



Peter Pál Pelbart¹

Tempos de Deleuze

A flecha do tempo, já zigzagueante desde o início deste milênio, espatifou-se de vez contra a Muralha da Covid – este momento em que a máquina do mundo parou. Assim como após um acidente de avião procura-se a caixa preta capaz de revelar as circunstâncias do desastre, alguns buscam restos da dita flecha, quem sabe para recompor minimamente a direção do tempo. Pelo menos desde Benjamin, sentia-se que o trem da história tinha por estação final uma Catástrofe, a menos que se puxasse a tempo o freio de emergência. Mas nada disso aconteceu. O fato é que já não conseguimos pensar o Tempo dissociado do fantasma da Catástrofe. Donde a prevalência da Distopia. Se antes ainda havia, como o postulou o historiador Reinhart Koselleck, uma distância entre de um lado o Espaço da experiência, isto é, o presente e o passado nele acumulado, e de outro o Horizonte da Expectativa, ou seja, o futuro², esse hiato teria se fechado. Daí o conjunto do tempo ter desabado em um presentismo, do qual pretendo falar logo mais. Em todo caso é uma outra atmosfera que se respira hoje, em que não sabemos se a Catástrofe já adveio, se a Catástrofe é esse hoje, ou se ela ainda está por vir. Em todo caso, como o dizia Günther Anders, é preciso travar um combate no “tempo do fim” para fazer recuar o “fim dos tempos”.³

¹ Professor de filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). É autor, entre outros, de *O tempo não-reconciliado* (Perspectiva) e *O avesso do niilismo* (n-1 edições). É tradutor de Deleuze e coeditor da n-1 edições. E-mail: pppelbart@gmail.com.

² Reinhart Koselleck, *Futuro passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006, cap. 14.

³ Günther Anders, *Le temps de la fin*. Paris: L'Herne, 2007, p. 115, a ser publicado pela n-1 edições.

Poderíamos desenvolver à exaustão todos esses tópicos. Mas dado nosso contexto, eu gostaria de propor uma articulação ligeiramente deslocada dessa descrição apocalíptica, não para contrapor a ela, ao modo de um antidepressivo filosófico, qualquer artificioso otimismo, mas para testar o que podem nossas ferramentas teóricas num contexto desses. É uma provocação que eu lanço em direção a nós mesmos, do tipo: o que pode uma filosofia como essa, que vocês delezianos sustentam, diante da Catástrofe, hein?

Pois não é que faltem, em Deleuze, descrições apocalípticas. Basta tomar a tematização do Apocalipse em *Crítica e clínica*.⁴ A atualidade do Apocalipse não estaria, diz Deleuze, em correspondências históricas entre personagens tais como Nero, Hitler, o Anti-Cristo, e poderíamos acrescentar Bolsonaro. A atualidade do Apocalipse tampouco está “no sentimento supra-histórico do fim do mundo e dos milenaristas, com seu pânico atômico, econômico, ecológico e de ficção científica.” Note-se, aliás, que a enumeração de Deleuze não poderia ser mais precisa. Mas seu ponto é outro: se estamos imersos no Apocalipse, é antes pelo fato de que “ele inspira em cada um de nós maneiras de viver, de sobreviver e de julgar”. O livro bíblico do Apocalipse é para aqueles “que se consideram sobreviventes. É o livro dos zumbis.”

A meu ver, a chave está nesse plano. Que maneiras de viver, de sobreviver e de julgar suscita em nós um livro, uma doutrina, uma religião, um sistema econômico, político ou militar, e a que ponto ele produz zumbis, isto é, mortos vivos. A questão não poderia ser mais clara: gira em torno da diferença entre mortos e vivos. Em outros termos, entre sobreviventes e superviventes. Em chave nietzschiana, entre o niilismo e o além-do-homem. Talvez essa contraposição carregue uma dificuldade, pois instaura uma diferença entre uma direção declinante e outra ascendente, ambos, ainda, vetorizados para um futuro, catastrófico ou salvífico. Eu gostaria, se possível, de deixar de lado esta chave ainda excessivamente direcionada ao futuro. Prefiro pensar o problema a partir de uma matriz distinta, partindo da hipótese que o tempo em Deleuze não é vetorizado do mesmo modo – o rizoma temporal que ele desdobra nos abre para uma temporalidade outra, não mais comparável a uma flecha. É o mais difícil de pensar, sobretudo num contexto de Catástrofe, onde o que costuma nos salvar é a ideia de uma ultrapassagem, de um depois. É justamente aquilo que mais parece comprometido, hoje, quando a destruição parece, senão consumada, em avançado estado de irreversibilidade. É possível que a espera ainda persista, mas apenas como *destino diferido*.⁵ Diz Deleuze:

⁴ “Nietzsche e São Paulo, D.H. Lawrence e João de Patmos”, in Deleuze, *Crítica e Clínica*. São Paulo: ed. 34, 1997.

⁵ Idem, p. 50.

a espera torna-se o objeto de uma programação maníaca sem precedente (...) É preciso manter ocupados os que esperam. É preciso que a espera esteja organizada do princípio ao fim: as almas martirizadas devem esperar que os mártires sejam em número suficiente, antes que o espetáculo comece.

