potencial na física<sup>7</sup>, explicam as diferentes atualizações que se utilizam delas para criações divergentes, que não se assemelham simetricamente a essas condições.

Nesse sentido, *o que* o atual atualiza é o virtual, criando partes (o aspecto quantitativo) e espécies (o aspecto qualitativo) de um fenômeno espaço-temporal (DELEUZE, 2018, p.278). A atualização faz isto não como a realização de um possível,

---

<sup>5</sup> Esta comparação das modalidades do tempo deleuziano com os atributos da substância spinozista é feita por Henry Hall (2013, p.82): "Deleuze's answer to this question in terms of time is ultimately Spinozist. Succession and co-existence are simply different 'attributes' of time. Habit and memory can relate to each other because they are simply different modalities or expressions of the form of time itself."

<sup>6</sup> A distinção entre o Acontecimento com “a” maiúsculo e o acontecimento com “a” minúsculo é uma distinção técnica na filosofia deleuziana que se espelha num certo leibnizianismo. O Acontecimento concerne ao conjunto de todos os acontecimentos de um mundo, o acontecimento em que todos os acontecimentos se comunicam. Já o acontecimento, em minúsculo, concerne a cada uma das repartições de singularidades neste mundo, com seus pontos singulares, de divergência ou convergência em relação a outros pontos. Cf. DELEUZE, 2015, p.176

<sup>7</sup> A relação com a energia potencial é explicitada quando Deleuze aplica o processo de atualização do virtual à compreensão da noção de acontecimento: “A energia potencial é a energia do acontecimento puro, enquanto que as formas de atualização correspondem às efetuações do acontecimento.” (DELEUZE, 2015, p.106)

mas sim a partir duma criação que é necessariamente assimétrica, pois supõe uma integração de certos elementos e relações do problema, em lugar de outros (DELEUZE, 2018, p.280-1). É por isso que, como dizíamos, mais importante do que valorizar os fatos que desfilam cronologicamente no tempo, seria necessário compreender este tempo mais profundo de um contexto virtual no qual as coisas se atualizam, tal como uma planta que cresce diante de certas condições de solo, de luz solar, de água, de nutrientes, etc. A categoria do possível desnatura a complexidade do virtual, a concebe espelhada no atual, o que impede a compreensão de uma transformação contínua e ao mesmo tempo criativa: isto é, “cada vez que colocamos o problema em termos de possível e de real, somos forçados a conceber a existência como um surgimento bruto, ato puro, salto que ocorre sempre às nossas costas, submetido à lei do tudo ou nada.” (DELEUZE, 2018, p.280). Ou seja, a sucessão cronológica da atualização dos fenômenos não seria mais nem menos real que a coexistência virtual da estrutura na qual esses fenômenos acontecem, a qual acessamos, ao menos em parte, pela memória (DELEUZE, 2018, p. 140).

Entretanto, apesar dessa desvalorização filosófica do primado do presente e da presença, Deleuze apresenta uma intrincada reflexão sobre o instante em *Lógica do Sentido*. Esta reflexão não só é importante para o regime geral da tese do livro, como também é um aspecto positivo na compreensão e experiência do acontecimento. *A Lógica do Sentido* é, ao mesmo tempo, uma lógica do acontecimento, posto que, na linguagem, sentido e acontecimento se identificam: “o acontecimento, isto é, o sentido” (DELEUZE, 2015, p.98). Assim, nesta obra de 1969, Deleuze está interessado, antes de tudo, em esclarecer o acontecimento e a gênese da linguagem que este torna possível, sua irreducibilidade aos estados de coisas em que se expressa, sua diferença de regime em relação às causas corporais (DELEUZE, 2015, p.5). É nessa discussão de uma lógica do acontecimento que a discussão do instante encontrará um território próprio e um método de investigação.

Assim, apesar do elogio de Deleuze à filosofia do tempo de Bergson, existe uma retomada do instante em Deleuze através da problemática do acontecimento. Com isso, gostaríamos de explicar aqui algumas razões pelas quais Deleuze valoriza o instante *porque* ele desvaloriza o presente cronológico, e não *apesar* disso. O instante é retomado em sua importância através de um tempo próprio ao acontecimento. Ou, dito de maneira mais precisa, *não há uma desvalorização do presente em si, mas uma desvalorização de certa compreensão cronológica e imediatista do presente*. Haverá, por outro lado, um presente do ator, do dançarino, do sábio estoico e mesmo do mestre zen (DELEUZE,

2015, p.173). Nessa outra perspectiva, Deleuze reencontrará um presente adequado à lógica do acontecimento, um presente adequado ao ilimitado do passado e do futuro que se apresenta sob o acontecimento. Será, portanto, um presente da “contra-efetuação” (DELEUZE, 2015, p.173). É nesse presente estilhaçado e sem espessura do acontecimento que Deleuze poderá valorizar o conceito de instante.

### **1. O tempo e a linguagem do instante**

A questão é, portanto, como é possível pensar o estilhaçamento do instante, ou seja, como o instante pode ser, por um lado, o núcleo fugaz do presente e, por outro lado, a afirmação ilimitada de um passado e futuro que não cessam de fugir em direções divergentes em torno deste presente. Afinal, neste tempo do acontecimento em que o instante opera, trata-se do que Deleuze chamará de Aion. É Aion que é dito ser “o instante sem espessura e sem extensão” (DELEUZE, 2015, p.169), “o instante que perverte o presente em futuro e passado insistentes” (DELEUZE, 2015, p.170). Aion, este tempo estilhaçado, reuniria duas características talvez antagônicas: ele é ilimitado pela sua afirmação de um futuro e passado insistentes, mas absolutamente finito como o instante (DELEUZE, 2015, p.170). Ou seja, para ler o tempo do ponto de vista de Aion, é preciso que o instante “desdobre o presente em duas direções heterogêneas, uma se lançando em direção do futuro e a outra caindo no passado. É preciso que o tempo se cinda ao mesmo tempo que se afirma ou desenrola: ele se cinda em dois jatos dissimétricos” (DELEUZE, 2018b, p.123). É tal cisão que, mais tarde, nos livros sobre cinema, Deleuze associará à imagem-cristal. O instante de Aion é, neste sentido, um tempo cristalizado, um tempo em estado puro, liberado dos conteúdos corporais de Cronos. O instante, em tal tempo estilhaçado sob as várias faces de uma imagem-cristal, seria “um presente vazio não tendo mais espessura que o espelho.” (DELEUZE, 2015, p.153). Para Deleuze, é tal instante que experimentamos no cinema moderno, quando este nos apresenta tais situações ópticas e sonoras puras que dissolvem os esquemas sensório-motores do tempo cronológico. Assim, a importância da distinção entre Aion e Cronos transcende a discussão interna de *Lógica do Sentido*, se espelhando na rica discussão cinematográfica de Deleuze dos anos 80, mais de uma década após. Se o cinema é capaz de gerar uma nova crença no mundo, como afirma o filósofo, isto em muito se dá por esta experimentação do instante de Aion, que se põe para além da mera presença cronológica.

Antes, porém, de discutirmos as consequências práticas desta distinção, convém compreendermos brevemente esta diferença de leituras do tempo para que Aion possa aparecer em sua especificidade, em seu contraste em relação a Cronos. Apesar de tal terminologia ser pouco utilizada fora de *Lógica do Sentido*, as distinções realizadas possuem, como expomos acima, grandes paralelos com as outras terminologias utilizadas por Deleuze em suas demais obras, de modo que, sob o aparente caos lexical da obra deleuziana, há subterraneamente a inteligibilidade contínua de certos temas recorrentes em sua reflexão sobre o tempo.

Voltemos àquilo que se opõe a Aion. A leitura utilitária, quantificável e recorrente do tempo é o tempo de Cronos. Cronos é, em certo sentido, a visão do senso comum sobre a natureza do tempo. É o tempo como medida do movimento dos corpos, que se utiliza da duração de uma coisa para medir outra em ciclos regrados e unitários, reprodutíveis ao infinito. É por isso que Deleuze caracteriza Cronos por um par de adjetivos aparentemente paradoxais: limitado e ao mesmo tempo infinito. Limitado pela unidade do movimento corporal considerado, mas infinito pela reiteração interminável desse ciclo, um eterno retorno do mesmo.

Entretanto, isto não quer dizer que Deleuze o rejeita como ilusão ou aparência: seria mais preciso dizer que o tempo cronológico é um “fenômeno bem fundado”, para falar em tom leibniziano. Cronos é real, mas não explica a si mesmo, é um tempo empírico que não capta a sua própria gênese transcendental. Cronos é o tempo próprio da ação no presente (DELEUZE, 2015, p.167), do movimento regular de algo que pode ser reproduzido e aplicado a outros movimentos. Cronos remete à atualização dos corpos, suas ações e paixões, é o tempo que privilegia o presente e que toma o passado e o futuro como dimensões relativas a este num presente maior, o que, no limite, conduziria ao presente divino de um período cósmico (DELEUZE, 2015, p.167).

