

# **Memória e tempo em Deleuze: multiplicidade e produção<sup>1</sup>**

## **Memory and time in Deleuze: multiplicity and production**

**Domenico Uhng Hur<sup>2</sup>**

Universidade Federal de Goiás, domenicohur@hotmail.com

### **Historia editorial**

Recibido: 18/07/2012  
Primera revisión: 30/09/2012  
Aceptado: 13/01/2013

### **Palabras clave**

Memória  
Tempo  
Subjetividade  
Esquizoanálise

### **Resumo**

Neste artigo discutimos as concepções de memória e tempo na obra filosófica de Gilles Deleuze, investigando suas contribuições para uma visão singular sobre a memória enquanto multiplicidade e produção. Realizamos nossa reflexão a partir de revisão bibliográfica sobre sua obra, buscando os principais textos que abordam tal problemática. Apresentamos as três sínteses do tempo formuladas por Deleuze, referenciadas na noção de hábito de D. Hume, de duração de H. Bergson e de eterno retorno, enquanto produção da diferença, de F. W. Nietzsche, que geram o modelo da memória enquanto multiplicidade e dispositivo produtor de presente e futuro. A partir de tal perspectiva criticamos o modelo anamnésico e restitutivo da memória, pois, ao invés de restituição, traz as características da experimentação, de criação e de produção.

### **Abstract**

### **Keywords**

Memory  
Time  
Subjectivity  
Schizoanalysis

*In this article we discuss the conceptions of memory and time in the philosophical work of Gilles Deleuze, investigating his contributions for a singular view on the memory as multiplicity and production. We carry out our reflection from a literature review on his work, seeking the main texts that deal with this problem. We present the three synthesis of time formulated by Deleuze, referenced in the concepts of habit of D. Hume, duration of H. Bergson and eternal return, as production of difference, of F. W. Nietzsche. The three synthesis of time generate the memory's model as multiplicity and producer device of present and future. From this perspective, we criticize the anamnestic and restitutive model of memory, because, instead of restitution, it brings the features of experimentation, creation and production.*

A Filosofia de Gilles Deleuze é um profícuo manancial de conceitos para as Ciências Humanas. Neste artigo pretendemos discutir as concepções de memória e tempo em sua obra, buscando investigar suas contribuições para uma visão singular sobre a memória enquanto multiplicidade e produção. Pretendemos refletir sobre sua gênese conceitual a partir de sua obra filosófica. Para fazer tal reflexão citaremos o desenvolvimento do tema ao longo do seu trabalho intelectual, adquirindo centralidade textos seminais do autor, como: “Empirismo e subjetividade” (1953/2001), “Nietzsche e a Filosofia” (1962/1976), o “Bergsonismo” (1966/1999) e “Diferença e Repetição” (1968a/2006).

Deleuze apresenta uma leitura da memória que prescinde da usual perspectiva enquanto arquivo, monumental, ou comemorativa, para tanto critica a concepção arqueológica, adotada por teorias como a psicanálise, e defende uma concepção cartográfica; a memória não aparece como restituição de algo,

---

Hur, Domenico Uhng (2013). Memória e tempo em Deleuze: multiplicidade e produção. *Athenea Digital*, 13(2), 179-190. Disponible en <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/Hur>

<sup>1</sup> Pesquisa financiada pelo CNPq e pela CAPES.

<sup>2</sup> Profesor Adjunto II del curso de Psicología de la Universidad Federal de Goiás - UFG. Psicólogo, maestro y doctor en Psicología Social del Instituto de Psicología de la Universidad de São Paulo - USP, con estancia doctoral en la Universitat Autònoma de Barcelona - UAB. Miembro del CRISE – núcleo de estudios e investigaciones Crítica, Insurgencia, Subjetividad y Emancipación.

mas sim como um movimento em construção. Em sua compreensão não se trata de buscar uma origem, mas sim a avaliação dos deslocamentos de um mapa a outro. “A tumba do faraó, com sua câmara central inerte situada na parte inferior da pirâmide, cede lugar a modelos mais dinâmicos: da deriva dos continentes à migração dos povos, tudo aquilo através do que o inconsciente cartografa o universo” (Deleuze, 1993/1997, p. 76). Entretanto, como é que o filósofo chega a essas conclusões? Qual é sua concepção de memória relacionada ao tempo?

Para discutir a memória é fundamental referir-se ao tempo. A visão do senso comum do tempo, da *doxa*, supõe uma temporalidade linear e segmentar, de um sujeito num presente rememorar coisas de um passado e prever algo de um futuro. Tal temporalidade linear está dividida em passado, presente e futuro, em que os três termos são segmentares e descontínuos; o que é passado é diverso do que é presente, que é diverso do que é futuro. Essa imagem do tempo supõe uma estaticidade entre os três momentos, como se fossem três patamares distintos. Também supõe o modelo de uma continuidade linear, ao conceber a sucessão de eventos como decorrência temporal, em que segue sob a forma de uma flecha irreversível. É a forma comum de pensar o tempo e que é transmitida na escola e na sociedade, é o tempo sob a égide de Cronos, o titã que devora seus filhos, o tempo contado exteriormente e que marca corpos, rotinas e hábitos das pessoas. Cronometra-se o período de sono, a jornada de trabalho, o período das refeições, a duração da aula, as férias, o *round* de uma luta, ou seja, demarca-se exteriormente a vida dos sujeitos e coletivos. É o tempo marcado nos relógios, nos despertadores, aquele que faz tic-tac e ao qual estamos acostumados e somos sobrepujados desde sempre.