O espetáculo nada mais é do que a destruição do mundo. “O Apocalipse precisa de uma destruição do mundo para assentar seu poder último e sua cidade celestial”. Se o paganismo também anunciava o fim do mundo, porém investindo sempre no recomeço do ciclo, no cristianismo “sobrou só um fim, ao termo de uma longa linha monótona, e, necrófilos, nós só nos interessamos por esse fim, desde que ele seja definitivo.” Afinal, destruir, “e destruir um inimigo anônimo, intercambiável, um inimigo *qualquer*, tornou-se o ato mais essencial da nova justiça.” Numa nota de rodapé Deleuze se refere às três características de um quadro “apocalíptico” tal como Virílio o descreveu: 1) um Estado mundial absoluto, 2) a destruição do mundo “habitável” em proveito de um meio ambiente estéril e mortífero, 3) a caça ao inimigo “qualquer”. Em outras palavras, planificação militar-industrial do Estado mundial absoluto, segurança militar, policial e civil desse novo Estado.

Assim, nota Deleuze, o Apocalipse está menos nas catástrofes anunciadas do que no presente de um “poder último, judiciário e moral”, cujo objetivo é a destruição do mundo. No fundo, o que o Apocalipse pretende ou realiza, ontem ou hoje, é, diz Deleuze inspirado em L. H. Lawrence, “desconectar-nos do mundo e de nós mesmos”.⁶

Ora, eis um tema que retorna com várias inflexões ao longo sobretudo dos últimos livros. Nós perdemos o mundo. Nos desapossaram dele. Cortaram nossas conexões vivas com as forças do mundo. Já não acreditamos no mundo, isto é, na nossa força de conectar-nos com as forças do mundo. Perdemos a confiança nos elos. Em última instância, fomos separados de nossa força. Qualquer leitor de Deleuze conhece essas passagens: não é um lamento sobre a solidão, sobre o isolamento, sobre a perda de sentido, sobre o esvaziamento, nem sobre o fim do que quer que seja. Mas uma constatação vitalista. Um diagnóstico psicopolítico. É, como sempre em Deleuze, assim como em Nietzsche, um sinal vital em meio a um movimento de reversão.

As razões dessa mencionada desconexão do mundo são múltiplas. Se fôssemos percorrê-las todas, tal como as descreve Deleuze, teríamos que atravessar

⁶ Idem, p. 59.

praticamente todos os seus livros, e cada um deles aportaria um elemento distinto, mais ontológico, mais ético, mais macro ou micropolítico, mais da ordem de produção de subjetividade hoje. Para ficar numa enumeração rapsódica sobre tais razões, diríamos, filosoficamente: a plurivocidade do ser, os assaltos da transcendência, o culto das paixões tristes, as desventuras da dialética, os avatares do niilismo, o império do Uno, da significância, o familialismo edipianocêntrico, os aparelhos de captura do Estado, a desterritorialização capitalística, a subjetividade centrada no Eu, o domínio do padrão majoritário do homem branco-macho-europeu, com todo o antropocentrismo que o acompanha, e por aí afora. A lista é gigante. Se quisesse utilizar alguma fórmula mais sucinta, eu diria: sempre, em todos os planos, o estrangulamento da diferença. Desde o artigo sobre o bergsonismo, sabemos que diferença significa diferenciação, e que diferenciação é indissociável da virtualidade vital. Em outras palavras, para ir rápido, trata-se da própria potência do tempo da vida. Onde a fórmula um pouco lapidar: sempre que a potência do tempo da vida se vê esmagada, numa escala gigantesca, é o Apocalipse que se insinua. E o Apocalipse equivale à organização da Espera, à Destruição do mundo, ao Fim das conexões.

A Espera

A Espera é Kafka. “Diante da Lei”. *O Castelo*. *O Processo*. Nos três casos se está condenado a uma espera incompreensível que já é uma punição, a uma postergação indefinida que já é um suplício, a uma dívida infinita desde sempre impagável – é o sistema do Juízo. Como diz Deleuze: o juízo “recebe sua condição de uma relação suposta entre a existência e o infinito na *ordem* do tempo”.⁷ Dívida infinita para com Deus, dívida infinita para com o Estado, dívida infinita para com o Pai, dívida infinita para com o Capitalismo, dívida infinita para consigo – já tudo isto está em Nietzsche, e Schuld – culpa e dívida. A espera como a tortura concreta que coloca em suspenso a existência e a bloqueia. Apoiado em estudos contemporâneos vindos sobretudo da sociologia, Paulo Arantes dedicou um capítulo inteiro de seu livro *O novo tempo do mundo* aos mecanismos de poder dedicados a fazer esperar.⁸ Das filas do aeroporto até as penitenciárias americanas mais sofisticadas, passando pelos checkpoints israelenses em territórios ocupados, acampamentos de refugiados para imigrantes em solo europeu, labirinto imposto aos demandantes de asilo, ou mesmo os campos de concentração nazista, trata-se da produção de espera, de tempo morto, de experiência negativa do corpo, de imobilidade forçada, da “grande espera por coisa

⁷ Deleuze, *Crítica e clínica*, op. cit. p. 144.