Deleuze mostra que, ao levarmos o tempo cronológico às suas últimas consequências, este não é suficiente para compreender o devir, pois ele termina por supor a convergência de todos os presentes neste período cósmico regular e autocentrado, o movimento do cosmos seria uma imagem móvel da eternidade, tal qual a concepção antiga (platônica) do tempo. Ele supõe a convergência das séries como o mundo criado pelo Deus leibniziano. É nesse presente divino que o tempo cronológico encontra seu destino final, ou seja, uma desvalorização total do futuro e do passado como dimensões cuja significação residiria tão somente na perspectiva finita pela qual nosso corpo e consciência avaliam aquilo que escapa ao seu presente finito (DELEUZE, 2015, p.167).

Assim, Cronos seria, curiosamente, limitado e infinito. Infinito pela soma potencialmente interminável dos ciclos contados, pelo presente cósmico que ele envolve, mas limitado por sua dependência dos movimentos regulares, concêntricos, das medidas desse movimento. O problema de Cronos é se limitar à universalização de tal medida do movimento que depende da suposição de um presente divino global e abrangente que sirva como conteúdo e eixo primordial de todos os presentes menores e relativos, como ponto divino de convergência das séries do mundo. Ou, o que dá no mesmo, mas dito inversamente: é preciso que cada um destes presentes menores e relativos se *encaixe* neste presente global, que as suas medidas não caiam em divergências incomensuráveis entre si ou no todo (DELEUZE, 2015, p.168). No mundo de Cronos, não é possível pensar um mundo que diverge de si mesmo, em que Deus “erra” os cálculos.

Se a filosofia deleuziana desvaloriza o presente cronológico é justamente porque esta medida das misturas corporais é ameaçada pelo devir do acontecimento. A passagem fugaz do presente na duração vivida força o pensamento a procurar *fazer sentido* do devir<sup>8</sup> e, assim, realizar a constatação de que as *singularidades nômades* são anteriores aos indivíduos e suas medidas, isto é, que há, para falar em termos fenomenológicos, uma experiência pré-predicativa do tempo.

Há um tempo do pensamento que antecede logicamente a representação, um intervalo anti-cronológico irreduzível: é o tempo de Aion como gênese da própria representação cronológica, o acontecimento como síntese transcendental das modalidades do tempo. Isto significa que o acontecimento não seria este ou aquele elemento empírico no tempo, mas uma condição de possibilidade da síntese destes elementos do tempo, de forma que ele apresenta a operação da forma vazia do tempo, que sintetiza estas diferenças sem as remeter a nenhuma unidade subjacente, conectando diretamente a diferença à diferença. As “modalidades” portanto, seriam as diferentes apresentações desta síntese da diferença, como o hábito e a memória, ou como afirma Henry Hall (2013, p.82), diferentes *expressões* da forma vazia do tempo.

---

<sup>8</sup> É fundamental para a filosofia deleuziana a maneira como o pensamento começa já no meio, num encontro com algo que lhe força a pensar, como o devir. Como afirma Peter Pál Pelbart, “o paradoxo furta-se ao presente e esquiva-o, instalado na divisão infinita do instante e afirmando concomitantemente os vários sentidos, numa temporalidade centrífuga, multilinear.” (PELBART, 2015, p.65, grifo nosso). Toda esta discussão já se fazia presente desde as primeiras páginas de *Lógica do Sentido*, quando Deleuze mencionava a maneira pela qual é impossível compreender verbos como “crescer” sem afirmar, simultaneamente, a implicação interna de uma variação contínua: Alice crescer, por exemplo, significa compreender e afirmar que ela é maior agora do que era antes, e ao mesmo tempo que era menor antes do que é agora, de modo que o *maior* e o *menor* são afirmados reciprocamente, sem esta afirmação ambas noções seriam incompreensíveis, bem como os verbos que expressam a afirmação destes devires e variações de intensidade.



Dito de forma mais geral, trata-se aqui da tese de que os eventos (os acontecimentos) são mais fundamentais que as substâncias ou essências (as quais seriam meros resultados de uma tendência, convergências entre as séries). As singularidades nômades são a distribuição das diferenças como pontos e tendências nas séries dos acontecimentos.<sup>9</sup> Convém esclarecer aqui a crucial noção de *distribuição*, que entra em jogo no texto deleuziano com um sentido muito singular. A distribuição concerne diretamente à compreensão do ser, seja de maneira analógica ou unívoca, gerando, respectivamente, duas formas de distribuição: na distribuição territorial, as coisas são distribuídas por um princípio de repartição que as torna passivas em relação a um princípio transcendente, condicionante, de modo que elas apenas recebem a parte que lhes é prevista nessa organização da “terra”.<sup>10</sup>

Na distribuição nômade, pelo contrário, as coisas que se repartem são ativas, pois elas se distribuem num espaço aberto, indeterminado, que só se determinará pela atividade dos seus próprios modos individuantes (DELEUZE, 2018, p.63), são os modos que constituirão ativamente essa imanência, essa ocupação ou povoamento, um modo nômade de ir ao extremo do que se pode, se tratando da potência de afetar e ser afetado, em vez de receber de um princípio transcendente o seu limite negativo, a sua regulação por um princípio externo. É por isso que o nômade está além ou aquém do juízo, pois o juízo seria esse princípio de repartição dos seres, essa distribuição territorial, a hierarquia rígida em que cada diferença é territorializada, organizada sobre a terra, impedida de fluir para além dessas cercas, muros e canalizações.<sup>11</sup> Acontece que é essa pura distribuição

---

<sup>9</sup> Na décima quinta série de *Lógica do Sentido*, intitulada *Das Singularidades*, Deleuze esclarece a importância das singularidades nômades na compreensão disso que, no sentido e no inconsciente do pensamento, é logicamente anterior à constituição dos indivíduos, pessoas ou objetos. Ou seja, “o que não é nem individual nem pessoal, ao contrário, são as emissões de singularidades enquanto se fazem sobre uma superfície inconsciente e gozam de um princípio móvel imanente de auto-unificação por *distribuição nômade*, que se distingue radicalmente das distribuições fixas e sedentárias como condições das sínteses da consciência. As singularidades são os verdadeiros acontecimentos transcendentais: o que Ferlinghetti chama de “a quarta pessoa do singular.” (DELEUZE, 2015, p.105)

<sup>10</sup> Em *Diferença e Repetição*, Deleuze afirma que há uma relação peculiar da distribuição territorial e do juízo com uma *questão agrária*, com um princípio de repartição da terra: “O senso comum ou o bom senso, enquanto qualidades do juízo, são, pois, representados como princípios de repartição [...] *Esse tipo de distribuição procede por determinações fixas e proporcionais, assimiláveis a ‘propriedades’ ou territórios limitados na representação. Pode ser que a questão agrária tenha tido uma grande importância nessa organização do juízo como faculdade de distinguir partes.*” (DELEUZE, 2018, p.63, grifo nosso)

<sup>11</sup> É preciso ressaltar que há dois sentidos de hierarquia que, respectivamente, respondem às duas distribuições citadas. Por um lado, “há uma hierarquia que mede os seres segundo seus limites e segundo seu grau de proximidade ou distanciamento em relação a um princípio”, mas, por outro lado, “há também uma hierarquia que considera as coisas e os seres do ponto de vista da potência [...] indo até o extremo daquilo que pode. [...] Mas o limite já não designa aqui o que mantém a coisa sob uma lei, nem o que a termina ou a separa, mas, ao contrário, aquilo a partir do que ela se desenvolve e desenvolve toda sua

*nômade* das singularidades que tornará a linguagem possível (DELEUZE, 2015, p.187), ou seja, fará o sentido do que é dito se liberar dos puros ruídos dos corpos e afirmar-se numa função expressiva que sustenta um tempo próprio à linguagem<sup>12</sup>, um verbo infinitivo que se liberta das ações e paixões corporais. Ou seja, a própria distribuição territorial só é possível mediante essa distribuição nômade que a antecede na gênese do sentido.

Não à toa, Deleuze afirma que o sentido é como um efeito óptico, uma resultante da relação entre elementos que em si mesmos são desprovidos de sentido, assignificantes: “O estruturalismo mostra [...] que o sentido é produzido pelo não-sentido e seu perpétuo deslocamento e que nasce da posição respectiva de elementos que não são, por si mesmos, ‘significantes’” (DELEUZE, 2015, p. 74).