Deleuze instaura um abalo sísmico nesta concepção retilínea do senso comum ao compreender o tempo não por sua linearidade e sim por “saltos, acelerações, rupturas e diminuições de velocidades” (Gualandi, 2003, p. 71) e, ao invés de uma linha de tempo, tem-se um emaranhado de tempo, em vez de fluxo, uma massa; em lugar de rio, um labirinto; não mais um círculo, porém um turbilhão em espiral; “não uma ordem do tempo, mas variação infinita, nem mesmo uma forma de tempo, mas um tempo informal, plástico” (Pelbart, 2004, p. XXI).

Percebe-se empiricamente tal propagação caótica<sup>3</sup> nos relatos de atores sociais impelidos a contar-nos seu passado. Seus discursos rompem a suposta linearidade do tempo, transitando entre diferentes planos temporais, em movimentos descontínuos, em que a sucessão do tempo cronológico perde a determinância e aborda atos do presente para enunciar aspectos do passado, ou vice-versa. Esse movimento difuso, anti-linear, rizomático, se dá devido a existência de outra modalidade de temporalidade, chamada por Bergson de *duração*, que faz com que o tempo fuja da linearidade e da circularidade e avance por outras trajetórias (Deleuze, 1966/1999). A duração se aproxima do tempo subjetivo, ao invés do “tempo objetivo” (Cronos – cronológico). É o tempo das vivências, das intensidades, dos devires, é o tempo que não está sob a égide de *Cronos* e sim de *Aion*.

Segundo *Aion*, apenas o passado e o futuro insistem ou subsistem no tempo. Em lugar de um presente que absorve o passado e o futuro, um futuro e um passado que dividem a cada instante o presente, que o subdividem ao infinito em passado e futuro, nos dois sentidos ao mesmo tempo. Ou antes, é o instante sem espessura e sem extensão que subdivide cada presente em passado e futuro, em lugar de presentes vastos e espessos que compreendem, uns em relação aos outros, o futuro e o passado (Deleuze, 1969/2003, p. 169).

---

<sup>3</sup> Ao referir-se ao termo caos não lhe damos uma conotação negativa. Busca-se traçar com esse termo como o processo se ramifica, complexifica-se, multiplica-se, em linhas descontínuas e móveis, num movimento muito mais dinâmico e fluido, do que estático e pontual.

Ao trabalhar com esta outra modalidade de tempo, a partir da duração bergsoniana e de Aion, Deleuze abre espaço para pensar a memória como um dispositivo que opera nestes fluxos temporais dissimétricos e coexistentes. Portanto, a memória não se restringe a uma versão única e linear sobre os fatos, e sim possui um caráter múltiplo, difuso, caótico, em que se ramifica e se desdobra de uma maneira magmática, a partir de uma interconexão de múltiplos planos temporais, que inclusive podem contradizer-se um com o outro.

Deste modo, discutiremos na obra deleuzeana o caráter múltiplo da memória, o que lhe dá sua grande plasticidade e variabilidade em sua construção e faz com que a reconstrução mnemônica de cada sujeito seja singular. Trabalharemos passagens de sua obra<sup>4</sup> em relação à memória e ao tempo que consideramos fundamentais para discutir sua concepção. Portanto, abordaremos as três sínteses do tempo discriminadas por Deleuze (1968a/2006): o hábito, a memória e a repetição enquanto eterno retorno. Essas três sínteses do tempo elaboradas pelo filósofo têm referências respectivamente nas obras de David Hume, Henri Bergson e Friedrich W. Nietzsche e dão um caráter mais fluido e múltiplo à memória ao invés dos tradicionais modelos lineares e unidimensionais. Nesta perspectiva entende-se seu funcionamento como fluxos, movimentos, ao invés de estratos e de algo estático.

## **O hábito e o campo transcendental**

Deleuze, crítico da Filosofia Transcendental, em sua tese de mestrado<sup>5</sup> procede por uma análise do empirismo, a partir das reflexões sobre a natureza humana do filósofo britânico David Hume. Em sua tese, primeiramente realiza uma operação para sair do internalismo, invertendo a questão tradicional da Filosofia Moderna. Não mais pergunta como o sujeito constitui o dado, mas sim como é constituído pelo dado, de como o dado constitui sua consciência. Para o filósofo o dado pode ser entendido como o “fluxo do sensível, uma coleção de impressões e de imagens, um conjunto de percepções, (...) o movimento, a mudança, sem identidade nem lei” (Deleuze, 1953/2001, p. 95). Tal coleção de aspectos, a partir de princípios de associação, mediados pelas afecções<sup>6</sup>, forma um conjunto e passa a constituir a imaginação. A questão também pode ser pensada de outra forma; “Como a imaginação devém uma faculdade?” Então, o autor afirma que o conhecimento provém do dado e não da experiência do cogito; o conhecimento resulta assim a partir das afecções no espírito no campo e não pelo espírito em si. Portanto, compreende que as relações que estruturam a experiência não derivam da natureza das coisas, mas sim de suas articulações.

Contudo, para não cair num empirismo radical, nem num relativismo, Deleuze (1953/2001) reconhece que há condições necessárias para a constituição do dado, por isso busca traçar uma modalidade de um empirismo superior, ligado a condições a priori da experiência. Um empirismo em que o sujeito não é nem senhor, nem objeto passivo do campo experiencial, mas sim em que é produzido pelas condições a priori e pelas afecções, que ao atuar por princípios de associação, produz um sistema, uma regra geral de associações dentro da imaginação, chamada de hábito. Então, nesse movimento de articulação entre o empirismo e a subjetividade, Deleuze resgata as postulações de D. Hume sobre o hábito, ressaltando

<sup>4</sup> Compreende-se que a obra filosófica de Gilles Deleuze passa por três fases. A primeira, enquanto “historiador” da Filosofia, que vai de “Empirismo e Subjetividade” a “Espinosa e o problema da expressão”. A segunda, quando cria um próprio pensamento singular, que compreende trabalhos como “Diferença e Repetição” e “Lógica do sentido”. A terceira fase vai de 1972 ao fim da sua carreira, quando inicia o trabalho com Félix Guattari e parte com sua filosofia da multiplicidade ao campo da crítica social, política e das artes. Tal divisão se refere mais a temas do que a datas, por exemplo, “Espinosa e o problema da expressão” (Deleuze, 1968b), referente à primeira fase, é um texto publicado como tese complementar, conjuntamente a “Diferença e repetição”.