⁸ Paulo Arantes, *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014

nenhuma”, que já em si é uma punição da qual, eventualmente, estão livres aqueles que correm na via paralela das elites do andar de cima (*fast track*, dos pedágios ao acesso imediato a todo tipo de bens, serviços e privilégios). Nesse contexto onde se mistura disciplinamento, submissão e tortura, o futuro desaparece, mas não em favor da experiência do presente, já que o presente foi justamente esvaziado de qualquer experiência, em favor de uma mera vivência, se tanto. A danação da espera configura uma nova ontologia do presente, que os historiadores batizaram de presentismo. Ninguém melhor do que Beckett deu a ver sua natureza, como em *Esperando Godot*. Numa escala maior, punir pela espera populações liminares é a tarefa de um Estado securitário, que assim visa monitorar os fluxos e antecipar os riscos advindos da crescente insegurança social que ele mesmo produz.⁹

Mas a Espera não tem apenas este viés negativo. Numa dimensão religiosa ou política, em todo caso, histórica, Koselleck distingue a Espera como expectativa do Fim do mundo, em Lutero, e a Espera como aposta ativa em um Novo mundo, em Robespierre. Por conseguinte, há Espera e “Espera”, Reforma ou Revolução, Fim ou Recomeço, Fechamento ou Abertura, Eclipse final ou Progresso Infinito. A dinâmica capitalista está inteiramente indexada ao Progresso Infinito, sem dúvida, mesmo que ele desemboque, como é provável, no seu contrário, o Acidente Final.

O fato inegável é que a aceleração do tempo própria ao Capitalismo reduz o Espaço da Experiência, de modo que o futuro desejado ou temido o invade e o comprime, seja na forma de uma temporalidade ascensional, tal como as expectativas retumbantes do século XIX, seja de uma temporalidade declinante, a exemplo das catástrofes do século XX. Se no primeiro caso o sujeito se precipita ativamente em direção ao futuro, no segundo é o futuro que desaba sobre o sujeito, como crise, como catástrofe. É nessa segunda modalidade, como o assinala Zaki Laïdi, que a Grande Espera típica de um otimismo sai de cena, e com ela todo um horizonte de expectativa. A política como projeção de melhoria se vê aí substituída pela gestão dos “destroços do presente”. Em todo caso, uma coisa é certa, diz Nowotny: “A categoria temporal do futuro foi simplesmente substituída por uma outra, a do presente prolongado”. Arantes resume assim essa ideia: *O progresso envelheceu*.¹⁰

Antropoceno

No mesmo ano da publicação do livro mencionado, aparece *Há mundo por vir?*, de Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro. Também eles relembram a

⁹ Idem, *ibidem*.

¹⁰ Idem, p. 96.

frase de Günther Anders ao refletir sobre a metamorfose metafísica da humanidade depois de Hiroshima e Nagasaki: “A ausência de futuro já começou”.¹¹ E foi com o Antropoceno, essa época geológica designada a partir da intervenção da atividade humana no planeta, pelo menos desde a Revolução Industrial, em que nossa espécie tornou-se “força geológica” (Chakrabarty), produzindo um presente sem porvir. Como dizem xs autorxs: “O Antropoceno é o Apocalipse, em ambos os sentidos, etimológico e escatológico (35)”.¹² Mas nem sempre a imagem que se tem do Apocalipse corresponde ao espetáculo do qual nos falava Deleuze. Como o mostra *O cavalo de Turim*, o fim pode ser lento. Como o formula o cineasta húngaro Béla Tarr: “O apocalipse é um acontecimento enorme. Mas a realidade não é assim. Em meu filme, o fim do mundo é muito silencioso, muito fraco. Assim, o fim do mundo chega como eu o vejo chegar na vida real – lentamente e silenciosamente. A morte é sempre a cena mais terrível, e quando você vê alguém morrer – um animal ou um humano – é sempre terrível, e a coisa mais terrível é que parece que nada aconteceu”. E xs autorxs agregam, com ironia: “Nada aconteceu – apenas estamos mortos”.¹³

O contraponto é o pensamento ameríndio, em que “tudo já está vivo”,¹⁴ o que não significa anular ou denegar a morte, pelo contrário. Mas importa aqui assinalar o tempo nada imóvel dessas sociedades ditas lentas, que conhecem “velocidades infinitas, acelerações extra-históricas, em uma palavra, *devires*, que fazem do conceito do *vivir bien* algo metafisicamente muito mais parecido com um esporte radical do que com uma descansada aposentadoria campestre!”¹⁵ E no entanto, não faltam as profecias sobre o “desmoronamento do céu”, em especial referido, agora, à chegada dos brancos. Como dizem xs autorxs: “Ela é quase sempre acompanhada, hoje (depois de cinco séculos de traições e morticínios, de muita indignação e apreensão, e, no plano prático-especulativo, costuma se desdobrar em uma variedade de agenciamentos contra-históricos, tais o profetismo, a insurreição autonomista, a espera da renovação cósmica pela catástrofe (ver o *pachakuti* quéchua), a reformulação estratégica do xamanismo nativo em linguagem ecológica (...). Em todos os casos, trata-se de *afirmar o presente etnográfico*, conservá-lo ou recuperá-lo, não de “crescer”, “progredir” ou “evoluir”. Como professam os povos andinos em seu hoje célebre lema cosmopolítico, “*vivir bien, no mejor*”.¹⁶ Entretanto, dada a destruição concreta e generalizada em ritmo acelerado à sua volta e em suas terras, a iminência

¹¹ Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro. *Há mundo por vir?* Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014, p. 14.

¹² Idem, p. 35.

¹³ Idem, p. 64.

¹⁴ Idem, p. 98.

¹⁵ Idem, p. 93.