A questão é, em suma, a seguinte: há uma relação de imanência entre o não-sentido e o sentido na medida em que o acontecimento é a produção do novo numa estrutura. Estrutura e acontecimento não seriam opostos, mas, pelo contrário, só há estrutura na medida em que há acontecimentos ideais que a transformam. A estrutura, para funcionar, supõe a imanência em si mesma de um ponto cego ou aleatório que é o próprio instante. Ou dito de outra maneira: é preciso que o pensamento afirme o “lançar de dados”, que ele ponha uma questão que determina um problema numa estrutura, o que mobiliza seus elementos e suas relações. O instante ou ponto aleatório apresentaria justamente essa operação de produção do sentido no tempo do pensamento, o que se faria constantemente ao longo do presente de Aion, o qual, como vimos, não é mais o presente dos corpos, mas o presente de uma operação do sentido, do sentido se fazendo e que, portanto, se utiliza de uma síntese do passado e do futuro sempre refeita a cada momento. O presente, neste contexto, seria justamente essa *operação*, essa produção de sentido em que insistem o passado e o futuro.

Já se antevê, nesta descrição, como o instante, do ponto de vista da linguagem, se põe além do imediato. O presente já saiu sempre de sua imediaticidade e instaurou um horizonte de sentido em que é possível pensar as séries e relações entre passado e futuro. O que se descobre neste tempo de Aion é um instante sem espessura, estilhaçado por diferentes séries, espelho assimétrico de um passado e futuro em constante devir,

---

potência [...] essa hierarquia está mais próxima da *hybris* e da anarquia dos seres do que da primeira hierarquia.” (DELEUZE, 2018, p.63-64, grifo nosso)

<sup>12</sup> Isto é enunciado por Deleuze de maneira mais explícita na vigésima sexta série (*Da Linguagem*) de *Lógica do Sentido*: “O Verbo é a univocidade da linguagem, sob a forma de um infinitivo não determinado, sem pessoa, sem presente, sem diversidade de vozes. Assim a própria poesia.” (DELEUZE, 2015, p.190)

singularidades que são redistribuídas a todo momento em torno do ponto cego do instante, do ponto aleatório ou da instância paradoxal (DELEUZE, 2015, p.171).

Como exemplo dessa *operação* do instante como gênese do sentido, poderíamos tomar o aprendizado musical: um pianista precisa, para executar com sucesso cada instante de uma música, ater-se não apenas a um presente discreto e isolado em si mesmo, mas ao horizonte de sentido constantemente refeito e criado a cada um destes instantes, de modo a que ele possa saber o que deve tocar, o que veio antes e o que virá após. Tudo isto, evidentemente, não precisa ocorrer de maneira consciente, especialmente quando a prática desta ou daquela música já foi incorporada pelos hábitos motores do pianista. Entretanto, consciente ou inconscientemente, o ponto é que não é possível *sentir* a música e nem *tocá-la* sem apreender esse sentido que sobrevoa uma temporalidade própria aos acontecimentos, onde o presente não é outra coisa senão uma insistência constante do passado e do futuro que são sempre redistribuídos em torno de uma questão que se põe ao instante, questão essa que para o pianista é o próprio *processo* da música, o qual é irreduzível a elementos discretos de uma cronologia.

Poderíamos dizer, enfim, que Deleuze empreende uma espécie de fenomenologia do sentido, do *pensamento em vias de fazer sentido das singularidades que vem ao seu encontro*, como afirma Joe Hughes (2008, p.39). É nesse instante estilhaçado que o próprio tempo nasce, trata-se do acontecimento como síntese das próprias modalidades diversas do tempo: sucessão, coexistência, etc. Como dirá François Zourabichvili, há uma liberação do tempo tornada possível nessa passagem de Cronos a Aion:

A distinção de Cronos e Aion pode, portanto, ser enunciada de outra maneira: o tempo já não mede um movimento, ele já não é o ‘número do movimento’. A conexão de subordinação é revertida, e agora o movimento é que é subordinado ao tempo, à sua heterogeneidade, à infinidade de suas dimensões. O acontecimento já não é o que tem lugar no tempo, simples efetuação ou movimento, mas a síntese transcendental do irreversível, que reúne e distribui o antes e o depois de ponta a ponta de uma cesura estática, o Instante. (ZOURABICHVILI, 2016, p.118)

O instante é, de certo modo, aquilo que ele não é: ele é a própria síntese do antes e do depois, a forma vazia do tempo em que o acontecimento só faz retornar a diferença para além ou aquém do movimento regular de uma unidade reproduzida, de eixos

cardinais fixos.<sup>13</sup> É nesse sentido que podemos observar a relação ambígua de Deleuze em relação à visão de Immanuel Kant sobre a forma do tempo e seu papel na constituição da experiência. Como este afirmava na *Crítica da Razão Pura*:

O ‘eu penso’ expressa o ato de determinar minha existência. A existência já está dada aí, mas o modo pelo qual eu deveria determiná-la, i. e., colocar em mim o diverso a ela pertencente, ainda não está dado aí. Para isso se exige a autointuição, em cujo fundamento tem de haver uma forma dada *a priori*, i.e., o tempo, que é sensível e pertence à receptividade do determinável. Como não tenho uma outra autointuição, contudo, que antes do ato de *determinar* desse em mim o *determinante* – do qual só tenho consciência no que diz respeito à sua espontaneidade – do mesmo modo como o *tempo* dá o determinável, então não posso determinar minha existência como um ser espontâneo; mas apenas me represento a espontaneidade de meu pensar, i.e., do determinar, e minha existência permanece determinável apenas sensivelmente, i. e., como a existência de um fenômeno. Esta espontaneidade, porém, faz com que eu me chame *inteligência*. (KANT, 2015, p.144, B159, grifo do autor)

Nesta densa passagem de Kant, podemos observar tanto a proximidade quanto a distância de Deleuze em relação à leitura kantiana do tempo. A proximidade se encontra em que, para ambos, a forma do tempo é constitutiva da própria possibilidade da experiência: a multiplicidade (o diverso) dos fenômenos só podem ser determinados *para nós* se podemos por eles ser afetados, e a forma dessa determinação é o próprio tempo. Este *ato*, entretanto, não supõe para Deleuze uma unidade da aprecepção, não supõe a atividade de um eu idêntico a si: sua distância em relação à Kant, é, portanto, que a própria forma do tempo não supõe unidade alguma que lhe seja subjacente, o seu ato é a síntese da diferença pela própria diferença, as diferenças já não implicam mais uma unidade que sirva de pivô: é por isso que Deleuze fala de uma liberação da multiplicidade, de uma organização do múltiplo enquanto tal (DELEUZE, 2018, p.245), não sendo mais necessário remetê-lo a uma unidade superior. A forma vazia do tempo passa a ser, portanto, a expressão de um eu rachado e dissolvido (DELEUZE, 2018, p. 129), e essa “extrema formalidade só existe para um informal excessivo.” (DELEUZE, 2018, p.131)

Ora, esta apropriação deleuziana de Kant e a noção de forma vazia do tempo explicitam aquilo que já havíamos dito e que podemos agora resumir: o acontecimento é

---

<sup>13</sup> Deleuze já abordava este tema no segundo capítulo de *Diferença e Repetição*, no contexto da terceira síntese do tempo, na qual afirma que “o tempo fora dos eixos significa, ao contrário, o 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, em suma, como forma vazia e pura.” (DELEUZE, 2018, p. 128)

a relação da diferença com a própria diferença, pura *apresentação* (e não *representação*) do tempo, que nada é além dessa relação ou dessa multiplicidade qualitativa, sem medida exterior ou transcendente às suas próprias dimensões. Trata-se de um tempo que perdeu seu eixo, um tempo emancipado ou descentrado em relação à medida dos movimentos particulares dos corpos (DELEUZE, 2018, p. 155). Nesse sentido, Aion é radicalmente distinto de Cronos: Aion, de certa forma, faz ver o transcendental de uma formação empírica e cronológica, faz ver o nascimento do tempo num instante que o sintetiza constantemente.