<sup>5</sup> Orientada pelo hegeliano Jean Hyppolite.

<sup>6</sup> Nesse momento ainda denominado de “paixões”.

como esse dispositivo de associações na imaginação é formador do sujeito, tendo a função de agente e o sujeito paciente. No hábito opera-se uma força de contração do presente, uma ligação entre as imagens captadas, que é uma apreensão pré-reflexiva do dado, sendo assim um dispositivo subjetivo de síntese do tempo; o hábito é considerado essencialmente contração do dado e está ligado ao presente. Portanto, o hábito é um modo de afecção que aparece como regra geral de associação no interior da imaginação, como disposição que opera uma contração, uma espécie de síntese, sobre o dado.

Então é a partir do hábito que há a formação do sujeito. A subjetividade aparece definida como regra geral de associação enquanto operada na imaginação e mediada pelas afecções. Portanto o hábito não aparece como algo exercido por um sujeito, mas sim como algo que em sua repetição permite a produção desse Eu. O sujeito não é o responsável pela reprodução do hábito, pois a repetição de atos e operações do hábito não é operacionalizada pelas faculdades do entendimento e “o hábito não tem necessidade da memória” (Deleuze, 1953/2001, p. 106). O hábito então aparece como a primeira síntese do tempo (mas uma síntese passiva) e como elemento constituinte do Eu, em que se constitui o sujeito porque o hábito aparece como “princípio ativo que fixa e desdobra as sínteses passivas da associação” (Prado Jr, 2000, p. 44). É tamanha a importância do hábito na constituição do ser que se pode dizer: “Somos hábitos, nada más que hábitos, el hábito de decir yo... Acaso no haya habido una respuesta más sorprendente para el problema del yo” (Deleuze, 2007, p. 330). Em relação ao tempo o hábito “é uma disposição de expectativa com relação a alguma coisa que se repete. Um hábito é um presente vivo que contrai do passado e antecipa o futuro” (Gualandi, 2003, p. 71), ou seja, passado e futuro estão contidos nesse presente vivo do hábito, do sujeito e da experiência.

Então, nessa perspectiva, desloca-se da interioridade da consciência a primazia sobre as ações para o que Deleuze (1969/2003) chama de campo transcendental, formado pela relação entre campo e consciência. Neste campo há um agenciamento em inter-relação, em que não é a consciência que atribui sentido aos objetos e sim são os objetos que afetam essa consciência e a formam no fluxo constringente do hábito. Compreende-se assim o movimento de uma teoria do conhecimento para uma teoria da práxis, em que Deleuze (1953/2001) prefere falar em uma Psicologia das afecções ao invés de uma Psicologia do Espírito, dando predominância aos agenciamentos com o mundo que afetam o sujeito, ao invés da primazia das operações do cogito sobre o mundo; constata-se uma inversão em relação à experiência do cogito cartesiano. Consideramos esta operação deleuzeana semelhante à operação do filósofo Edmund Husserl (1983) quando tenta sair do cogito, do modo de apreensão noética (noesis) para o modo de apreensão noemática (noema), criando posteriormente o conceito de *Lebenswelt* (mundo da vida), conceito aproveitado por uma série de seguidores fenomenólogos, como Alfred Schütz, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, entre outros.

A crítica que se faz a Husserl é que, mesmo com a invenção de um campo noemático e do *Lebenswelt*, o filósofo continuou a dar primazia às ações da consciência frente ao mundo, continuou “preso” à consciência. Consideramos que Deleuze sai do consciencialismo ao atribuir primazia às ações e relações no campo experiencial, em que o campo transcendental não se reduz à consciência, nem a um Eu, nem à identidade. E tampouco esse rechaço a um “Eu” guiando a experiência de um campo transcendental, faz com que o filósofo se polarize no pólo oposto, na constituição de um fundo informe, de uma conformação caótica e totalmente indeterminada, assim, não adere a uma posição relativista radical. Deleuze (1969/2003) vai além da “alternativa de um sem fundo indiferenciado e das singularidades aprisionadas” (p. 109), em que a partir de Nietzsche postula que este campo é:

Um mundo de singularidades impessoais e pré-individuais, mundo que ele chama agora de dionisíaco ou de vontade de potência, energia livre e não ligada (...) Máquina

dionisíaca de produzir o sentido e em que o não-senso e o sentido não estão mais numa oposição simples, mas co-presentes um ao outro em um novo discurso (p. 110).

Nesse campo, o discurso que surge é impessoal e anônimo, em que o sentido não surge como predicado, nem como propriedade, mas sim como acontecimento, ou seja, o campo transcendental “não é”, funciona, maquina, mais verbo no infinitivo do que adjetivo. É o agenciamento entre sujeito e mundo, entre sujeito e campo experiencial, agenciamento fluxo do sensível-sujeito formado, em que o sujeito não pode ser pensado separado do seu “mundo exterior”, que no caso não é tão exterior, pois o forma e faz parte de si. O campo transcendental também pode ser formado entre sujeito e ao que pode parecer ser restrito a sua “internalidade”, como seu imaginário, a sua memória. Mas consideramos que nem o imaginário e nem a memória correspondem a caracteres apenas “internos”, e sim como modalidades de contração do agenciamento sujeito-mundo, em que o sujeito “deixa de ser sujeito”, pois é atravessado e povoado pelos múltiplos fluxos que o tornam portador de uma multiplicidade experiencial. O sujeito nessa primeira síntese torna-se assim agenciamento, maquinação e articulação com o mundo, produção do hábito, enfim, acontecimento. Compreendemos que as multiplicidades povoam o campo transcendental, discussão a ser realizada no próximo tópico.