¹⁶ Idem, p. 103.

do fim do mundo é reiterada, quando “os cachorros, as galinhas, os bichos do mato, todos voltarão a falar a nossa língua, em uma desespecialização regressiva que nos trará de volta o caos originário – até que, imaginamos, um novo plano de imanência seja traçado, um novo recorte ou fatia do caos seja selecionado, e um novo mundo possa surgir”.¹⁷

Antes de prosseguir, uma pequena justificativa sobre a acusação que se faz aos discursos *sobre* o apocalipse de serem *eles mesmos* apocalípticos. Como diz Günther Anders: “Se nos distinguimos dos apocalípticos judaico-cristão clássicos, não é apenas por temermos o fim (que eles, de sua parte, esperavam), mas sobretudo porque nossa paixão apocalíptica não tem outro objetivo senão o de impedir o apocalipse. *Só somos apocalípticos para podermos estar errados*”. Como comentam Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, também “entre alguns povos ameríndios, os sonhos maus devem ser narrados publicamente ao acordarmos, para que os eventos nele prefigurados não se atualizem”.¹⁸ Ou ainda: “A profecia do “fim do mundo”, neste sentido, deve ser performativamente anunciada para que *não* se torne realidade (...) *Temos o dever de ser pessimistas*, diria ainda Anders. Tampouco em Deleuze Guattari faltariam exemplos desse viés. Veja-se este, num tom mais carregado de fábula política do que de pathos:

Os fascistas tinham sido só crianças precursoras, e a paz absoluta da sobrevivência vencia naquilo que a guerra total havia falhado. Estávamos já na terceira guerra mundial. A máquina de guerra reinava sobre toda a axiomática como a potência do contínuo que cercava a "economia-mundo", e colocava em contato todas as partes do universo. O mundo tornava a ser um espaço liso (mar, ar, atmosfera) onde reinava uma só e mesma máquina de guerra, mesmo quando ela opunha suas próprias partes. As guerras tinham se tornado partes da paz. Ainda mais, os Estados não se apropriavam mais da máquina de guerra, eles reconstituíam uma máquina de guerra de que eles mesmos eram tão-somente partes.

E eles comentam:

Entre os autores que desenvolveram um senso apocalíptico ou milenarista, coube a Paul Virilio ter sublinhado cinco pontos rigorosos: como a máquina de guerra tinha encontrado seu novo objeto na paz absoluta do terror ou da dissuasão; como ela operava uma

¹⁷ Idem, pp. 105-6.

¹⁸ Idem, p. 114.

"capitalização" técnico-científica; como essa máquina de guerra não era terrível em função da guerra possível que ela nos prometia como numa chantagem, mas, ao contrário, em função da paz real muito especial que ela promovia e já instalava; como essa máquina de guerra não tinha mais necessidade de um inimigo qualificado, mas, conforme as exigências de uma axiomática, se exercia contra o "inimigo qualquer", interior ou exterior (indivíduo, grupo, classe, povo, acontecimento, mundo); como daí saía uma nova concepção da segurança como guerra materializada, como insegurança organizada ou catástrofe programada, distribuída, molecularizada.¹⁹

Não podemos dizer que qualquer um desses pontos tenha sido superado. Que eles sejam realçados não significa que nos resignamos ao terror que eles desencadeiam, mas que precisamos levar em conta essa cartografia. Como o lembra Isabelle Stengers: "Nomear não é dizer a verdade, e sim atribuir àquilo que se nomeia o poder de nos fazer sentir e pensar no que o nome suscita". No caso específico dela, a "intrusão" de Gaia não significa dar a ver um elemento que antes aparecia como uma tela de fundo, mas assinalar um acontecimento tal que tornará difícil conceber um futuro previsível "em que ela nos restituirá a liberdade de ignorá-la".²⁰ Também em Bruno Latour esse tema é constantemente retomado, e levar a sério o apocalipse é antes de tudo reconhecer

o apocalipse que fizemos aos outros coletivos e que hoje retorna sobre nós —, mas cujo sentido perdemos a capacidade de compreender. A questão, portanto, passa a ser: podemos reaprender a viver no tempo do fim sem cair na utopia, aquela que nos transportou para o além e que também nos fez perder o aqui embaixo? (...) Viver no *tempo do fim* é, primeiramente, aceitar a finitude do tempo que passa e acabar com a negligência. Antes de ser inflada em cenas cósmicas grandiosas e com um grande orçamento, a ruptura radical na escatologia deve ser reconhecida inicialmente em um tom mais leve, mais humilde e mais econômico. O fim dos tempos não é o Globo Final que circunda todos os outros globos, a resposta final ao sentido da existência; ele é, ao contrário, uma nova diferença, uma nova linha, traçada *no interior* de todas as outras linhas, que as atravessa em todos os lugares e que dá

¹⁹ Deleuze, G.; Guattari, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: ed. 34, 1997, pp. 169-0.

²⁰ I. Stengers. *O tempo das Catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p. 41.

outro significado a todos os acontecimentos, ou seja, um objetivo, uma presença final e radical, uma conclusão. Não outro mundo, mas o mesmo mundo apreendido de *um modo radicalmente novo*. Tragicamente, essa torção no fluxo do tempo, esse acontecimento no acontecimento, esse *eschaton* situado no interior do movimento da história foram metamorfoseados em uma fuga para fora do tempo, em um salto na eternidade, naquilo que não conhece tempo. A Encarnação se alterou em fuga de toda a carne, rumo ao reino desencarnado do domínio espiritual do longínquo”.²¹

Assim, a adoção do termo Gaia pelo autor responde ao seguinte desafio: “rematerializar o pertencimento ao mundo”²² – “Gaia é o sinal para retornar à Terra”, “é o único meio de fazer os Modernos tremerem de incerteza novamente sobre o que eles são, bem como sobre a época em que vivem e o solo no qual se encontram, exigindo que enfim levem a sério o *presente*”²³. O apocalipse, ou a fusão “entre escatologia e ecologia”, é um apelo para as pessoas enfim enxergarem a guerra em curso.