## **2. O vazio e o humor do instante**

É o *vazio* do instante – a forma *vazia* do tempo, o seu papel como pura operação e síntese – que torna possível a nós experimentar uma espécie de imediaticidade. Entretanto, precisamos tomar com certo humor o sentido desta imediaticidade (veremos mais adiante, também, a distinção crucial entre *humor* e *ironia*). Esta imediaticidade consiste em apresentar a si a *constatação* de que não há nenhum imediato: “trata-se menos de atingir o imediato do que de determinar este lugar em que o imediato se mantém ‘imediatamente’ como não-atingível” (DELEUZE, 2015, p. 140). Esta afirmação, uma das mais enigmáticas de toda a *Lógica do Sentido*, nos parece resumir a questão: a única imediaticidade é a operação vazia, o corte diferenciador das modalidades do tempo, a forma pura do tempo que relaciona a diferença com a diferença segundo o antes e o depois, as diversas sucessões e coexistências que a cada momento se redistribuem em torno do ponto cego do instante. *O instante, neste sentido, nada é, a não ser esta pura operação.* É o vazio do acontecimento como síntese dessas variações, como forma imutável da mudança, mas que não tem, ela mesma, nenhum conteúdo além desse ato. A forma do tempo é vazia porque ela não é nenhum conteúdo em particular, mas a própria maneira pela qual se ordenam diferenças entre si, é a forma do informal, daquilo que não é um todo idêntico. O imediato que atingimos é este lugar vazio em que a imediatez é imediatamente não-atingível e *constatada* como tal. Ou, para falar nos termos de *Mil Platôs*, o pensamento sempre começa pelo meio<sup>14</sup>, por uma multiplicidade irreduzível a um eixo ou presença originária. Ainda que nem sempre de maneira consciente ou assumida, o pensamento se moveria num rizoma sem raízes, onde os fenômenos se

---

<sup>14</sup> Sobre o meio e o pensamento em *Mil Platôs*, cf. DELEUZE, GUATTARI, 2011, p.49

interpenetram e se condicionam como ramos ou hastes não-hierárquicas e acentradas, tais quais as sinapses de um sistema nervoso<sup>15</sup>. É este condicionamento recíproco dos fenômenos sem uma substancialidade central que parece, entre outras coisas, ressoar com o pensamento budista. Assim, nos parece muito pertinente a associação que Deleuze realiza com o zen-budismo:

Palavra = x para uma coisa = x. Nós o vemos muito bem nas artes do Zen, não somente a arte do desenho onde o pincel dirigido por um punho não apoiado equilibra a forma com o vazio e distribui as singularidades de um puro acontecimento em séries de toques fortuitos e de ‘linhas cabeludas’, mas também as artes do jardim, do buquê e do chá e a do tiro com arco, a da espada, onde o ‘desabrochar do ferro’ surge de uma maravilhosa vacuidade. Através das significações abolidas e das designações perdidas, o vazio é o lugar do sentido ou do acontecimento que se compõem com o seu próprio não-senso, lá onde não há mais lugar a não ser o lugar. O vazio é ele próprio o elemento paradoxal, o não-senso de superfície, o ponto aleatório sempre deslocado de onde jorra o acontecimento como sentido. (DELEUZE, 2015, p.139-40)

É esse vazio do instante – o qual não é o nada absoluto nem a falta, mas a *dispersão* do próprio evento – que Deleuze compartilha com o zen-budismo na medida em que neste se trata também de um nada ou vazio não dicotômico, de uma imanência do devir. Como afirma o filósofo sul-coreano Byung-Chul Han, “o nada ou o vazio do zen-budismo não é direcionado a nenhum *Lá* divino. A virada radical para a imanência, para o *Aqui*, assinala, justamente, o caráter chinês ou do Extremo-Oriente do zen-budismo” (HAN, 2019, p.22). As observações de Deleuze sobre o *koan* e a arte do zen-budismo em *Lógica do Sentido*, ainda que breves e fugazes, nos parecem indicar esta conexão traçável com uma certa imanência do zen-budismo, que não poderemos desenvolver aqui em sua extensão merecida.

O que nos concerne no momento é que, para Deleuze, é o mestre zen, assim como o sábio estoico que visam uma espécie de *verdade eterna do acontecimento* (DELEUZE, 2015, p.139) na medida em que o acontecimento não se define pelo presente – na medida

---

<sup>15</sup> Deleuze e Guattari (2011, p.34) fazem uma curiosa e promissora associação entre o rizoma e o cérebro em *Mil Platôs*: “O pensamento não é arborescente e o cérebro não é uma matéria enraizada nem ramificada. O que se chama equivocadamente de “dentrítos” não assegura uma conexão dos neurônios num tecido contínuo. A descontinuidade das células, o papel dos axônios, o funcionamento das sinapses, a existência de microfendas sinápticas, o salto de cada mensagem por cima destas fendas fazem do cérebro uma multiplicidade que, no seu plano de consistência ou em sua articulação, banha todo um sistema probabilístico incerto, *uncertain nervous system*. Muitas pessoas têm uma árvore plantada na cabeça, mas o próprio cérebro é muito mais uma erva do que uma árvore.”

em que ele é um *sempre já* e um *ainda não* cristalizados em torno do instante – ele é a potência do próprio tempo de se atualizar em incessantes formas, a potência virtual do instante de criar algo singular. Isto retoma o que havíamos dito mais acima neste trabalho, a saber, a maneira como o virtual tem a realidade de um problema do qual se extraem soluções criativas, de modo que quanto mais esse campo problemático é determinado em suas condições – em seus elementos, relações e pontos notáveis – mais somos capazes de dar soluções criativas para esses problemas, soluções que não *eliminam* o problema, mas *sim repetem* a sua potência de atualizar-se em diferentes formas. É justo neste sentido que a verdade “eterna” do acontecimento, quando compreendida e extraída de suas efetuações espaço-temporais, nos dá a “chave” para liberar-nos duma dependência apegada demais às coordenadas sociais e empíricas do presente cronológico, nos dá uma capacidade de nos individuarmos e solucionarmos problemas segundo critérios criativos. Slavoj Žižek foi bastante preciso quando chegou à conclusão de que na filosofia deleuziana “o tempo é o esforço da eternidade para alcançar a si mesma” (ŽIZEK, 2015, p.10, tradução nossa). Esse esforço da eternidade para alcançar a si mesma através do instante do acontecimento não seria uma questão mística – ou ao menos não *só* mística – mas sim a descrição do papel do *virtual* na individuação psíquica, no tempo do pensamento, do futuro e da criação artística:

O tempo em si (a infinita virtualidade do campo transcendental do Devir) aparece dentro da evolução intra-temporal sob o disfarce da eternidade. Os momentos de emergência do Novo são precisamente os momentos de Eternidade no tempo. A emergência do Novo ocorre quando uma obra supera o seu contexto histórico. (ŽIZEK, 2015, p.10, tradução nossa)

É o que Deleuze via já na evolução criadora de Bergson ou no eterno retorno de Nietzsche: a potência do acontecimento, enquanto virtualidade, de atualizar-se incessantemente em novos estados de coisas. É a irredutibilidade do devir em relação à história, que se atualiza e recai nela, mas que não se explica por ela<sup>16</sup>. É neste sentido que, através do instante, o mestre zen e o sábio estoico encontram um uso moral do humor, o

---

<sup>16</sup> Em 1991, em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari (2010, p.121) discutem a relação entre o acontecimento e a história ao abordarem a geofilosofia, contexto no qual as implicações políticas e revolucionárias do acontecimento se tornam mais claras do que nos textos dos anos 1960, mas que se aplicam retroativamente a estes.

*humor como atitude seletiva diante dos acontecimentos*<sup>17</sup>, diante dos problemas em sua objetividade problemática.

A especificidade do humor na discussão deleuziana envolve a sua distinção em relação à ironia. Assim, convém esclarecermos a noção de humor através desse contraste:

São conhecidas duas maneiras de subverter a lei moral. Seja por *uma ascensão aos princípios*, contestando-se, então, a ordem da lei como secundária, derivada, emprestada, ‘geral’, denunciando-se na lei um princípio de segunda mão, que desvia uma força ou usurpa uma potência originais. Seja, ao contrário, e neste caso a lei é ainda melhor subvertida, por *uma descida às consequências* e uma submissão minuciosa demais; à força de aderir à lei, uma alma falsamente submissa chega a contorná-la e a provar os prazeres que ela deveria proibir. [...] *A ironia é a arte dos princípios. O humor, a arte das consequências*: A primeira maneira de subverter a lei é irônica, e a ironia aí aparecendo como uma arte dos princípios, da ascensão aos princípios e da subversão dos princípios. A segunda é o humor, que é uma arte das consequências e das descidas, das suspensões e das quedas. (DELEUZE, 2018, p.22)

Esta crucial passagem mostra que o a atitude humorística contrasta fortemente com a atitude irônica. Se a ironia também subverte a lei (e, por consequência, o juízo, a organização da linguagem), ela o faz de uma maneira que ainda preserva um princípio superior: a lei é rejeitada em nome de um princípio superior do qual ela é somente uma manifestação secundária, de modo que a forma da lei não é, ela mesma, contestada, mas apenas zombada ou debochada pela percepção de seu caráter derivado, tardio em relação a um condicionamento que a determina mas que ela esconde. Nesse sentido, ela não é suficientemente capaz de contestar a forma do próprio eu kantiano, mantendo intacta a forma de um indivíduo “por trás” do discurso, que sairia supostamente ileso deste jogo, que rejeita as determinações da lei como inadequadas à liberdade do sujeito (no que Deleuze faz referência direta a Kierkegaard, por exemplo). Esta ascensão aos princípios também pode se dar do ponto de vista da reificação de certas significações, como na ironia socrática que busca encontrar uma Ideia superior aos elementos empíricos que dela participam apenas parcialmente.