Em síntese, ao discutir a constituição do sujeito, Deleuze (1953/2001) opera uma reflexão que versa sobre sua relação com o mundo e os objetos, culminando na constituição do que denomina de “campo transcendental”, em que sujeito e campo formam uma inter-relação, um agenciamento, no qual os fluxos de afecções do mundo constituem a subjetividade. O sujeito, dotado de agência, também agirá no mundo, constituindo outros acontecimentos e agenciamentos. Vale ressaltar que consideramos o campo transcendental como o conceito prototípico de agenciamento, mais tarde desenvolvido (Deleuze & Guattari, 1974/1977).

## **Duração e multiplicidade**

---

Na formação de um campo transcendental pela força do hábito, na primeira síntese do tempo, há a operação de formação de uma dobra (Deleuze, 1988/1991) no fluxo do sensível, dobras no fluxo do hábito, que constitui um movimento de invaginação no campo e o posterior processo de subjetivação. Tal movimento resulta no início de coexistência de planos temporais distintos, não só o fluxo do hábito, mas também o fluxo do que foi, e que de certa forma adquiriu certo grau de estratificação e ou circulação dentro deste campo; presente e passado passam a coexistir de outra forma, começa a haver memória. Dessa forma, na segunda síntese do tempo apresenta-se uma diferença em relação à anterior, não é mais o passado e o futuro que aparecem como dimensões do presente, mas é o presente e o futuro que aparecem contidos no passado, na memória-tempo enquanto multiplicidade e duração.

Deleuze (1966/1999) discute essa questão, a partir de seus estudos sobre o filósofo Henri Bergson, focalizando o conceito central da *duração*, que em seu desdobramento porta a concepção da memória enquanto multiplicidade. Para Henri Bergson (1896/1999) o tempo é duração, e nele não há mais uma relação de linearidade, nem de sucessão; passado e presente coexistem, são contemporâneos, havendo aí um paradoxo de contemporaneidade entre esses dois momentos heterogêneos e de naturezas diferentes. O passado não segue o presente e o presente não precisa se efetuar para que se constitua um passado, pois ambos se atualizam ao mesmo tempo. A duração se define pela coexistência, virtual, de tempos heterogêneos, ao invés da sucessão de eventos, ou seja, há a coexistência de múltiplos planos temporais distintos. Tanto que para Bergson a lembrança não é posterior à percepção, ela constitui-se ao mesmo tempo da percepção.

Bergson afirma que a duração é multiplicidade, pois ela divide-se, não pára de se dividir, e ao se dividir, muda de natureza. A duração pode ser entendida como o fluxo da diferença, o movimento da diferenciação, o que se difere de si, a alteração,

É a diferença de natureza em si e para si; e o espaço, ou a matéria, é a diferença de grau fora de si e para nós. Entre as duas direções, portanto, há todos os graus da diferença ou, se se prefere, toda a *natureza da diferença* (Deleuze, 1966/1999, p. 74).

Nessa concepção, o tempo, o ser, é multiplicidade. Bergson se referencia no conceito de multiplicidade do físico-matemático Bernhard Riemann, que distingue dois tipos de multiplicidades: as multiplicidades discretas e as multiplicidades contínuas. O primeiro tipo é exterior, é delimitado, quantitativo, enquanto o segundo é interno, infinito, qualitativo, sendo o mais próximo ao conceito de duração. A partir dessa compreensão de Riemann, Bergson postula que no fluxo da duração “o presente que dura se divide a cada instante em duas direções, uma orientada e dilatada em direção ao passado, a outra contraída, contraindo-se em direção ao futuro” (Deleuze, 1966/1999, p. 39). O fluxo segue caminhos divergentes ao mesmo tempo e não apenas um único sentido como representado na flecha do tempo; como se houvesse uma cesura no tempo que implicasse tais ramificações. “É preciso que o tempo se cinda ao mesmo tempo em que se afirma e se desenrola: ele se cinde em dois jatos dissimétricos, um fazendo passar todo o presente, e o outro conservando todo o passado” (Deleuze, 1966/1999, p. 102). O filósofo considera que a duração também é memória, é vida, então a memória comporta-se da mesma forma que a duração. Portanto, Bergson entende “a memória sob estas duas formas: por recobrir com uma capa de lembranças um fundo de percepção imediata; e por contrair também uma multiplicidade de momentos” (citado por Deleuze, 1966/1999, p. 39), em que o presente é o que há de mais contraído do passado.

Para ilustrar essa concepção de temporalidade, Bergson (1896/1999) elaborou o modelo do cone da memória. O modelo é de um cone invertido, de base AB, em que o vértice (S) tangencia o plano do presente. Na área do cone está o passado (em que há múltiplos planos de passado, por exemplo, AB, A'B', A''B'' e assim sucessivamente) e no vértice os perceptos ligados ao presente. No modelo há um movimento do passado para o presente, da lembrança à percepção, como se as lembranças se precipitassem no presente, sendo o presente um grau de contração da memória. As lembranças são virtuais e coexistem com o presente atual, havendo um movimento do virtual ao atual. “A lembrança coexiste com aquilo de que ela é lembrança, coexiste com a percepção correspondente; o presente é tão somente o grau mais contraído da memória, é um passado imediato” (Deleuze, 1966/1999, p. 119). Nesse sentido, o presente se diferencia por natureza do passado e abre espaço a um futuro iminente, no sentido da produção da novidade e da diferença.