Há disso várias versões, obviamente. O ex-subcomandante Marcos deu a isso o nome de Tormenta. Eis como ele o formula.

A tormenta já ameaça a cidade e o campo.

Não é algo nacional, dizem. Em diferentes pontos do planeta encontramos os mesmos sintomas.

O zapatismo “captura”, como se diz, acho, a essência, e sentencia: uma guerra, uma guerra mundial, uma guerra cujo único inimigo é a humanidade.

O navio do sistema navega com seu lema transformado em declaração de princípios, programa e plano de ação:

“*Bellum semper. Universum bellum. Universum exitium.*”

“Guerra sempre. Guerra mundial. Destruição universal.”

Não é óbvio que um texto termine assim – ainda mais vindo de quem tem dedicado os últimos 36 anos, pelo menos, a uma luta cotidiana contra o Estado, o capitalismo, a devastação do meio ambiente e ao genocídio das populações

²¹ B. Latour. *Diante de Gaia*. São Paulo: Ubu, 2020, p. 443.

²² *Idem*, p. 343.

²³ *Idem*, *Ibidem*.

índigenas. O teor de alerta, porém, embutido na palavra Tormenta é inegável. Não sabemos se o autor leu as teses de Benjamin sobre o conceito de história, onde o termo *Tempestade* equivale a *Progresso*, responsável pela “catástrofe sem trégua” e por um “amontoado de escombros que cresce até o céu”.²⁴ Em todo caso, Michael Löwy, ao comentar as teses, dá justamente o exemplo da sublevação zapatista em Chiapas, de 1994, que, conforme ele o diz, através de “um salto de tigre em direção ao passado”, liberou as energias explosivas da lenda de Emiliano Zapata, extirpando o conformismo da história oficial e explodindo a continuidade histórica entre a revolução mexicana de 1911-1917 e o regime corrupto e autoritário do PRI – “Partido Revolucionário Institucional”.²⁵ Cumprindo, portanto, no mais recente período, o chamado benjaminiano. Aliás, o próprio Bruno Latour dá uma versão benjaminiana da recusa moderna de encarar o futuro, não mais através do quadro de Klee, mas da dançarina Stephany Ganachaud. Lembra que os modernos não olham para frente, mas olham para o passado do qual fogem e que rejeitam. É o anjo da geo-história, que “lança olhares atrás de si cada vez mais inquietos, depois diminui a velocidade como se estivesse afundando em arbustos de espinhos, até que se vira e de repente percebe o horror das coisas que tem que encarar”.²⁶ Na verdade, nunca prestaram “atenção suficiente na direção em que se engajavam, obcecados com a ideia de escapar de seus apegos à velha Terra”.²⁷

Presentismo

Cabe-nos, antes de seguir, aprofundar o que antes foi designado de presentismo e que é um sintoma a mais desse “desapego” à terra. De que é mesmo feito esse presente do qual falamos? Não se trata de um gozo pleno do presente. Ao contrário, sua compressão indica que ele se situa numa urgência de passar ao instante seguinte, dado o regime de aceleração do qual faz parte. Trata-se, portanto, de uma ditadura do instante, mas do instante “do depois”, antecipado, em direção ao qual o instante atual está tensionado. O presentismo, no fundo, é o domínio do futuro imediato sobre o presente, a hipertrofia da protensão, pela qual o momento por vir é já percebido como contido no presente. E implica igualmente na abolição da retenção, que segundo Husserl conserva, enquanto presente alongado, uma parcela do passado

²⁴ Walter Benjamin. “Sobre o conceito de história” (trad. Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller). In: Michael Löwy. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 87-88.

²⁵ Idem, p. 129.

²⁶ B. Latour, op. cit., p. 377.

²⁷ Idem, 379.

próximo, como se, por assim dizer, preservasse sua cauda.²⁸ Jérôme Baschet nota que o presentismo é justamente o atropelo do presente. Forjado em oposição ao futurismo, tem algo de monstruoso, já que ele é tudo (só existe o presente) e quase nada (a tirania do imediato).

Diferentemente de uma nota jubilatória própria ainda a um personagem de Goethe (“Então o espírito não olha nem para frente nem para atrás. O presente é nossa única felicidade”), esse presente produz um curto circuito entre passado e futuro, entre o campo de experiência e o horizonte da expectativa, que se desarticularam de vez. Infelizmente, tal desarticulação não pode mais ser concebida como brecha, tal como o sugeria ainda Hanna Arendt. Não é mais um entre-dois, em que se toma consciência de um intervalo. Trata-se, de fato, da eliminação de qualquer aspiração antecipante, e de um desmoronamento do futuro.

Jérôme Baschet lhe aprofundou os traços ao analisar tal “presente que é seu próprio horizonte”. O omni-presente obviamente está ligado ao capitalismo, e junta ao culto da velocidade a repetição do mesmo. Assim, conjuga a imobilização no presente perpétuo e a aceleração dos ritmos de atividade e de vida. Sob a aparência do novo, é a repetição do mesmo que opera. A velocidade que o caracteriza abole qualquer devir da experiência humana.²⁹

A isso tudo acresce-se a lógica das tecnologias de comunicação, a simultaneidade, a saturação e brevidade das informações disponíveis, o zapping: tudo se insere nessa hiper-urgência dos fluxos, na indiferenciação, na desatenção – ou na atenção brevíssima e dispersa, ao mesmo tempo.. Em suma, um presente sem presença – a léguas de distância de qualquer valorização do instante vivido tal como defendido desde Marco Aurélio até Bataille (“A pura felicidade reside no instante”), passando por Nietzsche (alçar-se ao topo do instante numa cega felicidade) ou Baudelaire (a negação do primado do dia seguinte).