Em todos esses exemplos, o pensamento se orienta por uma *altura* que viria ironicamente julgar aquilo que ocorre nas superfícies do sentido. Muito diferente é a atitude do humor, que afirma diretamente tal superfície, isto é, a própria gênese do sentido

---

<sup>17</sup> Como afirma Deleuze, “o humor é inseparável de uma força seletiva: no que acontece (acidente) ele seleciona o acontecimento puro.” (DELEUZE, 2015, p.153)



numa *descida às consequências*: ou seja, através de uma espécie de submissão masoquista e perversa<sup>18</sup>, o humor nos faria ver que levar a lei até às últimas consequências mostra que ela sofre uma reversão imanente aos seus próprios critérios: é pela própria lei que descobrimos aquilo que está além ou aquém dela<sup>19</sup>. O humor estaria, portanto, numa superação da dicotomia das orientações do pensamento<sup>20</sup>: o pensamento não precisaria mais se orientar apenas pelas *alturas* de uma Ideia irônica e socrática, nem pela *profundidade* pré-socrática dos corpos em seu não-senso. O pensamento pode afirmar, através do humor, a imanência da própria *superfície*, a superfície do sentido e dos problemas que aí podem ser determinados por uma distribuição nômade, tal como vimos anteriormente.

Ora, as perguntas e respostas enigmáticas dos *koan*<sup>21</sup>, os diálogos truncados dos estoicos evidenciam, cada um à sua maneira, o não-sentido copresente ao sentido, o fundo do qual a linguagem emerge e sem o qual não haveria superfície. Quanto a esta copresença do sentido e do não-sentido, Deleuze afirma em seu esclarecedor artigo sobre o estruturalismo que:

*O sentido resulta sempre da combinação de elementos que não são eles próprios significantes. Como diz Lévi-Strauss, em sua discussão com Paul Ricoeur, o sentido é sempre um resultado, um efeito: não somente um efeito como produto, mas um efeito de óptica, um efeito de linguagem, um efeito de posição. Há profundamente um não-sentido do sentido, de onde resulta o próprio sentido. (DELEUZE, 2005, p.115-6, grifo do autor)*

O que os exemplos do zen-budismo parecem acrescentar a este estranho estruturalismo deleuziano do sentido é justamente uma certa atitude prática diante dessa

---

<sup>18</sup> Deleuze chega a nos dar exemplos precisos desta atitude humorística: “Vemos bem isto em todas as demonstrações por absurdo, nas operações-tartaruga, mas também em alguns comportamentos masoquistas de escárnio por submissão.” (DELEUZE, 2018, p.22) Cabe lembrar que, à altura da publicação de *Diferença e Repetição*, Deleuze já havia lançado um livro sobre o masoquismo, traduzido como *Sacher-Masoch: o frio e o cruel* (1967).

<sup>19</sup> Ou seja, em *Lógica do Sentido*, “a operação essencial da perversão deleuziana é a reversão”, no sentido em que “a lei se vê revertida uma vez mais pelo fato de se submeter zelosamente; trata-se de chegar àquele ponto em que afirmar a necessidade é o mesmo que contestar a sua legitimidade” (LAPOUJADE, 2015, p.135, 138)

<sup>20</sup> Esta superação da dicotomia entre a altura e a profundidade em favor das superfícies tem valor clínico, pois, a essa altura de sua obra, Deleuze estaria valorizando a figura do perverso, como aponta David Lapoujade: “Só o perverso conjura esses dois perigos ‘no desfecho de uma aventura que passou seguramente pela neurose e roçou a psicose’. É como a versão clínica da alternativa entre ordem e caos. Ele escapa do indiferenciado em que a psicose mergulha, bem como das diferenciações preestabelecidas nas quais a neurose se instala.” (LAPOUJADE, 2015, p.133, grifo nosso)

<sup>21</sup> Como aponta Allan Watts (1999, p.121) esta prática do *koan* é uma característica do Rinzaï Zen. Há críticas por parte da escola do Soto Zen quanto a uma certa artificialidade do *koan*.

copresença do não-sentido e do sentido em cada instante. O ponto é que há uma relação direta do *koan* com uma certa superação imanente do esforço de compreensão da mente pela constatação do seu não-sentido: “One seeks and seeks, but cannot find. One then gives up, and the answer comes by itself.” (WATTS, 1999, p.179). Ou seja, a atitude do humor que aí se encontra diz respeito a uma capacidade de *dissolver* (e não resolver) falsos problemas gerados pela estrutura da linguagem<sup>22</sup>, pelo esquecimento da sua gênese no não-sentido das posições e elementos duma estrutura. Ou dito de outra maneira: o esquecimento de que esse não-sentido só produzirá sentido em certas condições de superfície, em questões levantadas pelo instante que problematizam um acontecimento, que dão sentido à estrutura da linguagem a partir de situações singulares: quem disse, quando disse, em que lugar, manifestando quais desejos, designando quais estados de coisas, se esforçando para resolver quais dilemas, inserindo essa demanda em estruturas mais gerais (tais como objetivos de vida, valores, dinâmicas sociais). Quando esquecemos esse horizonte de problemas, muitas vezes o humor se faz necessário para que possamos fazer ver isso que está suposto na comunicação mas que não pode ser exaustivamente explicitado pelo interlocutor.

A atitude prática do humor, tal como descrita em *Lógica do Sentido* envolve, portanto, um engajamento com este ponto aleatório do instante, uma interação criativa com o acontecimento através de uma seleção ou repetição, uma capacidade de, através de uma certa “conformidade humorística” (DELEUZE, 2015, p.152), *saber fazer* o acontecimento, orientando o pensamento para a produção da própria superfície do sentido (e não mais para as alturas irônicas de uma significação ou para a esquizofrenia excessiva da profundidade dos corpos designados). Como aponta James Williams:

Respostas práticas em resposta a acontecimentos se seguem dos papéis filosóficos da seleção e da interconexão de séries. A atitude moral deve ser uma seleção criativa e uma interação com um acontecimento, o qual é uma combinação de atividade e passividade que responde a e que dispara outras séries. (WILLIAMS, 2009, p.9, tradução nossa)

Por isto, concordamos com James Williams (2009, p.18) quando este afirma que o humor deleuziano implica uma saída da linguagem, ou, ao menos, um pensamento deste

---

<sup>22</sup> Esta espécie de problematização guarda uma semelhança de família com a terapêutica filosófica do segundo Wittgenstein. Não abordaremos esta conexão aqui, mas vale ressaltar que Deleuze cita Wittgenstein brevemente em *Lógica do Sentido* no mesmo capítulo em que discute o zen-budismo. Cf. DELEUZE, 2015, p.148

fora que a atravessa: se trata de ir além das perguntas ou respostas e conceber um certo campo de expectativas suposto pela própria questão o qual não pode ser pensado a não ser pela dissolução da própria expectativa, por uma espécie de “comunicação silenciosa” (DELEUZE, 2015, p.140) Assim, os problemas de significação são dissolvidos, os apelos à designação zombados, as manifestações embaralhadas. Para Deleuze, o humor evidencia esta constatação de que a linguagem não pode ser compreendida apenas pela designação, significação ou manifestação, é preciso esta quarta dimensão, o sentido, que as agencia e as relaciona uma à outra. Mas o sentido sempre é copresente de um não-sentido do qual ele emerge, a estrutura não funciona sem um ponto cego ou instância paradoxal que circule pelas séries e as faça comunicar. É nisto que se encontra uma espécie de vazio não-dicotômico expresso pela noção de (não)-ser, o ser do problemático, o problema como horizonte objetivo do próprio real e não apenas como momento subjetivo de uma consciência finita. Há uma visão da dialética como arte dos problemas, em que Deleuze se contrapõe a figuras como Platão e Kant, ao mesmo tempo em que ressignifica a dialética nos termos de uma teoria das Ideias imanentes em que o negativo e a contradição perdem importância diante dos problemas e das questões em sua positividade: “O problema é determinado pelos pontos singulares que correspondem às séries, mas a questão por um ponto aleatório que corresponde à casa vazia ou ao elemento móvel.” (DELEUZE, 2015, p.59). *As questões lançam imperativos que determinam as condições dos problemas num verdadeiro lance de dados*<sup>23</sup>, isto é, não há um fundamento que torne necessário um começo particular, mas sim a orientação de um pensamento que começa pelo meio, afirmando o acaso e, através dessa afirmação, atingindo uma determinação progressiva de Ideias, de problemas. Há, assim, um lançar de dados pelo qual a questão *aprende* as condições de um problema através de imperativos que a levam a pensar os signos:

A estrutura problemática faz parte dos objetos e permite apreendê-los como signos, assim como a instância questionante ou problematizante faz parte do conhecimento e permite apreender-lhe a positividade, a especificidade no ato de *aprender*. [...] O ser é também não ser, *mas o não ser não é o ser do negativo*, é o ser do problemático, o ser do problema e da questão. (DELEUZE, 2018, p.95, grifo do autor)

---

<sup>23</sup> Trata-se “do lançar como única regra [...] o imperativo é o lançar. As Ideias são as combinações problemáticas que resultam dos lances.”. Ou seja, “*as questões são imperativos ou, antes, as questões expressam a relação dos problemas com os imperativos dos quais eles procedem*. [...] Os problemas ou as Ideias emanam de Imperativos de aventura ou de acontecimentos que se apresentam como questões. Eis por que os problemas não são separáveis de um poder decisório, de um fiat, que faz de nós quando nos atravessa, seres semidivinos.”(DELEUZE, 2018, p.263, grifo nosso)

É este vazio problemático que o humor – como arte das singularidades nômades e das superfícies – constata no instante (DELEUZE, 2015, p. 143). É essa constatação – que nunca é apenas linguística, mas também corporal e espiritual – que Deleuze, como vimos acima, encontra nos exemplos do sábio estoico e dos mestres do zen-budismo.