Da mesma forma que o hábito como síntese passiva do tempo, esta segunda síntese, ativa, produz a subjetividade, assim, “a duração é um campo pré-subjetivo que será subjetivado através desta outra forma de síntese do tempo que é a memória” (Safatle, 2007, p. 9). A memória então é multiplicidade contínua, com diferentes graus de contração e distensão, multiplicidade de lembranças e perceptos coexistentes, passado(s) e presente coexistem e produzem-se simultaneamente: “um, que é o presente e que não pára de passar; o outro, que é passado e que não pára de ser, mas pelo qual todos os presentes passam” (Deleuze, 1966/1999, p. 45). Bergson adiciona mais uma idéia, da necessidade de um passado puro, de uma memória ontológica, necessária para que o presente passe. Essa memória ontológica, representada pelo cone, está no plano do virtual, em que virtual e atual coexistem. “O virtual é a lembrança pura, e a lembrança pura é a diferença” (Deleuze, 1966/1999, p. 113). Dessa forma, compreende-se que a memória enquanto duração é: movimento, alteração, simultaneidade de fluxos, atualização da diferença, multiplicidade contínua que não pára de se dividir, dobrar-se e atualizar-se,

coexistência virtual de todos os graus no mesmo tempo, virtualidade coexistindo com o atual, ou seja, é o ser do devir, a temporalidade de Aion.

Consideramos que a memória é parte fundamental do campo transcendental e do agenciamento, pois é o que o povoa, é a coleção de fluxos dos planos temporais, do fluxo do sensível e do hábito e dos distintos estratos constituídos; a memória constitui e estrutura a experiência dos atores sociais, dando às suas histórias sua conectividade e dinamicidade. E nessa coexistência de diferentes planos temporais não se pode afirmar que um tenha determinância sobre o outro, como por exemplo, a série do passado tendo sempre predomínio sobre a série do presente<sup>7</sup> ou vice-versa. Em “Proust e os signos”, Deleuze inverte as duas séries do passado e presente, retirando a determinação do passado, fazendo o oposto de como é costumeiramente encontrado na psicanálise: “sua angústia em relação à mãe, é a mesma angústia e a mesma tristeza que o próprio Swann sentira por Odette” (1971/2010, p. 67). Com essa passagem pretende-se ilustrar o rompimento da temporalidade enquanto sucessão linear de instantes e entendê-la como coexistência de uma multiplicidade de séries heterogêneas que se articulam entre si e que têm uma maleabilidade em relação à série determinante; não é a angústia de Swann por Odette que atualiza angústia sentida por sua mãe, não é o presente que se torna contingente ao passado, mas sim o passado que se torna contingente ao presente.

Para tornar mais clara a visão deleuzeana da memória enquanto multiplicidade, citamos a operação correlata que realiza sobre o Estruturalismo (Deleuze, 1972/1981). Este foi um importante movimento intelectual na segunda metade do século XX na França, originado pela questão da primazia da estrutura, da linguagem, numa abordagem lingüística saussuriana, na leitura e na análise dos processos sociais e psicológicos, em que se tinha como destaques: Claude Lévi-Strauss na Antropologia, Louis Althusser no marxismo, Roman Jakobson na Lingüística, J. Lacan na psicanálise, etc. Uma obra emblemática do Estruturalismo francês é “As palavras e as coisas” de Michel Foucault (1966/1990), autor que, posteriormente, no desenvolvimento de sua obra, foi categorizado como pós-estruturalista. Esta matriz de pensamento tem, a partir de Saussure, a idéia das relações se estruturarem como um sistema, uma estrutura, em que o sentido é necessariamente e unicamente de posição na estrutura, ou seja, topológico. O elemento em si, isolado, não tem um valor e sentido simbólico dado, este é produzido apenas a partir do lugar que ocupa e da relação com os outros lugares da estrutura; trata-se pois da primazia do topológico e do relacional. Nessa perspectiva o verdadeiro sujeito é a estrutura e não as pessoas, os elementos, que a compõem. A idéia é de que se alguém fala, é a estrutura que o faz e não os sujeitos. Contudo, o golpe de mestre de Deleuze, sua estratégia para fazer a crítica ao Estruturalismo tradicional, foi criar outra concepção de Estruturalismo, saindo da totalização de uma estrutura fechada com traços positivistas para começar a trabalhar com uma outra concepção, como uma espécie de Estruturalismo aberto, uma estrutura que acolhesse as multiplicidades, adiantando assim a idéia de um Pós-Estruturalismo. Então, no seu pensamento há uma conjunção entre a idéia de estrutura com a de multiplicidade. Tal concepção de multiplicidade, trabalhada a partir da idéia de multiplicidades contínuas de Bergson, abre espaço para se trabalhar a relação do atual com o virtual, em que as operações de sentido sempre estão relacionadas a relações de não sentido, múltiplas, que não respondem por uma lógica da negatividade e antagonista e sim por uma lógica de uma positividade múltipla, plural, diversa e heterogênea. Deste modo, dentro da estrutura há uma multiplicidade de relações entre as distintas posições, havendo múltiplas combinações possíveis entre as diferentes posições e os distintos elementos que as ocupam, gerando então uma infinidade de possibilidades de sentidos e não sentidos. Tal como a operação do hábito e do presente na memória, não se constitui como uma operação sintética, de síntese, e sim numa coexistência de contração com distensão, ou então de sínteses que

---

<sup>7</sup> Ao que Tomás Ibáñez se refere como “ilusão determinista” (Citado por Vázquez, 2001).

comportam múltiplas disjunções, sendo assim uma multiplicidade de coexistência virtual. Consideramos que tal coexistência de diferentes posições e elementos sem o predomínio de operações sintéticas gera tensões e relações de forças dentro da estrutura. Deleuze também tira das estruturas parte da primazia de ação, doando parte desse papel aos elementos, ou seja, aos sujeitos, numa visão correlata ao que pensa sobre a relação do sujeito com o campo transcendental. Dessa forma, nessa outra modalidade de Estruturalismo, sempre haverá um excesso de produção de sentido, relativo ao excesso de combinações entre os diferentes pontos e linhas da estrutura.