Se o presentismo está intimamente ligado à lógica do capitalismo, qualquer tentativa de escapar a tal regime temporal implica distanciar-se da tirania da Economia – daí a reivindicação por uma lentificação, ralentamento, polirritmia, tempos heterogêneos e singulares, que na sua discrepância em relação ao tempo da Economia dão a ver outras potências e criatividade. Aliás, eis o depoimento de uma professora zapatista, Rosalita, que expressa a necessidade de um tempo outro:

Nós temos três tempos. O tempo exato, ou a hora exata, é um desses tempos. O tempo exato é o tempo do relógio, o tempo do comércio.

²⁸ Baschet, J. *Défaire la tyrannie du présent*. Paris: Éditions La Découverte, 2018, p. 105.

²⁹ Idem, *ibidem*, p. 36.

Vocês são dominados por esse tempo, quase completamente. Mas para nós existe a hora justa, ou o tempo justo, que é o tempo da comunidade e da natureza [...] O tempo justo não pode se subordinar ao tempo exato. Se isso acontecer, a comunidade sofre, ela se desfaz. A natureza também sofre, se isso ocorre. É o tempo dos avós, que nos legaram esse tempo, que é o tempo do que é necessário para a pessoa, pois não é bom trabalhar continuamente. É bom trabalhar segundo a necessidade da pessoa e não do mercado. Mas além de tudo isso, nós, zapatistas, temos a hora necessária, ou o tempo necessário, que é o tempo da revolução. Aqui nós vivemos esses três tempos. Assim é a autonomia que nós vivemos e lutamos.

Baschet comenta que ela descreve perfeitamente a oposição entre o tempo abstrato e o tempo concreto, porém o mais intrigante é o tempo necessário, o da luta. A construção da autonomia requer uma temporalidade nova, que não é a do capitalismo nem o da tradição, mas a de uma realidade outra.

Daí a pergunta corajosa de Baschet, que ressoa com a de vários autores anteriores. Não conviria desfazer inteiramente o tempo? Ou seja, desvencilhar-se da noção familiar de um tempo em que as coisas acontecem, para pensar a temporalidade das coisas, dos seres, do mundo? Desfazer o tempo como um continente no qual estaríamos como que hospedados, em favor de um tempo que somos (Agamben ou Bergson), o que nos levaria a uma multiplicidade de temporalidades, durações, ritmos próprios aos diferentes processos, devires. É, diz o autor, reencontrar a força do tempo concreto, a linha temporal de cada ser, e portanto recusar a unidade do tempo e o tempo mesmo como uma variável independente do processo de cada existente³⁰.

Mil Platôs, antes disso, o diz à sua maneira:

A história universal da contingência atinge aí uma variedade maior. Em cada caso, a questão é: onde e como se faz tal encontro? Em vez de seguir, como no *Anti-Édipo*, a seqüência tradicional Selvagens-Bárbaros-Civilizados, encontramos agora diante de todas as espécies de formações coexistentes: os grupos primitivos, que operam por séries e por avaliação do "último" termo, em um estranho marginalismo; as comunidades despóticas, que constituem, ao

³⁰ Idem.

contrário, conjuntos submetidos a processos de centralização (aparelhos de Estado); as máquinas de guerra nômades, que não irão apossar-se dos Estados sem que estes se apropriem da máquina de guerra, que eles não admitiam de início; os processos de subjetivação que se exercem nos aparelhos estatais e guerreiros; a convergência desses processos, no capitalismo e através dos Estados correspondentes; as modalidades de uma ação revolucionária; os fatores comparados, em cada caso, do território, da terra e da desterritorialização.³¹

E bem mais adiante acentua como isso se traduz em termos temporais:

E, portanto, um plano de proliferação, de povoamento, de contágio; mas essa proliferação de materiais nada tem a ver com uma evolução, com o desenvolvimento de uma forma ou a filiação de formas. É menos ainda uma regressão que remontaria a um princípio. É, ao contrário, uma *involução*, onde a forma não pára de ser dissolvida para liberar tempos e velocidades. É um plano fixo, plano fixo sonoro, visual ou escriturai etc. Fixo não quer dizer aqui imóvel: é o estado absoluto do movimento tanto quanto do repouso no qual se desenham todas as velocidades e lentidões relativas e nada além delas.³²

O fundo dessa ideia está na diferença entre História e Devir, ou História e Acontecimento. A História é o conjunto das condições sem as quais o devir não seria possível, mas o devir é uma antimemória, trans-histórico, uma anti-história.³³ “Maio de 68 foi um devir irrompendo na história, e é por isso que ele foi tão mal compreendido pela história e tão mal assimilado pela sociedade histórica”.³⁴ Um devir não desliza segundo os pontos de origem, coordenadas ou medidas, mas cria suas próprias coordenadas, sua transversal, sua flutuação ou embriaguez, suas derivas ou linhas de fuga. Devir não é progredir nem regredir, não implica o antes e o depois, não tem termo, nada a ver com descendência ou filiação..