### 3. O instante da contra-efetuação: querer *algo* no acontecimento

Entretanto, a constatação humorística *do* ou *no* instante não se limita apenas àquilo de que se fala, ela diz respeito àquele que fala. No vazio do instante, aquele que fala não é o indivíduo: quem fala através da linguagem são também as singularidades nômades que nos constituem (DELEUZE, 2015, p.143), é a individuação se fazendo, a disparidade anterior à forma individuada. É nesse sentido que Deleuze valorizará o “se” impessoal (o *on* francês)<sup>24</sup>, a assim intitulada *quarta pessoa do singular*<sup>25</sup>: “É o *on* das singularidades impessoais e pré-individuais, o *on* do acontecimento puro em que *morre* é como *chove*. O esplendor do *on* é o do acontecimento mesmo ou da quarta pessoa.” (DELEUZE, 2015, p.155, grifo do autor).

Ou seja: nem forma identitária do indivíduo/pessoa, nem o suposto abismo indiferenciado com que a representação ameaça aqueles que saem desse dilema, mas sim o meio do sentido, saber fazer o acontecimento. *Verbos infinitivos atravessam o pensamento e expressam o sentido daquilo que acaba de se passar e do que ainda está por vir: tais verbos não transformam apenas as designações e significações, mas também a própria manifestação, isto é, as crenças e desejos daquele que fala.* É neste sentido que Deleuze fala numa perda do nome próprio. Os substantivos se perdem no fluxo violento e impessoal de verbos infinitivos, o saber e o mundo do sujeito já não são reconhecidos. O indivíduo que testemunha a gênese do sentido é ele mesmo atravessado pelas individuações impessoais do acontecimento, perdendo a estabilidade necessária para a

---

<sup>24</sup> Trata-se do registro mais impessoal e singular do *on*, não de quando ele tende a se identificar com o *nous*, pois “este *a gente* difere daquele da banalidade cotidiana.” (DELEUZE, 2015, p.155, grifo do autor).

<sup>25</sup> Esta quarta pessoa do singular é precisamente o que supera o dilema entre a forma individual e o abismo indiferenciado (mera projeção negativa que a representação faz daquilo que lhe escapa): “O que não é nem individual nem pessoal, ao contrário, são as emissões de singularidades enquanto se fazem sobre uma superfície inconsciente e gozam de um princípio móvel imanente de auto-unificação por distribuição nômade, que se distingue radicalmente das distribuições fixas e sedentárias como condições das sínteses da consciência. As singularidades são os verdadeiros acontecimentos transcendentais: o que Ferlinghetti chama de ‘a quarta pessoa do singular’.” (DELEUZE, 2015, p.105). Vemos nesta passagem o uso do contraste entre a distribuição nômade e sedentária (territorial), as quais explicamos mais acima neste texto.

permanência de um eu substancial (*Je*). É o próprio pensamento que, para fazer sentido do que acontece, precisa sair de si mesmo e pensar o seu fora, ser ele mesmo o pensamento de um *eu (moi)* desde já estilhaçado pelo tempo, pela multiplicidade que o faz pensar. Entretanto, não se trata apenas de uma perda de si, mas também de um novo encontro: se o nome próprio do sujeito é perdido, ganha-se, por outro lado, o nome próprio de uma individuação impessoal, um devir tal qual Deleuze encontra nas aventuras da Alice de Lewis Carroll: se Alice se perde nos acontecimentos estranhos que a atravessam, é porque ao mesmo tempo ganha um novo nome próprio nesta despersonalização mesma. Alice encontra a liberdade das singularidades impessoais e pré-individuais. Isto ocorre mediante a afirmação dos próprios verbos que a atravessam, pois os substantivos e os adjetivos que a estabilizavam são “arrastados pelos verbos de puro devir” (DELEUZE, 2015, p.3) que *forçam a pensar* o sentido do que acontece, o paradoxo ou a simultaneidade destas variações.

Em outras palavras, Alice não pode compreender que cresce sem compreender a variação interna afirmada por este verbo: o *maior* e o *menor* são propriedades incompreensíveis sem a afirmação interna destas intensidades em variação, suas direções simultâneas. Alice é maior agora do que era antes justamente por que também era menor antes do que é agora. Não é ao mesmo tempo que ela é ambos, “mas é ao mesmo tempo que ela se *torna* um e outro.” (DELEUZE, 2015, p.1, grifo do autor). É quando o pensamento afirma estas intensidades que ele pode sair das pobres correlações da representação (o sujeito e o objeto idênticos a si mesmos, os falsos problemas, e demais postulados ilegítimos).

Portanto, é preciso enfatizar que, simultâneo a tal compreensão, há uma vontade. A atitude prática que se abre a partir do estilhaçamento do instante implica numa vontade própria a esta compreensão do acontecimento: tal como no exemplo recorrente da batalha, Deleuze ilustra a vontade à altura do acontecimento como a vontade indiferente de um soldado que já não é nem corajoso nem covarde, que já não se guia nem pelo medo nem pela esperança, mas por uma intuição da pura batalha:

Mas é sobretudo porque a batalha *sobrevoa* seu próprio campo, neutra com relação a todas as suas efetuações temporais, neutra e impassível com relação aos vencedores e vencidos, com relação aos covardes e aos bravos, e por isso tanto mais terrível, nunca presente, sempre ainda por vir e já passada, não podendo então ser captada senão pela vontade que é preciso sem dúvida chamar “de indiferença” em um soldado mortalmente ferido, que não é mais nem bravo nem covarde e não pode

mais ser vencedor nem vencido, de tal forma além, mantendo-se lá onde se dá o Acontecimento, participando assim de sua terrível impassibilidade. “Onde” está a batalha? Eis porque o soldado se vê fugir quando foge, saltar quando salta, determinado a considerar cada efetuação temporal do alto da verdade do acontecimento que se encarna nela e, infelizmente, na sua própria carne. Ainda é preciso uma longa conquista ao soldado para chegar a este além da coragem e da covardia, a esta apreensão pura do acontecimento por uma “intuição volitiva”. (DELEUZE, 2015, p.103-4)

A batalha é, neste sentido, o protótipo do acontecimento ideal que sobrevoa todas as individualizações sem se reduzir a elas. Uma vontade à altura da batalha deve espelhar esta complexidade, afirmar a potência do instante de fazer retornar novas atualizações do acontecimento ideal, mediante o complexo do problema-questão, como explicamos na seção anterior. Se a batalha sobrevoa tanto aos vencedores quanto aos perdedores, é justamente na medida em que ela lhes é ao mesmo tempo imanente e transcendente. Ela é imanente aos indivíduos que a atualizam, mas os transcende enquanto se afirma como uma coerência própria do todo que resulta. *Afirmar o instante da batalha seria, portanto, ir além da perspectiva limitada dos soldados, dos vencedores ou perdedores, e se alçar à pura vidência do evento enquanto tal.* Tal “pura vidência” significa saber fazer o acontecimento, afirmando o acaso, o futuro em seu caráter excessivo em relação às condições do passado e aos hábitos dos agentes do presente (ainda que se utilize de ambas para atualizar-se). Se trata não apenas de compreender o acontecimento, mas de *querer* o acontecimento, ou melhor dizendo, querer *algo* no acontecimento: isto significa que a vontade se põe para além dos desejos empíricos e determinados do agente, se alçando a uma afirmação do acaso enquanto tal, do futuro, mediante a colocação das questões e a determinação das condições do problema que daí surgirá.<sup>26</sup> Se trata de fazer de nós comediantes de nossos próprios acontecimentos, atores capazes de renascer no instante e de se diferenciar através dele (DELEUZE, 2015, p.152).

