

Deleuze, Bergson e o inconsciente¹

BRUNA MARTINS COELHO – *Universidade de São Paulo*

O inconsciente em Deleuze: sua filosofia o apresenta em toda parte e em parte alguma. Só aparece como um conceito tardiamente, quando, em *O Anti-Édipo*, redigido com Guattari, a fábrica substitui o teatro, e a produção, a interpretação; ou, pouco antes, em *Diferença e repetição*, no capítulo “A repetição e o inconsciente”². O que Deleuze procurava, ele afirma retrospectivamente em *Abecedário*, “mesmo com Félix, era uma espécie de dimensão realmente imanente do inconsciente”, pois “toda psicanálise era cheia de elementos transcendentais: a lei, o pai, a mãe, tudo isso, enquanto que faltava um campo de imanência, que permitisse definir o inconsciente...” . Deleuze reconhece assim que o inconsciente lhe punha problema antes do encontro com o psicanalista: era o horizonte dos conceitos agenciados por ele já no período monográfico de sua produção, em que reverenciava romancistas e filósofos com duplicatas con-

¹Este texto retoma um capítulo da dissertação de mestrado: *O campo e os princípios: ensaio sobre o inconsciente segundo Deleuze* (FFLCH/USP). Agradeço à professora Maria Adriana Cappello, a Maria Fernanda Novo e a Eduardo Socha pelas observações e sugestões.

²Apud. Boutang 1996.

ceituais – os retratos de Hume, Nietzsche, Bergson, Proust e Sacher-Masoch.

Bergson é o grande aliado de Deleuze para reformular a noção de inconsciente. O adversário? A psicanálise, com a qual trava um intenso diálogo crítico, marcado por empréstimos conceituais³. Tímido nas monografias, esse diálogo se torna explícito em *Apresentação de Sacher-Masoch, Diferença e repetição e Lógica do sentido*. Nesses livros, Freud e Lacan são reprovados por não justificarem os fundamentos epistemológicos de sua prática. Ao tratarem do “sofrimento” e do “gozo” – “sintomas” –, representam esses fenômenos a partir de um paradigma epistemológico dependente da identidade. Não fazem – e aqui retomo um termo moderno, com o comentário de Monique David-Ménard – “uma reforma do entendimento” (David-Ménard, 2005, p. 19), de suas categorias e operações. Mesmo ao pensar o negativo, a repetição, a clivagem do sujeito e a diferença, não teriam ido além de sua época. Como a maior parte dos filósofos, não teriam se desenredado dos pressupostos identitários, porque representativos, do próprio pensar. É preciso ultrapassar a representação, a identidade e seus derivados: semelhanças, analogias, oposições, cronologia. Assim como o psicologismo próprio à noção psicanalítica de inconsciente – este outro da consciência, constituído pelo recalque de representações incômodas nas narrativas edípicas de um indivíduo.

É Bergson quem lhe fornece uma crítica epistemológica e as ferramentas conceituais mais importantes para sair da psicologia e pensar o inconsciente em sua dimensão ontológica. As críticas bergsonianas “da identificação entre entendimento e consciência possível, entre o pensamento da matéria como identidade e cau-

³Ver Kazarian, 2009, p. 7.

salidade, sob o signo da repetição, e a diferenciação criadora”, sugere Chauvi, são a matriz de *Diferença e repetição* (Chauvi, 1989, p. 13). A intuição e a tríade conceitual (Duração, Memória e Vida) inventados por Bergson são tão úteis a Deleuze para pensar a *diferença* e a repetição, e a diferença na repetição. Mas esse retorno a Bergson responde à formulação de um problema repetidamente presente nos textos de Deleuze: o que é o inconsciente? Como pensá-lo, prescindindo de categorias dependentes da identidade como princípio, e como pensar a diferença em seu aspecto ontológico? Como escrevê-lo – e aí se coloca o problema do estilo –, sem cair nas armadilhas do pensamento representacional, das quais até mesmo a psicanálise teria sido uma presa?

“Teríamos de confrontar o inconsciente freudiano e o inconsciente bergsoniano, pois o próprio Bergson faz a aproximação”, diz Deleuze.⁴ Mas nos adverte: “Bergson não emprega a palavra *inconsciente* para designar uma realidade psicológica fora da consciência, mas uma realidade não psicológica, o ser tal como ele é em si” (Deleuze, 1999, p. 42-43). Embora o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência, Matéria e memória e Evolução criadora* não sejam articulados, ele restitui-lhes a conexão, indica “o progresso da filosofia bergsoniana”, e articula as “noções vizinhas” de duração, memória e impulso vital (Ibid., p. 125). Apesar de os pares conceituais sucessivamente criados por Bergson nesses textos assinalarem a transição de uma visada fenomenológica a um discurso ontológico, Deleuze lê neles um mesmo problema. Se Bergson apresenta cada um de seus textos como um eterno recomeçar inerente ao retorno ao con-

⁴À *Société de Philosophie* (1901), Bergson dizia se afastar das novas pesquisas sobre o inconsciente. Ver Bergson, 1972, p. 463-502.

creto, Deleuze os lê como a expressão de uma mesma intuição – paradoxalmente, é, assim, fiel à afirmação de seu mestre em *O pensamento e o movente*, de que a pluralidade dos textos de um filósofo exprime uma “certa intuição... no coração da doutrina”. Virtual e Impulso Vital, de um lado, designarão o plano ou campo intensivo anterior à gênese do sujeito – o inconsciente; Duração e Tendências, de outro, os processos de individuação. Essa distinção de lados é artificial, antropológica, dependente da representação: todos os processos são imanentes ao campo, são suas expressões. E não se devem a causas transcendentais, mas a alterações imanentes: as diferenciações. Tematizá-los é, para Deleuze, o centro da filosofia bergsoniana.

Recepção de Bergson nos anos 50 e 60 e o projeto de Deleuze

1966, *Bergsonismo*: “Um retorno a Bergson não significa somente uma admiração renovada por um grande filósofo, mas uma renovação e uma continuação de seu projeto hoje”, diz Deleuze (Deleuze, 1991, p. 115). Retornar ao “velho Bergson”; desviar-se dos três H’s em ascensão na França – Heidegger, Husserl e Hegel; desviar-se da fenomenologia e da dialética; retornar ao “cão morto” dos anos quarenta e cinquenta, o inimigo da vez da vanguarda francesa que antes atribuíra tal epíteto a Espinosa. Nesse projeto, Deleuze, influenciado pelo pluralismo e pelo apreço pelo concreto de seu professor Jean Wahl⁵, ex-aluno de Bergson, terá de se confrontar com alguns rótulos atribuídos ao bergsonismo.