Assim, estamos no direito de opor o infinitivo como modo e tempo do devir ao conjunto dos outros modos e tempos que remetem a Cronos, formando as pulsações ou os valores do ser (o verbo "ser" é precisamente o único que não tem infinitivo, ou

³¹ Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mil Platôs 1*. Rio de Janeiro: Ed 34, 1995, pp. 8-9.

³² Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Mil Platôs* vol. IV. São Paulo: ed. 34, 1997, p. 56.

³³ Remeto aqui a meu *O tempo não-reconciliado*, p. 110 e ss.

³⁴ Deleuze, G. *Conversações*. São Paulo: ed. 34, 1992, p. 191.

melhor, cujo infinitivo é apenas uma expressão vazia indeterminada, tomada abstratamente para designar o conjunto dos modos e tempos definidos).²⁸

Voltemos à formulação de Baschet. “A multiplicidade das linhas processuais só adquire com efeito sua plena significação através de uma deshomogeneização da temporalidade histórica. É preciso ir além do simples reconhecimento da pluralidade dos tempos sociais e da coexistência de ritmos diferentes no seio de uma mesma realidade histórica [coisa admitida desde Fernand Braudel e sua longa duração, ou a pluralidade dos tempos sociais em Halbwachs e ainda a “não contemporaneidade” de Bloch], a fim de aceitar conceber a história como uma meada de dinâmicas heterocrônicas.” Sem negar certas convergências e coerências, cabe dar lugar às discordâncias dos tempos, defasagens e arritmias entre os vários processos que participam de uma realidade social complexa – em suma, à dimensão hererocrônica, até mesmo discrônica, da história”.³⁵ Vem de Chakrabarty a observação de que muitos fragmentos históricos só são concebidos como distintos “períodos” de tempo se tomamos por régua a linha europeia, o que se deve, obviamente, a uma arbitrariedade colonial – o executivo indiano que antes de sair para o trabalho beija os pés de seu pai não sobrepõe dois períodos, como o entenderia um europeu, mas segue o tempo próprio à Índia.

Nessa linha, mas na outra ponta do espectro global, também vão Danowski e Viveiros ao pensar o tempo dos ameríndios. Exortação a uma *incivilização*, uma tecnologia da frenagem, uma des-economia liberta da alucinação do crescimento contínuo, e uma insurreição cultural contra o processo de zumbificação do cidadão-consumidor. Mais do que tudo, talvez, isso aponta para uma *intensificação não material* de nosso “modo de vida”: suficiência intensiva como critério maior,³⁶ de modo que a “materialidade fraca aos olhos colonizadores não diz nada sobre a inventividade, a resistência e a durabilidade dos agenciamentos”.³⁷

Chegamos, assim, à pergunta tão provocativa. É verdade que não se pode andar para trás? Será que a flecha do tempo sempre vai para frente? “Para quase todas as formas assumidas pelo pensamento dominante entre “nós”, apenas uma direção é pensável e desejável, a que leva do “negativo” ao “positivo”: do menos ao mais, da posse de pouco à propriedade de muito, da “técnica de subsistência” à “tecnologia de ponta”, do nômade paleolítico ao cidadão cosmopolita moderno, do índio selvagem ao trabalhador civilizado”. E ao lembrar certas comunidades que decidem voltar a ser indígenas, vem a pergunta: como alguém pode *desejar o atraso*

³⁵ Baschet, op. cit., p. 229.

³⁶ Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, op. cit., p. 139.

³⁷ Latour, B. *Enquête sur les modes d'existence*, apud Danowski e Viveiros de Castro, p. 131.

como *futuro*?³⁸ Para constatar o acontecimento de um *devenir-índio* e um incessante *redevir-índio* que atravessa o Brasil, permitindo concluir que os coletivos ameríndios, com “suas populações modestas, tecnologias relativamente simples mas abertas a agenciamentos sincréticos de alta intensidade, são uma “figuração do futuro, não uma sobrevivência do passado. Mestres da bricolagem tecnoprimitivista e da metamorfose político-metafísica, eles são uma das chances possíveis, em verdade, da *subsistência do futuro*”³⁹. Ao advogar um povo por vir, um novo povo, um povo que falta, não deveríamos esquecer a pérola mallarmeana solta ali no meio:

“O lance de dados do “mundo comum” jamais abolirá o multiverso”.

Conclusão

Podemos tentar nos encaminhar para uma mínima conclusão, que nada terá de conclusiva. Benjamin colocou em xeque a noção de um tempo linear, progressivo, cumulativo, teleológico, vazio, homogêneo.⁴⁰ Ao apreender com tamanha acuidade a iminência da Catástrofe, ao enxergar na ideia de Progresso a fonte dessa mesma Catástrofe, e ao localizar no historicismo a narrativa dos vencedores, Benjamin compreendeu que sob a roupagem do novo, a História era o domínio do Mesmo, isto é, da dominação, insistindo na luta de classes como pivô para uma reviravolta. E forjou uma concepção de tempo à altura dessa reviravolta. Diz M. Löwy: “Vemos assim delinearem-se pouco a pouco em seus escritos os contornos de uma concepção *qualitativa* da temporalidade (tempo) *heterogêneo*, qualitativamente diferenciado, descontínuo: não é vazio, mas *preenchido (erfüllt)* com o “tempo atual” ou o “agora” que faz explodir a continuidade da história, e no qual “introduziram-se estilhaços do ‘tempo messiânico’”.⁴¹ O desafio consiste, entre outros, em puxar o freio de emergência que equivalesse a uma saída revolucionária. Não por acaso escreveu:

Nesse planeta, um grande número de civilizações pereceu em sangue e horror. Naturalmente é preciso desejar ao planeta que algum dia experimente uma civilização que tenha abandonado o sangue e o horror; de fato, estou (...) inclinado a supor que nosso planeta espera

³⁸ Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, op. cit., p. 157.