Esse querer *algo* no acontecimento diz respeito ao que Deleuze chama de uma *contra-efetuação*. Este querer não se confunde com a efetuação, não se confunde com a atualização neste ou naquele estado de coisas, ele consiste no querer daquilo que

---

<sup>26</sup> Isto, evidentemente, retrata um cenário do qual a maioria de nós nem sempre é capaz. Mas tais colocações de Deleuze funcionam mais como um *limite* (*no sentido da potência da qual cada ser é capaz, o extremo a que cada um pode se estender*) do que como uma série de máximas. Estar à altura do acontecimento não é sempre possível aos indivíduos empíricos, sociais, mas isto não impede que tais considerações tenham um valor estratégico. O exemplo da batalha, não à toa, ilustra o que resta quando nenhuma outra estratégia parece possível, a vontade que afirma o acaso em si mesmo (já que os hábitos do presente e os ciclos do passado teriam sido estilhaçados pela repetição do futuro).

permanece como reserva virtual do acontecimento. É neste sentido que o instante já não diz respeito, em Deleuze, ao presente cronológico, mas a um presente da contra-efetuação, da pura operação, presente do ator ou do dançarino, no qual o que se afirma e o que se quer é liberar a própria verdade eterna do acontecimento, isto é, a sua reserva virtual como incessante retorno criativo, a sua irreduzibilidade ao tempo do presente cronológico. A recorrente associação aos exemplos artísticos (atores, dançarinos, escritores) se justifica à medida que compreendemos que o instante contra-efetua o acontecimento ao liberar *temas*. Tal como numa obra de arte, *viver o instante do acontecimento é liberar a potência de um tema*, singularidade irreduzível aos personagens ou aos objetos. Ou seja:

O que o instante extrai assim do presente, como dos indivíduos e das pessoas que ocupam o presente, são as singularidades, os pontos singulares duas vezes projetados, uma vez no futuro, outra no passado, formando sob esta dupla equação os elementos constituintes do acontecimento puro. (DELEUZE, 2015, p.171)

É neste sentido que o instante é propriamente *atópico*, sem lugar (DELEUZE, 2015, p.171). Ele é um presente, ele apresenta uma presença, mas a presença que o instante apresenta é imediatamente não-imediata, ou, dito de forma mais clara: *não há presente no instante a não ser a cisão constante na qual o tempo jorra em sentidos divergentes, o passado e o futuro*. Imediatamente não-imediato não é, assim, um paradoxo seco e estéril, mas um paradoxo produtivo: só há presença no instante na medida em que ele é o ponto aleatório que percorre e determina as diferentes direções do tempo. A sua consistência é a de uma multiplicidade, de uma duração heterogênea, tal qual as notas de uma melodia que se interpenetram e se comunicam através da própria distância. A imediatez e a mediação se tornam indiscerníveis, pois a presença já é a apresentação do diferente enquanto tal.

No instante, esta indiscernibilidade entre a imediatez e a mediação se prolonga numa mescla entre necessidade e liberdade, entre a causalidade dos corpos e a *quase-causa* do acontecimento<sup>27</sup>. É nesta capacidade de jogarmos com a quase-causa que Deleuze parece encontrar uma liberdade própria à contra-efetuação. Ou seja: aceita-se a

---

<sup>27</sup> A especificidade da quase-causa como causalidade do acontecimento é esclarecida por Deleuze a partir de uma referência pertinente à tensão superficial na física: “Os acontecimentos de uma superfície líquida remetem, de um lado, às modificações intermoleculares dos quais dependem como de sua causa real, mas, de outro lado, às variações de uma tensão dita superficial, da qual dependem como de uma quase-causa, ideal ou ‘fictícia’.” (DELEUZE, 2015, p.97)

necessidade daquilo que ocorreu, sem ressentir nem se resignar, mas contra-efetuar o que se efetuou, criando uma distância interna e fazendo os acontecimentos se comunicarem numa reserva virtual (DELEUZE, 2015, p.178).

A contra-efetuação realizada no intervalo do instante é, de certa maneira, a liberdade bergsoniana associada ao ser vivo como centro de indeterminação que mergulha a matéria numa virtualidade temporal. Esta hipótese não é arbitrária, na medida em que a teoria deleuziana do tempo, em especial aquela mais tarde aplicada ao cinema, é herdeira direta de Henri Bergson. No que tange ao que aqui discutimos, as consequências práticas da contra-efetuação, tais como discutidas em *Lógica do Sentido*, se nutrem de uma inspiração clara na reflexão de Bergson em *Matéria e Memória*:

Responder a uma ação sofrida por uma reação imediata que se ajusta ao seu ritmo e se prolonga na mesma duração, estar no presente, e num presente que recomeça a todo instante, eis a lei fundamental da matéria: nisso consiste a *necessidade*. Se há ações *livres* ou pelo menos parcialmente indeterminadas, elas só podem pertencer a seres capazes de fixar, em intervalos regulares de tempo, o devir sobre o qual seu próprio devir se aplica. (BERGSON, 2011, p.247)

Ou seja, o intervalo *do* ou *no* ser vivo entre a *percepção* e a *ação* seria justamente a ocasião na qual a matéria viva insere no universo um grau de indeterminação virtual, uma seleção de nossas reações que não seriam propriamente necessárias, mas apenas sugeridas na temporalidade do ser vivo. Este nos parece o sentido mais esclarecedor para o que Deleuze busca na valorização prática da contra-efetuação, do instante do acontecimento.

Quanto a esta vontade própria ao acontecimento, a este querer *algo* no acontecimento mediante uma afirmação do acaso, Deleuze chega a dizer que esta é a descoberta própria de Nietzsche, a empreitada pela qual ele “explora um mundo de singularidades impessoais e pré-individuais, mundo que ele chama agora de dionisíaco ou da vontade de potência, energia livre e não ligada.” (DELEUZE, 2015, p.110).

A expressão “energia livre e não ligada” associada à vontade de potência nietzscheana é essencial pois o acontecimento está ligado à energia potencial de um sistema metaestável em vias de atualizar-se nesta ou naquela direção. A energia potencial representa aquele aspecto do sistema que o abre para novas atualizações de acontecimentos ideais, ou seja, a “energia potencial é a energia do acontecimento puro, enquanto que as formas de atualização correspondem às efetuações do acontecimento.”



(DELEUZE, 2015, p.106). *Contra-efetuar tem assim, o aspecto de uma individuação que soluciona problemas sem cair na ilusão empírica de que tais soluções esgotam a potencialidade do próprio problema (ou seja, do próprio acontecimento em seu aspecto virtual)*. O problemático permanece objetivamente como uma esfera da realidade irreduzível às individuações que lhe servem de soluções locais (DELEUZE, 2015, p.57).

Poderíamos prolongar a enorme série de precursores da concepção deleuziana da contra-efetuação, mas neste trabalho basta que nos atenhamos ao essencial: quer seja Bergson, Nietzsche, ou mesmo Leibniz, o ponto é que Deleuze contorce tais leituras a seu favor<sup>28</sup> e nos apresenta uma perspectiva singular sobre o que é pensar o instante para além da presença cronológica, o que é pensar e agir num instante estilhaçado pela virtualidade dos eventos e, portanto, lançado na necessidade de contra-efetuar-se, de traçar novas criações. Tais soluções criativas mesclam a necessidade e a liberdade, afirmam uma liberdade que se desenha na própria necessidade daquilo que acontece, mas que insere nesta necessidade uma zona de indeterminação virtual que é característica do pensamento filosófico, científico, da arte e de outras formas de criação.

Isto não significa que a criação seja facilmente acessível ou que a liberdade possa ser tranquilamente traçada na atualidade de uma situação. Uma sociedade pode não estar à altura do acontecimento que ela mesma vislumbra em um breve instante. A própria atmosfera francesa da época em que Deleuze escreve *Lógica do Sentido* (1969) nos esclarece sobre isto: em um texto escrito anos depois sobre aquela época, Deleuze afirma que maio de 1968 *não ocorreu*: ou seja, houve o vislumbre, por alguns instantes ao longo daqueles dias, de uma pura virtualidade, de um povo porvir ainda sem forma, que prometia contra-efetuar a organização social vigente e atualizar novas formas de viver em sociedade. Mas este vislumbre não se efetuou, ou seja, não foi capaz de atualizar-se em novas formas de subjetivação da sociedade francesa. A França não foi capaz de se transformar à altura do acontecimento que ela mesma vislumbrou. Entretanto, Deleuze ressalta que o acontecimento, apesar de traído ou contrariado, não deixa de ter algo de “inultrapassável” (DELEUZE, 2016, p.245) , uma potência incessante de retornar a qualquer momento. O que ele faz ver, mesmo que por um instante, tem uma espécie de verdade eterna, pois afeta o todo do tempo, não apenas ao presente cronológico. Em outras

---

<sup>28</sup> Ao dizermos que Deleuze *contorce* os autores que lê, não vemos isto como um demérito, mas, pelo contrário, como um singular método que o próprio filósofo elenca como uma espécie de “imaculada concepção” (DELEUZE, 2013, p.14), uma comunicação transversal que afirma o *meio* entre o leitor e o escritor, o acordo discordante entre eles.

palavras, “cada acontecimento comunica com todos os outros, todos formam um só e mesmo Acontecimento, acontecimento do Aion onde têm uma verdade eterna” (DELEUZE, 2015, p. 67).