Se há um excesso na estrutura é porque esta encarna as multiplicidades, devido a coexistência virtual de múltiplos elementos e relações. Posteriormente, ao desenvolver esta reflexão, Deleuze e Guattari (1980/1995) afirmam que este excesso rompe o enquadre lingüístico e acede a outros registros semióticos, podendo ser corporais, virtuais, maquínicos, a-significantes, etc. Dessa forma, propõem outros conceitos, como por exemplo, o de rizoma em contraposição à estrutura “organizada” de uma árvore, de espaço liso diante a idéia de um espaço estriado-estratificado-delimitado, de caosmos em relação ao cosmos e de um corpo sem órgãos diante ao mundo-sociedade-corpo cheio, organizado e instituído em que vivemos. Conceitos que encarnam a questão da multiplicidade e que vão além da idéia comum de estrutura, ou melhor, que pensa a estrutura como uma multiplicidade e que opera uma torção na concepção do Estruturalismo. Então, o que se busca ao trazer a operação que Deleuze efetua sobre a estrutura enquanto multiplicidade é mostrar que é correlata à sua concepção da memória como multiplicidade, enquanto coexistência virtual de múltiplos planos e dobras temporais, que dependendo das distintas combinações, gera diferentes tipos de recordações e realidades.

## **Eterno retorno como dispositivo de irrupção da diferença**

---

Até então vimos como a primeira síntese, o hábito, é a fundação do tempo, e a memória, a segunda síntese, é o que faz o presente passar, o que faz a ligação múltipla entre os instantes, o que instaura o passado e o articula ao presente, ou seja, a memória como fundamento do tempo: “A síntese passiva do hábito constituía o tempo como contração dos instantes sob a condição do presente, mas a síntese ativa da memória o constitui como encaixe dos próprios presentes” (Deleuze, 1968a/2006, p. 125). Contudo, como podemos pensar a memória enquanto geradora de futuro? Como a memória se liberta da repetição dos seus múltiplos passados e presentes? Como se instaura a brecha para o futuro a partir dessas duas sínteses do tempo? Com essa problemática, Deleuze elabora uma terceira síntese; a repetição no eterno retorno. Nas suas sínteses do tempo tudo é repetição, no caso do hábito, repetição de instantes e elementos associados e no caso da memória, repetição de um todo de planos de temporalidades virtuais coexistentes. E na terceira síntese há a repetição do futuro como eterno retorno.

Para Deleuze a noção de repetição escapa do seu uso corrente pelo senso comum e não designa a reprodução do mesmo, a reincidência do semelhante e da identidade, traça-se uma injunção entre repetição e diferença. O que repete sempre é a diferença, a emergência de uma novidade, uma diferença que é a afirmação da positividade e não da negatividade; a repetição é uma transgressão do que está aí. “A repetição é uma condição de ação antes de ser um conceito de reflexão” (Deleuze, 1968a/2006, p. 138), que agencia muito menos o mesmo do que a diferença. Neste contexto, denuncia-se o mau tratamento dado à diferença na história da filosofia, em que ela sempre é colocada em oposição a um termo, como contradição e negatividade, pois se tratou a diferença sempre subordinada ao idêntico, numa concepção redutora e dicotômica em que havia o primado do semelhante e da boa cópia (Deleuze, 1968a/2006). Então o filósofo entende que o que repete não é a cópia, o idêntico, o mesmo, e sim o novo, o positivo, a diferença, ou no que resgatou na figura platônica do *simulacro*. Platão



distingue um plano das boas cópias (das imagens-ídolos) frente a um plano dos simulacros, que “são como os falsos pretendentes, construídos a partir de uma dissimilitude, implicando uma perversão, um desvio essencial” (Deleuze, 1969/2003, p. 262), atribuindo uma predominância do primeiro plano sobre o segundo, do idêntico frente ao que aparece como de-formação, diferença. Contudo, é necessário distinguir o simulacro de uma cópia degradada e entendê-lo como “uma potência positiva que nega tanto o original, como a cópia, tanto o modelo como a reprodução” (Deleuze, 1969/2003, p. 267). O simulacro é compreendido como positividade afirmada da diferença, anomalia, dispositivo que atualiza a multiplicidade e a novidade através da repetição; ou seja, aparece como disposição diferencial produzida pela operação da repetição e é o dispositivo que torna possível a articulação entre diferença e repetição.

Todavia, não bastava apenas o conceito de simulacro, condição necessária, mas não suficiente. Para trabalhar a terceira síntese do tempo, Deleuze articulou-se com a noção do Eterno Retorno do personagem Zarathustra, de Nietzsche, como dispositivo para a produção do novo.

Só produzimos uma coisa de novo com a condição de repetir uma vez do modo que constitui o passado e outra vez no presente da metamorfose. E o que é produzido, o absolutamente novo, é, por sua vez, apenas repetição, a terceira repetição, desta vez por excesso, a repetição do futuro como eterno retorno (Deleuze, 1968a/2006, p. 138).