Nem biologismo, nem psicologismo; muito menos um espi-

⁵Ver Bouaniche, 2010, p. 63-66.

ritualismo ou um misticismo, de que *As duas fontes* forneceria testemunho. Coqueluches dos salões franceses em 1905 – em que estudantes sérios disputavam assentos com os elegantes adeptos de Bergson no auditório do *Collège de France* – e tendo amplamente influenciado as produções poéticas, musicais, filosóficas, os conceitos bergsonianos são, nas décadas de 30 e 40, não apenas eclipsados pela ascensão dos fenomenólogos e pela retomada de Hegel, mas odiosamente recebidos: Bergson é visto como alguém que proclamara o nacionalismo francês na Primeira Guerra. Intuição, duração, fluxo de consciência e elã vital – esses instrumentos conceituais, empregados pelos continuadores do bergsonismo nos anos 40 (Péguy, Debussy, Sorel, Thibaudet), são extintos. São extintas essas palavras encantatórias, de um público apaixonado e dos “loucos e marginais” presentes nos cursos de Bergson ⁶. O meio intelectual francês as expulsou de seu vocabulário. “Acriticamente”, segundo Giuseppe Bianco. De modo ambíguo, como sugeriu Marilena Chaui: o bergsonismo tecia o “fundo silencioso” da filosofia das décadas de 40 a 60. Mas “se os franceses foram tão sensíveis à crítica husserliana do cientificismo, do positivismo, e da metafísica tácita e parasitária que rodeia a ciência e a filosofia”, argumenta Chaui, “é porque esta discussão já estava em curso na França, sendo central na obra bergsoniana. Se foram tão sensíveis à ontologia fundamental e à crítica heideggeriana de uma subjetividade soberanamente constituinte – é por que esta crítica [...] já estava sendo efetuada na França por Bergson”⁷ (Chaui, 1989, p. 12). Embora o meio intelectual francês estivesse tomado por certo “mau-humor contra Bergson”, não é por genialidade que

⁶Ver Deleuze, 1992, p. 15.

⁷Ver Bianco, 2003.

Deleuze retorna a este filósofo clandestino. Nem por uma imperativa necessidade de “fugir da escolástica pior que a medieval”: Hegel, Husserl e Heidegger. Seu interesse inicial por Bergson já nos anos 50 devia-se tanto à atenção que lhe dedicara seu professor Jean Hyppolite em cursos e textos, quanto às críticas endereçadas a Bergson por Sartre – mestre⁸ de Deleuze até ter jogado “no lixo” suas críticas ao humanismo com sua “absurda noção de existencialismo”⁹.

Campos: transcendental de Sartre, virtual de Bergson

A conceitualização de um campo impessoal não-subjetivo chega a Deleuze por Sartre. De seu mestre ressoam, na filosofia de Deleuze, o desprezo pela interioridade e pelo espírito, o anti-espiritualismo deste filósofo que havia revisitado o marxismo, inventado um novo romance, trazido à academia francesa a psicanálise e as fenomenologias de Husserl e Heidegger. “Sartre já reivindicava (contra Husserl) a necessidade de postular um campo transcendental impessoal ou pré-pessoal” (Pelbart, 2007, p. 44), o que significava recusar a ideia de uma subjetividade constituinte, de um Eu unificador e individualizante tematizado por Kant em sua unidade sintética da apercepção. Mas não teria levado isso às últimas consequências: com a noção de Ego, Sartre preserva a totalidade sintética e individual, é refém da *se-melhança* e da *identidade* próprias à consciência transcendental. Malgrado a exigência de um campo neutro aquém do subjetivismo e do objetivismo, “é o próprio Ego” que o instaura, nota Bento Prado Júnior (Prado Jr, 1989, p. 133). “Este campo não

⁸“Ele foi meu mestre” (Deleuze, 2002).

⁹Ver Deleuze in Tournier, M., *Le vent Paraclet*, apud BIANCO, 2003. p. 52.

pode ser determinado como o de uma consciência”, critica Deleuze: “apesar das tentativas de Sartre”, que crê, com sua noção de Ego, ter purificado o campo transcendental de sua estrutura egológica, “não podemos conservar a consciência [...] ao mesmo tempo em que recusamos a forma da pessoa” (Deleuze, 1969, p. 124). Essa tematização do campo transcendental é insuficiente, e Deleuze irá buscá-la na filosofia de Bergson, duramente criticada por Sartre.

Interessam-lhe, precisamente, o campo de imagens inaugural de *Matéria e memória* e a noção de virtual. Diferentemente da redução fenomenológica que, “ao transformar o mundo em sistema de fenômenos ou de *noemas*, abre o campo da *experiência transcendental*, como horizonte de uma *subjetividade* transcendental”, a redução bergsoniana instaura um campo de experiência anterior à partilha sujeito-objeto. Sujeito e objeto são redutíveis ao seu solo comum, o virtual ou a vida – é isso o que interessa a Deleuze. Assistiremos, no interior deste campo, ao nascimento da própria subjetividade. Virtual e Vida, movimentos de criação e diferenciação são os nomes dos princípios que Deleuze vê em Bergson.

O debate com Hyppolite: notas sobre o contexto histórico

Bergson, inimigo de Hegel, formula uma concepção não-dialética da *diferença*. É assim que o apresenta Deleuze, assíduo frequentador dos cursos de Hyppolite. Em conferência, curso e quatro artigos, do fim da década de quarenta ao início dos anos cinquenta, seu professor se concentrava nos aspectos ontológicos do pensamento bergsoniano tentando “salvar Bergson das críticas de Sartre e de Merleau-Ponty” (Bianco, 2003, p. 68). Se

considerarmos “somente os títulos dos cursos dados na Sorbonne por Hyppolite e sua ordem cronológica com relação às primeiras monografias de Deleuze (e com os quatro cursos dados por Deleuze na Sorbonne no final dos anos cinquenta)”, salta aos olhos esta influência, comenta Bianco: “o curso de 1946-47 é consagrado a Hume, aquele do ano seguinte a Kant, aquele de 48-49 concerne a Bergson”, e “Hyppolite faz em 1961 uma conferência sobre a repetição” (Ibid., p. 57).

À época da apresentação do texto *A concepção da diferença* em Bergson à *La Société des amis de Bergson*, Deleuze resenha o livro *Lógica e existência* de Hyppolite (1954). Nesses dois artigos, Deleuze se opõe à defesa da dialética por seu professor como um meio de pensar a diferença e insiste na noção de *duração* bergsoniana como uma alternativa, o que reforça a hipótese de Bianco que a leitura de Bergson é *mediada* pelo hegelianismo e pela especulação ontológica de Hyppolite. A afirmação de Deleuze nessa resenha de que o significado da filosofia reside em ser “uma ontologia, e uma ontologia do sentido, o que se pode reconhecer justamente a partir de Hyppolite”, parece confirmá-lo (Deleuze, 2006, p. 27).

Tendo abandonado a trilha da antropologia aberta por Kojève, Jean Hyppolite não mais pensava o saber absoluto em sua relação ao homem, não mais saudava o progresso da história – a ação negadora e revolucionária que chama a coincidência do ser em-si e do ser para-si. Tampouco convocava o homem empírico a agir neste processo. O Saber absoluto é, para Hyppolite, “desenvolvimento dialético do Ser como sentido”: “não é o homem que interpreta o Ser, mas é o Ser que se diz do homem” (Hyppolite, 1971 apud Bianco, 2003, p. 60). Desvelamento do Ser, lógica absoluta, “que passa através do homem”, diz Bianco; veia on-

tológica e anti-subjetivista de origem heideggeriana¹⁰ presente nos textos de Deleuze.