³⁹ Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, op. cit., p. 158.

⁴⁰ Cf. os textos agudos de Jeanne Marie Gagnebin, onde essa temática vai de par com a questão da narração, da cesura ou do messianismo: “Walter Benjamin ou a história aberta”, in Walter Benjamin, *Obras escolhidas*, vol 1. São Paulo: Brasiliense, 1987, “História e cesura”, in J.M. Gagnebin, *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1994, e “Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin”, in J. M. Gagnebin, *Limiar, aura e memorização*. São Paulo, ed. 34, 2014.

⁴¹ Michael Löwy, *Redenção e utopia*. São Paulo: Perspectiva, 2020, p. 214.

por isso. Mas é terrivelmente duvidoso que *nós* consigamos trazer tal presente em sua festa de aniversário de 100 milhões ou 400 milhões de anos. E se não o fazemos, o planeta finalmente punirá a nós, com nossos irrefletidos bons votos a ele, presenteando-nos com o Juízo Final”.⁴²

E numa carta a seu amigo Scholem, descreve como se sente:

*Como alguém que se mantém à tona num naufrágio por subir no topo de um mastro que já desmorona. Mas dali ele tem uma oportunidade de fazer sinais que levem à sua salvação.*⁴³

Embora em outro tom, desde o início Deleuze se coloca contra o tempo homogêneo ou a repetição do mesmo, ou, em outros termos, contra uma certa dialética determinista e uma filosofia da história teleológica. Mas é a partir de sua filosofia da diferença que tal programa poderá ser desdobrado positivamente. Primeiramente, a partir de Bergson, com a série diferença, diferenciação, virtualidade, atualização, vitalismo, que desemboca numa duração múltipla, qualitativa, intensiva, vital. Mais tarde, com Nietzsche, depois com os estóicos, contra o tempo da História, os devires, os acontecimentos, o Aion, as linhas de fuga. Contra a lógica de interiorização do Estado, a lógica da exterioridade dos nômades, com seu espaço liso e temporalidade flutuante. Em qualquer domínio, científico, literário, político, imediatamente dar a ver o “menor” (uma “ciência menor”, uma “literatura menor”, uma “micropolítica”, uma “contra-história”) – sempre o escape em detrimento da totalidade.⁴⁴

Frente a um tempo linear, Deleuze contrapõe o tempo *estratigráfico*. A “navegação aberta” através das camadas históricas supõe uma espécie de

⁴² W. Benjamin, *Briefe*, vol II, 698, *apud* H. Arendt, *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Cia das Letras, 2008, p. 207.

⁴³ Idem, *ibidem*, p. 186.

⁴⁴ Como não pressentir correspondências entre a ideia de interrupção ou cesura ou tempo-do agora em Benjamin e a de Acontecimento, na sua dimensão de irrupção e intensidade, em Deleuze? Ou entre o ponto de vista dos vencidos, em Benjamin, e o dos nômades, em Deleuze? Ou, em ambos, a relação entre o minúsculo e o maiúsculo, o molecular e o molar, o micro e o macro, o detalhe e a história? Ou entre a ideia dos futuros soterrados no passado e a concepção das virtualidades não atualizadas, na Memória-mundo? Haveria, por fim, algum cruzamento entre o messianismo de Benjamin e o apelo por um “povo por vir” em Deleuze? Não temos como responder a tais perguntas. Ainda está por ser feito um estudo comparativo entre ambos, que apesar de todas as diferenças de método, repertório e trajetória, recusaram com tamanha determinação a plácida ou épica continuidade do tempo ou da história em favor de uma filosofia e uma política dos desvios. Um tal estudo responderia menos a uma curiosidade acadêmica do que à constatação crescente de que os perigos do presente parecem convocar a ambos, favorecendo ressonâncias e cruzamentos insuspeitados.

coexistência de todos os tempos (como na Memória-Mundo bergsoniana), permitindo, como num rizoma, múltiplos agenciamentos e vetorizações, como se vê em *Mil Platôs*. Não há propriamente um privilégio do futuro como um segmento do tempo por vir, seja ascendente ou declinante. Entretanto, é reafirmado o incessante engendramento do novo – e mesmo o “povo por vir” é o que já se insinua no presente, “no meio”. Do mesmo modo, não se é assediado pela sombra de uma Catástrofe final por vir, pois ela já está entranhada no presente, como se viu no exemplo da terceira guerra mundial mencionada em *Mil Platôs*, e por assim dizer, “já acontecida”, ou “em curso”, ainda que “por vir”. É que os processos e mecanismos concretos analisados, seja de captura, de uma máquina de guerra desembestada, da axiomatização capitalística, da servidão maquínica, da reterritorialização, da fascistização e tantos outros, “já” nos atravessam, assim como os embates, contra-movimentos e linhas de fuga que os acompanham. Talvez por isso o tom dos textos seja menos escatológico, visto que os processos analisados cindem o próprio presente. Onde, talvez, o privilégio absoluto do intempestivo, inclusive como o tempo do pensamento. E assim, vislumbramos as várias maneiras de viver, os vários modos de existir e de reexistir em que implica uma tal perspectiva temporal, liberados do sistema do Juízo, do Apocalipse e dos terrores que dele emanam.