Por mais que o eterno retorno possa afetar o passado e o presente, ele concerne diretamente ao futuro, a um transbordamento produzido pelo futuro:

O eterno retorno só afeta o novo, isto é, o que é produzido sob a condição da insuficiência e por intermédio da metamorfose. Mas ele não faz retornar nem a condição nem o agente; ao contrário, ele os expulsa, os renega com toda a sua força centrífuga. Ele constitui a autonomia do produto, a independência da obra. Ele é a repetição por excesso, que nada deixa subsistir da insuficiência nem do devir igual. Ele é o novo, é toda a novidade (Deleuze, 1968a/2006, p. 138).

Deleuze faz uma leitura peculiar da noção de eterno retorno de Nietzsche, operando uma criativa torção conceitual, muito distinta de diversos comentadores do filósofo alemão. O eterno retorno, compreendido tal como o dispositivo da repetição, nunca é o retorno do mesmo, da igualdade ou do semelhante. É o eterno retorno da diferença, daquilo que é novidade, produção do novo e do simulacro, repetição da diferença e retorno do incondicionado; “trata-se de fazer, pelo eterno retorno, entrar no ser o que nele não pode entrar sem mudar de natureza” (Deleuze, 1962/1976, p. 58). Apenas retorna o que tem força, o que foi capaz de passar pela prova seletiva do tempo. As formas fracas, pequenas, as forças reativas, o negativo, não retornam, não superam a prova seletiva. O eterno retorno é a produção do absolutamente diferente, rompendo com o modelo circular, por isso que Zarathustra se irrita com seus animais que entendem o eterno retorno como círculo. Há uma distensão do círculo nesse modelo de temporalidade, que também não é retomado pela linha, mas sim numa conjunção círculo e linha, que se traduz num círculo linearizado e descentrado, semelhante ao modelo espiralado de tempo, ou então até num modelo ramificado tal como um rizoma.

O eterno retorno é eterna afirmação do ser, da positividade, que por natureza, diverge. É a efetivação da multiplicidade e dos devires, por isso que o eterno retorno produz o devir-ativo. E os devires são puras positivities, pois “o devir, o múltiplo, o acaso não contêm nenhuma negação; a diferença é a afirmação pura; retomar é o ser da diferença excluindo todo o negativo” (Deleuze, 1962/1976, p. 158). “O pensamento do eterno retorno elimina do querer tudo o que cai fora do eterno retorno, faz do querer uma criação, efetua a equação querer = criar” (Deleuze, 1962/1076, p. 56), ou seja, nessa síntese do tempo,

há uma ligação com o que Nietzsche chama de vontade de potência. “Mas a memória da qual se trata aqui não é a memória dos traços. Essa memória original não é mais função do passado, mas função do futuro. Não é memória da sensibilidade, mas da vontade” (Nietzsche citado por Deleuze, 1962/1976, p. 111).

Esta memória é:

Faculdade de prometer, engajamento do futuro, lembrança do próprio futuro. Lembrar-se da promessa feita não é lembrar-se de que foi feita em tal momento passado, mas de que se deve mantê-la em tal momento futuro. Eis aí precisamente o objetivo seletivo da cultura: formar um homem capaz de prometer, portanto dispor do futuro, um homem livre e poderoso. Só um homem assim é ativo; ele aciona suas reações, nele tudo é ativo ou acionado (Deleuze, 1962/1976, p. 111).

Dessa forma, a terceira síntese do tempo abre uma brecha, uma rachadura, uma fissura para o futuro, em que vai além das outras duas sínteses do tempo, o hábito e a memória-tempo, e instaura uma abertura para a indeterminação, o acaso e o acontecimento. O eterno retorno é a potência de afirmar, do novo, do descentramento, da divergência, do caos e do futuro; ou seja, é a afirmação de um futuro incondicionado a se produzir e a se criar. Pode-se entender então que a repetição do eterno retorno é a produção de uma memória ligada ao novo, à diferença e à criação.

Portanto, a afirmação da potência desejante conectada à memória conforma a memória do futuro, como produtora de devires, ou seja, a memória como eterno retorno e enquanto repetição. Tal memória instituinte pode ser considerada como a memória da vontade, do querer, do criar, da potência e da afirmação, ou seja, uma memória da vontade de potência.

## Considerações Finais

---

Neste artigo discutimos a memória na perspectiva do filósofo Gilles Deleuze para pensá-la enquanto multiplicidade que não fica restrita ao passado e sim como dispositivo produtor do presente e futuro. Desenvolvemos como a memória congrega uma multiplicidade de planos e dobras, como articula um processo múltiplo e multidimensional, discutindo-a enquanto hábito, duração e irrupção da diferença. A memória como multiplicidade tira o tempo de sua linearidade e supõe a coexistência de múltiplos planos temporais na sua construção. Apresentamos as três sínteses do tempo propostas por Deleuze que discutem sua tripla natureza e sua concepção de memória. Retomamos: a primeira síntese, de um presente fundador do tempo, expresso pelo hábito; a segunda, de uma coexistência de múltiplos planos temporais, expresso pela memória e a terceira, de um futuro inovador, expresso pela repetição no eterno retorno, que não é nem fundação e nem fundamento, e sim criação de acontecimento e de novidade e, uma espécie de desmoronamento do tempo, “pois toda criação pressupõe uma libertação e uma reconvocação do Ser pré-individual” (Gualandi, 2003, p. 72). Então das três sínteses do tempo temos elementos para pensar a experiência do sujeito num campo experiencial formado originariamente pelo hábito e a memória enquanto multiplicidade e como geradora de futuro.