A duração

O conceito de Duração é apresentado por Bergson no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e retomado no início de *A evolução criadora*, em franca oposição às psicologias de sua época, a psicofísica e o associacionismo: nem uma, nem a outra, conseguiriam pensar o que caracteriza a consciência, sua duração temporal, devido à linguagem científica e espacializante que lhes é comum. É preciso outro método, o da intuição, para aprendê-la em sua imediatidade. Trabalhar com este conceito requer uma tripla tarefa: mostrar sua dimensão ontológica ao matizar o alcance psicológico sugerido pela noção de *eu profundo*; reinterpretar a crítica de Bergson às psicologias de sua época devido à noção de intensidade, pois esta se torna um conceito útil à sua própria ontologia; e mostrar como a intuição não é uma nova mística intelectual, mas um método para colocar adequadamente os problemas a partir da dissolução dos mistos da experiência.

Crítica de Bergson à psicofísica e à noção de intensidade

Com um só golpe, Bergson critica a psicofísica e apresenta o conceito de duração no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Nessa operação, a crítica à noção de intensidade é central, como veremos. Tipo especial de magnitude pela qual se descreviam as sensações, por exemplo, um vermelho mais ou

¹⁰Ver Bianco, 2003, p. 60.

menos forte, a noção de intensidade atravessa a filosofia. Ela é empregada da escolástica a Kant, considerado por Bergson o fundador “da psicologia de sua época”, que tem em Fechner um caso exemplar.

“Ciência exata das relações funcionais dependentes do corpo e da alma”, a psicofísica que ele desenvolve relaciona as alterações fisiológicas de um indivíduo às mudanças de seus estados de consciência por meio de um paralelismo: ao incremento de um estímulo físico corresponderia o aumento da *intensidade* da sensação experimentada – este, em progressão geométrica, aquele, em progressão aritmétrica. Mas se a alteração da intensidade é medida por gradação, e aquilo que é próprio aos graus é serem “contínuos e homogêneos” (Kerslake, 2007, p. 14), o porquê de haver alteração nas sensações, percebidas como diferentes, não era explicado, contudo. É este o ponto de partida da crítica de Bergson.

Não se explicava como, dado certo estado de consciência inicial, o aumento gradativo dos estímulos conduzia à passagem a outro estado, por exemplo, da pressão de um alfinete na pele, à dor. Do ponto de vista do estímulo, medido em graus, há continuidade; do ponto de vista da sensação, passado certo limite, há uma abrupta alteração qualitativa. Das mudanças de grau passa-se a uma diferença de natureza. Este salto de um estado de consciência a outro, a relação matemática entre estímulos e sensações não explica. O motivo, segundo Bergson? Não se considerava a duração do estímulo. Na constituição das sensações, o tempo tem um papel determinante: a mais atual engloba e inclui tudo aquilo que a precedeu, alterando-a. “Cada sensação de dor implica a travessia de uma série precedente, que perdura e influencia a dor presente”, comenta Kerslake. Ela “é indivisí-

vel, no sentido estrito em que é experimentada como um todo e inclui todas as suas fases” (Kerslake, 2007, p. 13). Eis porque a consciência poderia, de direito, acessar tudo o que precedeu seu estado atual, toda sua *duração*, se dispusesse de um método distinto do empregado na psicofísica que, próprio ao paradigma científico da época, só conseguia pensar o *tempo* como sucessão de momentos, isto é, de pontos no espaço homogêneo próprio à matemática. Media-se o tempo com o espaço. Um problema análogo estava presente no associacionismo.

Crítica de Bergson ao associacionismo e à consciência como um teatro

A mente é não mais que uma *sucessão* ou justaposição de ideias, imagens e sensações, no associacionismo atribuído a Hume. Fluxo. Fluxo de percepções, fluxo de ideias, fluxo de paixões. “Espécie de teatro em que diversas percepções fazem sua aparição; passam e voltam a passar, fogem e misturam-se numa variedade infinita de atitudes e sensações”. Do empirismo de Locke à psicofísica de Fechner, essa metáfora cênica descreve a alteração de estados mentais que o associacionismo pretendia compreender. Mas Hume adverte com relação a seu uso: ela “não nos deve induzir em erro: não temos a noção mais longínqua do lugar em que se representam estas cenas, nem dos materiais de que [a mente] é composta” (Hume, 2010, p. 301). Não há substância, nem sujeito; as ideias são entidades independentes, átomos relacionados por princípios exteriores de associação e a mente não é mais que a sucessão entre elas – o que colocava a Hume o problema da identidade pessoal¹¹.

¹¹Ver Salaun, 2003.

Esse atomismo das ideias será justamente o alvo de Bergson em sua crítica às psicologias associacionistas. Em química, os átomos eram os objetos privilegiados de conhecimento, concebidos como os menores elementos individuais, indivisíveis, unitários, exteriores uns aos outros e justapostos num espaço homogêneo. Aspirando esta cientificidade das ciências duras, a psicologia e a psicofísica importaram seu objeto. A consciência torna-se, assim, justaposição de estados mentais exteriores uns aos outros; e a percepção, composição de elementos indivisíveis. Este é o “erro capital” do associacionismo, diz Bergson: o atomismo impede de explicar a duração temporal, e, nos processos de associação de ideias, a seleção de determinadas ideias e lembranças e não outras. “A tendência geral para associar-se permanece tão obscura, nessa doutrina, quanto as formas particulares da associação”, dizia em *Matéria e memória* (Bergson, 1999, p. 193). Esta objeção de Bergson ao associacionismo é “resumida” por Deleuze: “os princípios de associação explicam a forma do pensamento em geral, não seus conteúdos singulares; a associação apenas explica a superfície de nossa consciência, ‘a crosta’” (Deleuze, 2001, p. 96). A “crosta” da consciência: Bergson definia assim o objeto das psicologias e da psicofísica de sua época, reivindicando para a filosofia outro método para apreender duração: a intuição.

Outro erro oriundo do atomismo seria a perda do caráter pragmático da percepção. Para Bergson, o “real” é constituído segundo as possibilidades de ação do homem: a percepção dos objetos deve-se à inscrição de lembranças úteis no ato perceptivo, e responde a necessidades vitais. Uma síntese do tempo e um mecanismo de seleção de lembranças voltado à ação útil sobre as coisas permitem a constituição de um mundo de objetos.

Desconsiderando-os “só veríamos nas percepções, as sensações aglomeradas que a colorem; desconheceríamos as imagens memoradas que formam seu núcleo obscuro” (Bergson, 2006a, p. 277). Erro cometido por Hume, que considera, entre lembranças e percepções (impressões), apenas diferenças de graus, maior ou menor vivacidade – única coisa que permite diferenciá-las. Faz, assim, da memória, um depósito de pálidas impressões. Tomando-as como “coisas”, “acabadas”, “coaguladas”, diz Bergson, não pensa as lembranças em seu processo de atualização. Ao conceber a lembrança como uma cópia da percepção menos vivaz, Hume autoriza a inferir que a diminuição da intensidade de uma sensação a converteria em lembrança: uma dor, deixando de doer, se transformaria em lembrança de dor. Mas isso não ocorre – é apenas uma dor mais fraca. No associacionismo humiano, o passado se torna mera sensação fraca, uma “materialidade” enfraquecida: a lembrança não tem um estatuto ontológico próprio, pois se viu apenas diferenças de grau, onde as diferenças são de natureza.