É compreensível, assim, o outro grupo de exemplos dados por Deleuze para ilustrar a prática e o cultivo desse estilhaçamento do instante: se tratam dos exemplos artísticos e literários, eminentemente criativos. Se antes tínhamos nos restringido aos exemplos filosóficos ou religiosos (o sábio estoico e o mestre zen), estes não são os únicos que ilustram a potencialidade desse cultivo do estilhaçamento do instante. Através da arte, para Deleuze, muitos também são bem-sucedidos neste cultivo: por isto mesmo ele nomeia este instante e este tempo de Aion como o presente do ator, do dançarino ou do comediante. Além deles, os escritores também são capazes de escrever em torno da fissura de um instante estilhaçado: Scott Fitzgerald através das dificuldades com o alcoolismo, Joe Bousquet através da ferida e da batalha. (DELEUZE, 2015, p.157, 151). Todos eles *apresentam* o acontecimento, se esforçam em compreendê-lo, e, por isso mesmo, o contra-efetuam, o expressam numa riqueza de sentido que se põe além dos estados de coisas, tornando visível aquilo que há de *inultrapassável* e *incessante* no acontecimento, capaz sempre de retornar para além de qualquer estado de coisas.

Se o instante é, ao mesmo tempo, a mais infinitesimal fatia de tempo e também o mais ilimitado tempo *pensado*, é porque o ator vive o tempo intensivo e virtual do pensamento, muito mais do que o estado de coisas corporal. O ator rememora e antecipa, se perde no labirinto de séries que constituem o pensamento de sua personagem no instante estilhaçado. Isto significa que ele incorpora o acontecimento naquilo que há de incondicionado em relação às condições do passado e aos próprios hábitos do agente no presente, se abrindo à repetição do próprio futuro. Mas o ponto é que não se trata exatamente do personagem em si, mas do tema, o que retorna é a *obra* como irredutível aos agentes e condições que a tornaram possível, as singularidades comunicantes liberadas pelo instante, a comunicação dos acontecimentos em torno desse ponto vazio: “Fazer compreender o mínimo de tempo *desempenhável* no instante ao máximo de tempo *pensável* segundo o Aion.” (DELEUZE, 2015, p.150, grifo nosso), ou seja, “tornar o instante tanto mais intenso e tenso, tanto mais instantâneo quanto mais ele exprime um futuro e um passado ilimitados, tal é o uso da representação: o mímico, não mais o adivinho.” (DELEUZE, 2015, p.150).<sup>29</sup> Assim, é o instante da contra-efetuação que

---

<sup>29</sup> Se trata do que, em outros momentos, Deleuze e Guattari conceberão como sendo o devir ativo e expressivo, a intensificação da capacidade de afetar e ser afetado, como afirmarão em *Mil Platôs*: “Espinosa

apresenta o acontecimento em sua virtualidade, nos liberando, portanto, da causalidade mecânica dos estados de coisas e operando diretamente na comunicação entre os acontecimentos.

#### 4. Considerações finais

Em síntese, poderíamos concluir que a problemática do instante, tal como concebida por Deleuze, abre o pensamento daquele que o experimenta ao papel impessoal e pré-individual das singularidades nômades (DELEUZE, 2015, p.171). Essas singularidades nômades, por sua vez, abrem o horizonte para a criação de novas formas de vida, linhas divergentes de individuação. Ou seja, o estilhaçamento do instante, do ponto de vista temporal e linguístico, nos lança neste lugar através do qual o pensamento é capaz de ir além da repetição mecânica de seus hábitos e memórias e afirmar a potência virtual da vida, de uma evolução criadora em que Deleuze ressoa a herança vitalista de Bergson. De outro ângulo, se trata também, como não abordamos diretamente aqui, de um elogio a Spinoza, de retomar a potência de agir, de realizar à excelência as capacidades de afetar e ser afetado<sup>30</sup>.

Se, para Deleuze, numa reformulação perversa de Kant, o pensamento é necessariamente atravessado pela forma do tempo, talvez seja o estilhaçamento do instante esta oportunidade de criação virtual que se abre a partir do próprio horizonte da necessidade posto em um estado de coisas atualmente dado. Se por um lado a teoria deleuziana do tempo desaprova o privilégio da presença, por outro lado, como tentamos mostrar, ela aprova uma forma peculiar de presente, o presente ligado à contra-efetuação

---

pergunta: o que pode um corpo? Chama-se latitude de um corpo os *afectos* de que ele é capaz segundo tal grau de potência, ou melhor, segundo os limites desse grau. *A latitude é feita de partes intensivas sob uma capacidade, como a longitude, de partes extensivas sob uma relação.* (DELEUZE, GUATTARI, 2012, p.44, grifo nosso) O conceito de *latitude* nesta passagem de *Mil Platôs* nos parece esclarecedor quanto ao que Deleuze já dizia na discussão sobre a *Lógica do Sentido* que aqui analisamos. O ator, o dançarino, o comediante, o escritor ao escrever, o mestre zen ao meditar, todos eles experimentariam este estilhaçamento do instante cujo resultado prático é esta maior capacidade de afetar e ser afetado, a maior *latitude* intensiva de seus corpos, posto que buscam estar à altura dos acontecimentos de que suas partes são capazes, a potência de agir que elas podem efetuar. Ou, dito no vocabulário de *Mil Platôs*, trata-se de criar para si o corpo sem órgãos, se subtrair às organizações semióticas, biológicas e sociais que submetem os corpos aos estratos e formas de captura (Cf. DELEUZE, GUATTARI, 2010, p. 130). A discussão pormenorizada desta reformulação deleuzo-guattariana do problema, entretanto, excede o escopo deste trabalho, de modo que apenas a indicamos como uma continuação compatível com os trabalhos dos anos de 1960.

<sup>30</sup> Um dos momentos da *Ética* em que isto é expresso da melhor maneira nos parece se encontrar na própria definição de virtude na *Parte IV*: “Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é (pela prop. 7 da P.3), a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza.” (SPINOZA, 2015, p.159)

do acontecimento, o qual enreda o instante numa dimensão a um só tempo teórica e prática, cognitiva e volitiva. O acontecimento seria justamente o que liga o instante ao estilhaçamento do tempo e que lhe dá uma peculiar inteligibilidade, ainda que uma inteligibilidade inacabada e sempre porvir, retomada incessantemente a cada vez. Se, trata, afinal de contas, de como pensar as condições da criação na imanência de um mundo e de uma situação. É no meio do encontro com esse problema que a questão do instante pode encontrar uma pertinência peculiar.

## Referências

- BERGSON, H. *A evolução criadora*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Ed. UNESP, 2010
- \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. Maria Adriano Camargo Cappello. São Paulo: Edipro, 2020
- \_\_\_\_\_. *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. - 4- ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2011
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012. (Coleção TRANS)
- \_\_\_\_\_. *Cinema II – A imagem-tempo*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora 34, 2018b. (Coleção TRANS)
- \_\_\_\_\_. *Conversações (1972-1990)*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013. (Coleção TRANS)
- \_\_\_\_\_. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi, Roberto Machado. 1ª ed. – Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018
- \_\_\_\_\_. . Em que se pode reconhecer o estruturalismo?. In: *A Ilha Deserta e outros textos*. Trad. Luís Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2005
- \_\_\_\_\_. *Francis Bacon: Logique de la sensation*. Paris: Éditions du Seuil, 2002
- \_\_\_\_\_. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. – São Paulo: Perspectiva, 2015
- \_\_\_\_\_. Maio de 68 não ocorreu. In: *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Trad. Guilherme Ivo, São Paulo: Editora 34, 2016
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs*, vol. 1. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. – São Paulo: Editora 34, 2011 (Coleção TRANS)
- \_\_\_\_\_.; \_\_\_\_\_. *Mil platôs*, vol. 4. Trad. Suely Rolnik. – São Paulo: Editora 34, 2012
- \_\_\_\_\_.; \_\_\_\_\_. *O que é a filosofia?*. Trad. Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz. – São Paulo: Editora 34, 2010 (Coleção TRANS)
- HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*. Trad. Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2019
- HEGEL, G. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2016
- HUGHES, J. *Deleuze and the genesis of representation*. Londres: Continuum, 2008
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. trad. Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2015
- KLOSSOWSKI, P. *Un si funeste désir*. Paris: Gallimard, 1994
- LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015
- LISPECTOR, C. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 2020

- PELBART, P. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 2015
- SOMMERS-HALL, H. *Deleuze's Difference and Repetition*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013
- SPINOZA, B. *Ética*. trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015
- WATTS, A. *The Way of Zen*. New York: Vintage Books, 1999
- WILLIAMS, J. *Gilles Deleuze's Logic of Sense: a critical introduction and guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009
- ZIZEK, S. *Organs without bodies: On Deleuze and consequences*. New York: Routledge, 2015
- ZOURABICHVILI, F. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. Trad. e pref. de Luiz Orlandi. – São Paulo: Editora 34, 2016 (Coleção TRANS)

*Recebido em: 02/12/2021*

*Aprovado em: 27/04/2022*