É a partir da concepção da memória enquanto multiplicidade que pensamos o funcionamento mnemônico de atores sociais entrevistados. Há um trânsito, um deslocamento, uma transversalidade de distintos planos e dobras de temporalidade, coexistentes, que conformam a memória muito mais como um espaço de abertura e construção, do que algo já feito, determinado, realizado e fechado: a memória é algo a se construir através da múltipla conexão entre os planos distintos e não é algo delimitado que

apenas deve ser acessado ou restituído. A memória “canaliza” o fluxo de recordações de determinada forma, em que sua posição de enunciação (e conseqüentemente as afecções) seleciona e molda a coleção de recordações, em que o presente funciona como filtro, molde, lente, um cristal do tempo (Deleuze, 1985/1990) que fará singular a construção da memória.

Uma decorrência dessa idéia será a crítica a modelos pressupostos por alguns sistemas teóricos, que supõem a visão restitutiva da memória. Na perspectiva deleuzeana, a memória não tem apenas a função de restituir um passado, mas muito mais a construção de um futuro. Portanto, ao invés de rememorar um passado, enfoca-se na tarefa de elaborar-criar representações e experiências, produzir sentidos e figurações, para uma experiência não delimitada, numa perspectiva de construção, que pode ser vista como processo de produção de mais linhas e fluxos mnemônicos; enfim, de novas realidades.

Portanto, ao pensar a memória enquanto multiplicidade e produção de novidade não se trabalha desde o modelo anamnésico, pois este confere uma estaticidade, uma reversibilidade, como se houvesse apenas uma única versão e a “ilusão determinista” da série passada sobre as séries futuras, como se o sujeito ficasse sempre capturado pelo seu agenciamento originário, ou então, em sua configuração vincular familiar fundante. Compreende-se que os sujeitos carregam uma multiplicidade de caracteres e planos de temporalidade que estão em conexão e que se atualizam pela sua construção da memória: ele é seu atual papel social, mas também os diferentes papéis que ocupa ou ocupou durante sua trajetória e a diferentes pessoas que o formou. Tal como o artista Antonin Artaud (1983) proferiu: “Eu Antonin Artaud, sou meu filho, meu pai, minha mãe, e eu mesmo. Eu represento Antonin Artaud! Estou sempre morto. Mas um vivo morto” (p. 146). Enfim, carrega-se em si uma multiplicidade, uma trama de planos e dobras que configuram sua história de vida e que é acessada e construída através da memória. Entendemos assim que a memória é o dispositivo privilegiado para compor uma história e uma subjetividade enquanto multiplicidade em produção, que vai muito além de um fio identitário único, de uma verdade única, e forma um emaranhado complexo, caótico, magmático, rizomático, ramificando-se em distintos regimes de enunciação. Deste modo, mais que restituição, a memória traz o caráter da experimentação, da criação e da novidade. É a propagação de um fluxo instituinte que porta mais um movimento informe, do que algo formatado e instituído. É mais fissurar o muro e extravasar uma linha de fuga, do que chegar com um bloco formatado pronto, o excesso de algo efervescente e em ebulição, do que a estrutura delimitada e instituída, o magma frente ao estrato, o rizoma frente à árvore, a produção do futuro e não a restituição do passado.

## Referências

- Artaud, Antonin (1983). Para acabar com o julgamento de Deus. Em Claudio Willer (Org.), *Escritos de Antonin Artaud* (pp. 145-162). Porto Alegre: L&PM.
- Bergson, Henri (1896/1999). *Matéria e Memória* (2ª ed). São Paulo: Martins Fontes.
- Deleuze, Gilles (1953/2001). *Empirismo e Subjetividade: Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. São Paulo: Ed. 34.
- Deleuze, Gilles (1962/1976). *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Rio – Sociedade Cultural.
- Deleuze, Gilles (1966/1999). *O bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34.
- Deleuze, Gilles (1968a/2006). *Diferença e Repetição*. São Paulo: Brasiliense.
- Deleuze, Gilles (1968b). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles (1969/2003). *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva.
- Deleuze, Gilles (1971/2010). *Proust e os signos* (2ª. Ed). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

- Deleuze, Gilles (1972/1981). Em que se pode reconhecer o estruturalismo? Em François Châtelet (Org.), *História da filosofia: idéias, doutrinas* (Volume 8: O século XX. Tradução de Hilton Japiassú, pp. 271-303). Rio de Janeiro: J. Zahar.
- Deleuze, Gilles (1985/1990). *A Imagem-Tempo: Cinema II*. São Paulo: Brasiliense.
- Deleuze, Gilles (1988/1991). *A dobra: Leibniz e o barroco*. Campinas: Papirus.
- Deleuze, Gilles (1993/1997). *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34.
- Deleuze, Gilles (2007). *Dos Regímenes de locos – Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pré-Textos.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1974/1977). *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1980/1995). *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia* (Vol. 1 a 5). São Paulo: 34.
- Foucault, Michel (1966/1990). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (5ª Edição). São Paulo: Martins Fontes.
- Gualandi, Alberto (2003). *Deleuze*. São Paulo: Estação Liberdade.
- Husserl, Edmund (1983). *Meditações Cartesianas: introdução à Fenomenologia*. Porto: Rés.
- Pelbart, Peter Pál (2004). *O tempo não reconciliado: Imagens de tempo em Deleuze*. São Paulo: Perspectiva.
- Prado Jr., Bento (2000). Hume, Freud, Skinner: Em torno de um parágrafo de G. Deleuze. Em Bento Prado Jr. (Org.), *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise* (2ª ed., pp. 29-52). São Paulo: Paz e Terra.
- Safatle, Vladimir (2007). *Introdução à experiência intelectual de Gilles Deleuze - Aula 3: Le bergsonisme* (manuscrito sin publicar).
- Vázquez, Félix (2001). *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario*. Barcelona: Paidós.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons](#).

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

**Reconocimiento:** Debe reconocer y citar al autor original.

**No comercial.** No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

**Sin obras derivadas.** No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)