A descrição dos princípios de associação em termos de causalidade, contiguidade, e semelhança coloca mais um problema, segundo Bergson: como dizer que um ato é livre, se todos os processos mentais são conseqüências de uma mecânica associação de ideias, cujas leis podemos apreender? Onde estaria a liberdade, em que momento ou fato de consciência, se as associações de ideias explicam o encadeamento dos atos mentais? Com essas perguntas, Bergson não pretende refundar a psicologia, mas recolocar o problema da liberdade; e opor, a este *eu superficial* descrito pelo associacionismo, um *eu profundo*.

“Eu profundo” e crosta da consciência

Fotogramas de estados mentais não nos dão a experiência da duração. Ela não é *partes extra partes* – percepções, sensações e ideias estrangeiros uns aos outros, conectados por associações. A *duração* é sucessão, se considerarmos a *crosta da consciência*, o atual. Que as emoções, percepções e ideias, obedecendo a sua natureza, apareçam no teatro de nossa consciência, nele permaneçam por um instante, e desapareçam em seguida, isso diz respeito à superfície; mas não ao *eu profundo*, que perdura. *Partes infra partes*, a duração é coexistência: cada uma de suas partes engloba o tempo em sua totalidade. Quando particionada, ela se mantém contínua.

Bergson cinde, assim, o sujeito em um *eu profundo* e um *eu superficial*. “Cada pessoa é um mundo em que nada se perde” e nenhuma memória se esvai; ao mesmo tempo, é adaptação corporal e inteligente ao espaço e à língua (Jankélevitch, 1989, p. 7). O mundo social requer texto e ação; símbolos, generalidade, inserção útil do corpo. Espaço, portanto. *Um* sujeito diariamente confrontado com as urgências da vida, jogado num mundo exterior, *simbólico*, constituído pelas operações *naturalmente* espacializante da inteligência, pois o espaço é “aquilo que a inteligência faz de uma matéria que a isto se presta” (Deleuze, 1956, p. 49). Os imperativos sociais exigem do sujeito que, agindo, não atente ao essencial, sua *duração*, contida *nos* sentimentos mais sublimes e nos mais medíocres, no íntimo envelopamento de uns nos outros.

Assim, o associacionismo “não traduz apenas uma ilusão que nasce de uma deformação da vida psicológica, quando recortada artificialmente segundo o estilo da inteligência reflexiva, que lhe aplica o esquematismo da justaposição”, comenta Prado Júnior;

“a hipótese associacionista só é falsa quando generalizada para a totalidade da vida psíquica. Quando [...] se limita apenas ao *eu superficial*, à consciência perceptiva e social, ela reflete uma verdade ontológica” (Prado Jr., 1989, p. 31).

Duas ordens de realidade, duas multiplicidades

Dois tipos de multiplicidade correspondem a “duas realidades de ordem diferente” (Bergson, 2007, p. 73). Uma, quantitativa, numérica, homogênea, é constituída pela abstração de toda qualidade mediante a espacialização própria à inteligência. Outra é qualitativa, caracterizada pela heterogeneidade inerente aos fatos de consciência quando não representados. Essa análise de Bergson parte da consideração da maneira como a inteligência representa o número. Para compor o número, a inteligência justapõe, simultaneamente, os casos particulares supostamente idênticos num mesmo espaço homogêneo, cega à particularidade de cada um deles. “Toda ideia clara do número implica uma visão no espaço” (Bergson, 2007, p. 59). “Há aquela [multiplicidade] dos objetos materiais, que forma um número imediatamente, e aquela dos fatos de consciência, que não poderia tomar o aspecto de um número sem o intermediário de alguma representação simbólica, na qual intervém necessariamente o espaço” (Ibid., p. 65). Devem-se à atuação da inteligência sobre a matéria a constituição dos números aritméticos, dos signos próprios à linguagem e, ainda, de um “conceito bastardo” de tempo, espacializado e homogêneo (Ibid., p. 73). “Por toda parte”, só existem diferenças qualitativas e heterogeneidade, mas as operações simbólicas requerem um espaço sem qualidades – meio homogêneo e indiferente com o qual coincidam. Mas as sensações táteis e as desprovidas de imagens visuais furtam-se

a serem definidas e distinguidas umas das outras por posições no espaço: é o *qualitativo puro*, não numérico, que as diferencia. Assim, se o espaço dá forma à multiplicidade numérica e à extensão, a intuição permite-nos pensar esta outra ordem da multiplicidade, inextensa, e própria aos estados de consciência. Além disso, como na experiência encontramos “sempre um misto de espaço e de duração” (Deleuze, 1968, p. 29), dissociar o domínio temporal do espacial é tarefa da intuição. Contra o “fantasma” do espaço na compreensão dos fatos de consciência, a intuição permitirá que reencontremos a duração. “Visada na sua pureza original”, outra ordem da multiplicidade, “sem nenhuma semelhança com a multiplicidade distinta que forma um número” (Bergson, 2007, p. 90) é intuída: a heterogeneidade pura própria às alterações qualitativas que se fundem. “Uma das multiplicidades” é representada pelo espaço, diz Deleuze, é uma multiplicidade de exterioridade, de justaposição, de ordem, de diferenciação quantitativa, de diferença de grau, uma multiplicidade numérica, descontínua e atual. A outra se apresenta na duração pura;

é uma multiplicidade interna, de sucessão, de fusão, de organização, de heterogeneidade, de discriminação qualitativa ou de diferença de natureza, uma multiplicidade, uma multiplicidade virtual e contínua, irreduzível ao número (Deleuze, 1968, p. 103).

As duas ordens de multiplicidade descritas nos *Dados imediatos* serão articuladas por Deleuze com o par de conceitos atual/virtual de *Matéria e memória*, amalgamando os dois termos: temos as “multiplicidades virtuais”, desde o começo presentes no bergsonismo (Deleuze, 1968, p. 103).

Intuição contra o paradigma espacial kantiano nas psicologias da época

O que está em jogo com a criação do conceito de duração é abandonar a concepção kantiana de tempo, paradigmática à época. A temporalidade era compreendida como acréscimo de intervalos distintos, magnitudes homogêneas em sucessão. Herdeira de Kant, para quem o espaço e o tempo “partilhavam a mesma característica: infinidade atual e homogeneidade” (Kerslake, 2007, p. 14), a psicofísica assim concebia o tempo. Contudo, para Bergson, “o tempo de diferenciação apropriado às coisas enquanto elas duram deve ser distinto do tipo de diferenciação apropriada às coisas à medida que são compreendidas puramente espacialmente e fora do tempo” (Kerslake, 2007, p. 14). Outro método é necessário para pensá-la, a intuição, assim como outro uso da linguagem.

Psicologismo na noção de duração

Procedimento imanente à meditação sobre as coisas, a intuição permitirá ao sujeito ir ao concreto, esposar as curvas do real, nele descobrindo como fato fundamental o Durar, “centro vivo da filosofia bergsoniana”. Naturais e espirituais, os existentes *perduram*. Da íntima conexão entre duração e intuição, resultaria, segundo Jankelélévich, “que o conhecimento absoluto de uma coisa ou realidade seja concebido sob o modelo da consciência direta que cada um pode ter de seu próprio escoamento no tempo” (Jankélevitch, 1989). Como princípios do ser e do real, nada encontraríamos além dos aspectos segundo os quais coincidimos absolutamente conosco: sucessão, continuidade, movimento. Para além da “crosta” da consciência, o “eu profundo”.

Assim, não saímos do terreno da psicologia: da consciência como função social à consciência de nossa vida interior, descrita por Bergson como uma disfunção para o social, não se sai do Eu – as memórias, volições e pensamentos seriam todos de *uma* duração psicológica, se nos ativermos a um primeiro nível de leitura de *Dados imediatos*. Relaxados da atenção à vida excursionaríamos nossa “interioridade” na memória. Leu-se Bergson assim. Fizeram-no os “mais marcantes romancistas franceses do entreguerras”, comenta Floris Delattre, “penetrados por um desejo comum: explodir os quadros da inteligência e os imperativos sociais, dar ao leitor a sensação intensa dos mistérios da vida criadora, e restituir o indivíduo, por apreensão direta, em sua realidade integral” (Delattre, 1948, p. 24).

Salto ontológico, intuição como método: colocar os problemas em função do tempo

Um novo dos vividos subjetivos: a duração. Compreendê-la assim não é essencial para *Bergsonismo*. Vinculada à noção de multiplicidade, ela é um portal para as teorias do tempo e da memória extra-psicológica, o que requer a relativização de sua importância na compreensão da intuição em Bergson. Duração psicológica e intuição não se referem uma à outra, em círculo, segundo Deleuze, que, sem poder negar o que é textualmente dito por Bergson – a duração como o sentido fundamental da intuição –, a apresenta como um método. Já em seu curso de 1960, ele diz: “a intuição bergsoniana não é sentimental, mas é método” (Deleuze, 2004, aula de 25/04/1960, p. 180).

Disciplina dos atos de cognição, o método da intuição é posteriormente descrito a partir de um conjunto de regras em *Bergsonismo*. Nem sentimental, nem imediatista, a intuição exige, ao

contrário, uma “pluralidade de atos, uma pluralidade *de esforços* e de direções” (Deleuze, 1999, p. 97). É menos um conhecimento metafísico, sugere Bouaniche, que uma “teoria dos problemas”, cuja primeira etapa é a avaliação dos problemas filosóficos da tradição – criticados e dissolvidos, passamos à criação de novos problemas (Bouaniche, 2007, p. 83).

O tempo é o critério fundamental para a posição de um problema filosófico: “colocar os problemas e resolvê-los, em função do tempo mais do que do espaço” (Deleuze, 1999, p. 22). Colocar os problemas sem partir das coisas como se fossem dadas: dos estados de consciência justapostos, dos pontos no espaço por onde passou um móvel que interligamos pretendendo lhe restituir o movimento, dos conceitos antitéticos que opomos pretendendo reconstruir dialeticamente o devir. Ir em direção ao concreto: empirismo. Considerar, todavia, as coisas antes de se tornarem produtos ou resultados, atentos às diferenças e tendências em vias de se fazer: atentar ao que é superior ao empírico.

Duração = Virtual

A *duração* foi desinflationada de sua dimensão psicológica, a intuição se tornou método para a posição de problemas no tempo: um portal para a ontologia do virtual. Se *Dados imediatos* fora recebido como a apresentação romântica da noção de *duração* – definida como o outro do pálido teatro da mente estudado pela psicofísica –, para Deleuze a importância desse ensaio está na introdução “indireta” da noção de virtual, “destinada a ganhar uma importância cada vez maior na filosofia bergsoniana” (Deleuze, 1999, p. 32); ou ainda: “Em *Dados imediatos da consciência* aparece a ideia fundamental de virtualidade, que será retomada em *Matéria e memória*”; “a duração [...] não é

exatamente o que não se deixa dividir, o que muda de natureza ao se dividir, e o que muda de natureza define o virtual (Deleuze, 2002, p. 54).

Duração e virtual em *Matéria e memória*

A duração desdobra a virtualidade inerente à memória, diferencia-a, é sua *atualização*, sua *contração*. Essa concepção é apresentada em *Matéria e memória*, cujo ponto de partida é a instauração de um plano de imagens, e a definição do corpo como um *centro para o qual elas convergem*. Um espetáculo sem espectador. No campo não-subjetivo das imagens assistimos à gênese da consciência e da representação da matéria (elas têm origem num mesmo movimento) a partir de uma imagem privilegiada: o corpo próprio. Pela sua *simples presença*, esse centro de convergência das outras imagens, o corpo próprio equivale “à supressão de todas as partes dos objetos nas quais suas funções não estão interessadas” (Bergson, 1999, p. 34). Os estímulos exteriores que não interessam à sua conservação, ele os deixa passar; transforma em percepção apenas aqueles sobre os quais pode agir. Assim como a percepção retém das coisas o que é útil, esse princípio pragmático regula também a seleção das lembranças: “nossa memória escolhe uma após a outra as diversas imagens análogas que ela lança na direção da percepção nova” (Ibid., 116). Assim, a percepção atual é concreta e complexa, pois, preenchida por lembranças, oferece “certa espessura” de duração. É impossível experimentarmos percepções puras: recoberta por uma capa de lembranças, a consciência atual é medida e não é instantânea – obedece à tensão da duração daquele que percebe.

Pura, a percepção “existe mais de direito do que de fato”. Ela

seria, diz Bergson, “aquela que teria um ser situado onde estou, vivendo como eu vivo, mas absorvido no presente, e capaz, pela eliminação da memória sob todas as suas formas, de obter da matéria uma visão ao mesmo tempo imediata e instantânea” (Ibid., p. 31). A lembrança atualiza-se em imagem, mas é impossível à percepção virtualizar-se em lembrança: a “imagem pura e simples não me reportará ao passado” (Ibid., 158). A seta do tempo não vai do presente ao passado, por enfraquecimento das impressões tornadas memória, como em Hume. O passado não é um *reservatório de imagens*; nem a memória, a conservação das pálidas impressões do associacionismo. O passado é totalmente preservado num imenso cone, do qual as durações são suas contrações atuais. O presente próprio à atualidade de uma consciência é seu vértice, ponto máximo de contração constituído pela utilidade. Diferentemente do presente, que, quando tentamos assinalar, já passou, o passado É. Conceber a passagem da imagem à lembrança por perda de vivacidade é desconhecer a diferença de natureza entre os diferentes graus de contração constitutivos do presente e o passado, o virtual e o atual. Na atualidade de uma duração psicológica, o passado, o Virtual, está inteiramente contraído, e “é preciso todo um recalque saído do presente da atenção à vida para rechaçar aquelas [lembranças] que são inúteis ou perigosas”, graceja Deleuze em *Bergsonismo*, deturpando o sentido deste termo de Freud – que, como Bergson, lidava com o problema da preservação de todo o passado (Deleuze, 1999, p. 56).

Para Deleuze, o recalque é a pedra angular da noção de inconsciente para a psicanálise. Se coloca como um problema a Freud pelas paralisias, conversões e ideias de suas pacientes hísticas, e descreve o processo de esquecimento daquilo que foi

demasiado incômodo, a partir da separação das ideias dos afetos a acompanhá-las. Mas ninguém se esquece de algo sem pagar um preço: os sintomas e os atos falhos. Freud parte, portanto, do patológico para deduzir o processo de repressão constitutivo do inconsciente; e como a histérica sofre de reminiscências, re-articular as representações esquecidas aos afetos anteriormente ligados, rememorando-as, será a direção de sua terapêutica². Já Bergson não parte da clínica, nem das patologias. Sua preocupação é filosófica; seu ponto de partida, uma ontologia do passado – analisa o patológico apenas após tematizar a atenção da consciência à vida pela atualização das lembranças. O patológico é, assim, a não inibição do passado: na atualidade da consciência passariam também lembranças inúteis. Em Bergson, para além do regime de imagens, dependente da seleção das lembranças úteis aos esquemas corporais, mais profundo do que as representações nas quais se cristaliza, há o Virtual – que Deleuze compreende como a virtualidade das *diferenças puras* ou das intensidades, podendo assim passar a um monismo.

Do dualismo ao monismo: reabilitar a noção de intensidade

“Restaurar os direitos de um novo monismo”: “programa” de Matéria e memória, segundo o *Bergsonismo* de Deleuze (Deleuze, 1968, p. 71), que repete a afirmação feita em curso: “compreender a diferença é superar o dualismo”. De fato, ao dualismo das *diferenças qualitativas* e *quantitativas* dos *Dados imediatos* segue o monismo de *Matéria e memória*, a partir da “ideia de níveis de distensão e contração” das durações. As multiplicidades virtuais se distendem e se contraem em “um só tempo” (Ibid., p. 83). Mas, deste modo, Bergson não teria reintroduzido “na sua

filosofia tudo o que havia denunciado”, “as diferenças de grau ou de intensidade, tão criticadas nos *Dados imediatos?*” (Deleuze, 1968, p. 92). Pergunta que repete a do curso em 1960: como Bergson “pode retornar à ideia de que entre matéria e duração há diferenças de grau?”. Ao definir, em *Matéria e memória*, o Virtual como “a mesma coisa que se distende e se contrai”, a matéria torna-se diferença de grau com relação à duração, seu grau mais distendido; e a diferença de grau, “o grau mais baixo da diferenciação” – sendo que do método da intuição havia, justamente, resultado a distinção entre duração e as diferenças de grau próprias às intensidades. “Misto mal decomposto”, as intensidades haviam sido condenadas à “extinção” no *Ensaio* (Id., 2004, p. 175 e 178). Teria o filósofo criticado a noção de intensidade, para reintroduzi-la em *Matéria e memória*?

Para não acusar Bergson de “ambiguidade” ou “contradição”, Deleuze afirma que se tratam de “momentos diferentes do método” (Id., 2011, p. 93), e, que a hipótese admissível “é que o sistema resolve esta dificuldade” (Id., 2004, p. 179). Para mostrar a “evolução dos conceitos” num “sistema”, *Bergsonismo* dá primazia ao dualismo distensão/contração. Ele é o único que resiste no interior do monismo. Através de uma torção em *Matéria e memória*, Deleuze sublinha a diferença entre atual e virtual, ao invés daquela entre duração e matéria (tempo e espaço): a matéria é atualização *partes extra-partes* do devir, *distensão* da duração; e a duração, *contração* da matéria. Contraindo-se e dilatando-se, o temporal e o espacial passam um no outro. Do dualismo espaço-tempo e de seus correlatos (inteligência/duração, matéria/intuição), passamos a um monismo – a razão de tal passagem, veremos, são as diferenças intensivas, que Deleuze considera à luz dos conceitos de Virtual e de Im-

pulso. Só assim poderá afirmar, em *Diferença e Repetição*, que no “coração da duração” está “a ordem da intensidade” (Deleuze, 2011, p. 308).

Para dirimir possíveis objeções, Deleuze se pergunta sobre o alvo da crítica de *Dados imediatos*. Ela “é dirigida contra a própria noção de quantidade intensiva, ou somente contra a ideia de uma intensidade dos *estados psíquicos*?” (Ibid., p. 93). Afirma, ainda, que *Dados imediatos* denuncia “as falsas noções de grau, de intensidade, como de contrariedade ou de negação, fontes de todos os falsos problemas” (Ibid., p. 93). Distinta da falsa noção de intensidade espacializada, kantiana, empregada pela psicofísica, haveria uma verdadeira: o Virtual. Para identificá-lo à intensidade e “ultrapassar a dualidade quantidade homogênea – qualidade heterogênea”, argumenta que esta noção de virtual desenvolvida em *Matéria e memória* já teria sido intuída no dualismo das multiplicidades no Ensaio (Id., 1968, p. 73). Em *Diferença e repetição*, a noção de intensidade de *Matéria e memória* é explicitamente reenviada à de multiplicidade quantitativa de *Dados imediatos*: “*Matéria e memória* reconhece as intensidades, os graus ou vibrações nas qualidades que nós vivemos ou fora de nós” (Id., 2011, p. 93). “A ideia de diferença de grau é aceita” e no “seio desse monismo pode ser admitida, sem contradição para o sistema”, pois “entre duração e matéria há todas as intensidades possíveis” (Id., 2004, p. 19).

“Já que a duração se dissipa em todas estas diferenças de grau, de intensidade, de distensão e de contração que a afetam, nós caímos, sobretudo, numa espécie de pluralismo quantitativo”, dizia Deleuze (Id., 1968, p. 75). Para além das contrações que fundam as durações em suas dimensões psicológicas, para além do pluralismo: o *Um*, o Virtual. “É essa hipótese que

Bergson apresenta como a mais satisfatória: *um só Tempo, um, universal, impessoal*” (Deleuze, 2011, p. 78). Impessoal, não psicológico, não individual, pois o psicológico é o que caracteriza a *consciência*, o atual. Para além das imagens percebidas e das lembranças imaginadas, a virtualidade. O corpo renuncia a ser âncora de seu entorno. Como o puramente *intensivo* atualiza-se em imagens sempre diversas, acessar o passado supõe recriá-lo perpetuamente. “Não se trata de um passado a *descobrir*, mas a *inventar* segundo o desdobramento a que estará submetido e que o irá situar num feixe de relações insuspeitado [...] O tempo liberado do presente, do presente atualizado, do movimento, da sucessão [...] torna-se disponível a uma pluralidade processual que não cessa de fazê-lo variar” (Pelbart, 2007, p. 20).

Vida, Virtual, Duração em EC

O Impulso vital ou a Vida é o movimento criador dos seres vivos – Bergson assim define em *Evolução Criadora* o outro nome do Virtual. De uma unidade inicial, a vida se desenvolve criativamente e diferencia-se “por via de dicotomia”, como a granada e seus estilhaços. Séries se bifurcam, *tendências* divergem, e em cada uma delas permanece a raiz comum que lhes deu origem. Nas linhagens evolutivas divergentes, no reino das plantas e no dos animais, a semelhança entre organismos testemunha a origem comum. “Cada lado da divisão [...] traz consigo o todo, sob certo aspecto, como uma nebulosidade que acompanha cada ramo”, diz Deleuze retomando Bergson.

É por isso que há uma aura de instinto na inteligência, uma nebulosa de inteligência no instinto, um quê de animado nas plantas, um quê de vegetativo nos

animais. A diferenciação é sempre a atualização de uma virtualidade que persiste através de suas linhas divergentes atuais (Deleuze, 2004, p. 75).

Obstáculo que vida deve contornar para se desenvolver, a matéria oferece resistência ao movimento da vida: o vivente é a resposta vital ao problema por ela posto em sua atualização. “Por exemplo, lidando com os estímulos luminosos, a solução vital de que os organismos são expressões é o desenvolvimento de olhos” (Id., 1968, p. 107). Contornando os obstáculos inerentes à matéria, o impulso vital devém múltiplas durações que, singulares, expressam-no. As direções divergentes entre as quais se distribuirá o impulso, as tendências ou linhas de fatos nas quais a vida se atualiza “não preexistem todas feitas, e são elas mesmas criadas à medida do ato que as percorrem” (Ibid., p. 111). Nelas, “a virtualidade existe de tal modo que se realiza dissociando-se, sendo forçada a dissociar-se para se realizar. Diferenciar-se é o movimento de uma virtualidade que se atualiza” (Id., 1956, p. 57). Atualização e diferenciação sempre criadoras, e que não podem ser pensadas a partir do pré-formismo aristotélico: não há a atualização de uma essência antes em potência, a passagem de uma dimensão menos real da existência a outra mais real. Virtual e atual são igualmente reais – o virtual não padece da não-realização própria ao possível. Se das tendências ou das linhas de fato derivam os produtos que as expressam, isso não significa que fossem possíveis antes de sua existência atual, como se já existissem em uma ordem menos real de existência antes da passagem à atualidade presente. Tampouco são condições mais largas que o condicionado: não organizam *a priori* a experiência, como o transcendental kantiano, mas inscrevem-se no dado por diferenciação decorrente “da resistência encontrada

pela vida do lado da matéria, mas, sobretudo, da força explosiva interna que a vida traz em si”, diz Deleuze¹². “A passagem ontológica do virtual ao atual deve substituir à passagem lógica e fictícia do possível ao real”, comenta Sauvagnargues: “eis a verdadeira gênese que Bergson tem em vista, e que assegura a reforma da analítica transcendental kantiana” (Sauvagnargues, 2004, p. 160).

As linhas de fatos não são fios causais. Olhadas, nos permitem pensá-los, aos fatos vitais, sem coser com a causalidade o fio da retrospectão, nem inserir retrospectivamente uma finalidade onde não havia. “Em toda a sua obra, Bergson mostrará que a tendência é primeira não apenas em relação ao seu produto, mas em relação às causas deste produto no tempo – as causas são obtidas sempre retroativamente a partir do produto”, diz Deleuze: “uma coisa é a expressão de uma tendência antes de ser o efeito de uma causa” (Deleuze, 1956, p. 50).

Vida é energia

Os códigos genéticos dos organismos perpetuam, na matéria, as soluções encontradas para a preservação da vida. Mas isso não significa que possamos reduzir o impulso vital ao biológico, nem a filosofia de Bergson ao evolucionismo. Além do sentido ontológico em seu vínculo ao Virtual, o Impulso Vital tem uma dimensão física – isso já aparece no curso de Deleuze em 1960, quando opõe a termodinâmica de Bergson aos entropistas e compreende a vida como desaceleração na degradação da energia e, a “individuação”, a partir da resistência da matéria (Deleuze,

¹²Ver Bergson, 2005, p. 108 e sgtes.

2004, p. 186)¹³. Vimos também que ao sublinhar a diferença entre atual e virtual, tempo e espaço passam um no outro – a razão dessa passagem é uma diferenciação intensiva, energética. A matéria = elã vital = energia. Para além dos diferentes indivíduos resultantes do processo de *diferenciação* da vida em seu confronto à matéria, o “reino” das intensidades puras ou diferenças sem imagem: o virtual, energia. A “filosofia de Bergson remata-se numa cosmologia, na qual tudo é mudança de tensão e de energia e nada mais” (Deleuze, 2004, p. 186). Monismo central à filosofia de Deleuze e ao desenvolvimento de sua noção de inconsciente como um plano de imanência.

Críticas à dialética e à luta por reconhecimento

As críticas à dialética platônica, ao Nada e ao negativo feitas por Bergson em *O pensamento e o movente* constituem o alicerce do anti-hegelianismo de Deleuze, e o ponto a partir do qual ele se distancia de Hyppolite e mesmo se opõe a ele. A partir de uma ontologia que exclui, do Ser, a negatividade, dela depreende uma crítica epistemológica, segundo a qual a contradição e o negativo mostram ser apenas um aspecto antropológico, demasiado humano, da diferença. Em *Pensamento e movente*, a linguagem é descrita em seu caráter pragmático e convencional, nascida de uma necessidade prática: as palavras servem para “estabelecer uma comunicação em vista de uma cooperação” (Bergson, 2006b, p. 145). Caos ou desordem – de um lado –, nada ou não ser – de outro –, foram inventados ao nomearmos as frustrações decorrentes das expectativas humanas – “Fui lá,

¹³Para a mudança introduzida em Diferença e repetição, ver Sauvagnargues, 2004, p. 163.

e nada encontrei”, por exemplo, frase que não aponta para nenhuma realidade metafísica. Os problemas relativos à origem do ser e à ordenação da realidade, decorrem da transposição, para a filosofia, destas palavras nascidas para a ação. Deste modo, a filosofia inventa para si falsos e insolúveis problemas. “Quando o filósofo fala de *caos* e *nada*,” diz Bergson, “ele transporta para a ordem da especulação duas ideias – elevadas ao absoluto e esvaziadas por isto de todo sentido, de todo conteúdo efetivo – feitas para prática, e que se referiam a uma espécie determinada de matéria ou de ordem, mas não a toda ordem, não a toda matéria” (Bergson, 2006b, p. 135). Além disso, nas operações lógicas do entendimento, a negação é um mecanismo central. A *oposição* entre termos, oriunda das espacializações próprias à inteligência, confere ao pensamento sua própria forma. É um de seus procedimentos mais básicos, pois vital: “não há realidade concreta em relação à qual não se possa ter ao mesmo tempo as duas visões opostas, e que, por conseguinte, não se subsuma aos dois conceitos antagonistas” (Ibid., p. 198). Opor binariamente os termos revela a tendência humana de colocar o negativo na constituição dos problemas: formularíamos o problema da criação partindo da precedência do não-ser ao Ser. Assim, “o que era a experiência de uma falta e de uma carência – que não corresponde à experiência da plenitude do instinto e da intuição – abre uma brecha para as ontologias do negativo”, comenta Chauí. “A emergência do Nada é, afinal, transposição de uma carência inteligente para a tagarelice metafísica que põe o Ser eterno e idêntico sobre o fundo da Ausência” (Chauí, 1989, p. 14). Desta crítica de Bergson à dialética platônica, Deleuze depreende uma possível objeção à dialética hegeliana, antevista e refutada por Hyppolite.

“Tudo retorna a crítica que Bergson faz do negativo: chegar à concepção da diferença sem negação, que não contenha o negativo”, argumenta Deleuze: “Tanto em sua crítica da desordem, quanto do nada ou da contradição, ele tenta mostrar que a negação de um termo real por outro é somente a realização positiva de uma virtualidade que continha ao mesmo tempo os dois termos” (Deleuze, 1956, p. 60). E prossegue: “A luta é apenas o aspecto superficial de um progresso. Assim, é por ignorância do virtual que se crê na contradição, na negação” (Ibid., p. 60). Por que Deleuze fala em luta? Introduzi-la num argumento sobre a primazia do conceito de virtual para pensar a diferença é politizar, de fora, a discussão. Talvez, na dialética hegeliana, lhe incomodasse menos o trabalho do negativo na determinação dos entes, que suas consequências éticas: as consciências desejantes e a luta por reconhecimento determinante de suas identidades ressentidas. Os aspectos políticos decorrentes da ontologia do negativo são centrais a Deleuze e serão posteriormente criticados em *Nietzsche e a filosofia*.

A negação determinada

“A coisa difere de si mesma porque ela, primeiramente, difere de tudo o que ela não é, de tal maneira que a diferença vai até a contradição”. Assim Deleuze define a negação determinada de Hegel em *A concepção da diferença em Bergson*. “Pouco importa aqui a distinção do contrário e da contradição, sendo esta [a contradição] tão só a apresentação de um todo como o contrário” (Deleuze, 2006, p. 60). A oposição é o movimento de constituição da diversidade empírica para Hegel: um ente se singulariza pela negação de tudo o que ele não é. O negativo o diferencia. *Omnis determinatio est negatio*, dizia Hegel na *Ci-*

ência da Lógica, alterando o sentido da afirmação de Espinosa presente em sua ontologia do ser positivo. Sem a negação, o ser permaneceria em um estado de indeterminação. Abstrato e indiferente, o Ser desapareceria no nada – assim como Espinosa, cuja morte, na imaginação romântica de Hegel, é uma “consumpção” consoante a “seu sistema filosófico, segundo o qual toda particularidade, toda singularidade desaparece na unidade da substância” (Hegel, 1968, p. 257, citado por Hardt, 1996, p. 30). O puro ser positivo em sua imediaticidade não teria qualquer diferença, para Hegel: é preciso que suas qualidades sejam determinadas e mediadas pelo processo dialético de negação do outro de si mesmas. Mas, se o ser tem de ir até a contradição para diferenciar-se, Deleuze se pergunta se esta diferenciação não seria apenas uma representação antropomórfica daquele que pretende introduzir, no Ser, a lógica inerente à sua faculdade de conhecimento – uma diferença somente abstrata e externa. Retorna, então, a Bergson, via Hyppolite e conclui: é apenas “graças à noção de virtual que a coisa, inicialmente, difere imediatamente de si mesma” (Deleuze, 1956, p. 60).

Diferença interna: duração, virtual e impulso vital

O “que o espaço apresenta ao entendimento, e que o entendimento encontra no espaço, são coisas, produtos, resultados e nada mais” (Deleuze, 1956, p. 50). Mas não é a diferença *entre* coisas – mesas e cadeiras, azul e verde, homem e mulher –, o que lhe interessa. Estas são diferenças externas, entre seres já individuados e idênticos a si mesmos, concebidas a partir da atuação do negativo no processo de determinação dos entes – que, por sua vez, depende do esquematismo do espaço. Ao pensá-las assim, como produtos, resultados, perdemos o movimento delas

constitutivo. Perdemos a individuação ou a diferenciação como processos, as condições estreitas e aderidas ao condicionado, as tendências ou linhas de fatos – Deleuze refere-se ao movimento de diferenciação da Duração, Memória ontológica, Vida.

“Retornar às próprias coisas e numa relação positiva e direta apreendê-las em seu Ser” (Deleuze, 1956, p. 48), reencontrar na tessitura do real as diferenças internas, retraçar as linhas e tendências que dão a um determinado estado de coisas sua atualidade, é esta a tarefa do *empirismo* superior de Bergson, germe do empirismo transcendental característico da filosofia de Deleuze. “Na desarticulação do real que operam segundo as diferenças de natureza, as linhas de fatos”, ele diz, “já constituem um empirismo superior, apto para colocar os problemas e para ultrapassar a experiência em direção às suas condições concretas, [...] apto para resolver os problemas e relacionar a condição ao condicionado, de tal modo que não subsista distância alguma entre eles” (Deleuze, 1999, p. 21). O método da intuição, de divisão dos mistos dados na experiência, permitiria “elevantar-se até as condições do dado, mas tais condições são tendências-sujeito, são elas mesmas dadas de alguma maneira, são vividas” (Deleuze, 1956, p. 52). E com isso não recaímos em um psicologismo. “Se o ser das coisas está de um certo modo em suas diferenças de natureza”, diz Deleuze, “podemos esperar que a própria diferença seja alguma coisa, [...] que ela nos confiará enfim o Ser. Esses dois problemas, metodológico e ontológico, remetem-se perpetuamente um ao outro”. “Ou bem a filosofia se proporá esse meio e esse alvo (diferenças de natureza para chegar à diferença interna)”, prossegue, “ou bem ela só terá com as coisas uma relação negativa ou genérica [...] um estado de reflexão tão-só exterior” (Ibid., p. 48), como a dialética hegeliana.

A alteração deve, então, manter-se e achar seu estatuto sem se deixar reduzir à pluralidade, nem mesmo à contradição, nem mesmo à alteridade. A diferença interna deverá se distinguir da *contradição*, da *alteridade* e da *negação* (Deleuze, 1956, p. 55).

Que a diferença interna *deva* se distinguir das operações dependentes da negação é indicativo de que, como sugere Bianco, “é a filosofia de Bergson antes mesmo daquela de Nietzsche que é apresentada por Deleuze como banimento” (Bianco, 2003, p. 72) das três ideias que

definem a dialética: a ideia de um poder do negativo como princípio teórico que se manifesta na oposição e na contradição; a ideia de um valor do sofrimento e da tristeza, a valorização das “paixões tristes” como princípio que se manifesta na cisão, no despedaçamento; a ideia da positividade como produto teórico e prático da própria negação (Deleuze, 1983, p. 223).

Se as diferenças entre coisas não interessam a Deleuze, diferenças apenas externas, a intuição, método imanente ou empirismo superior, dá a pensar as *diferenças internas*. “A diferença é o que difere de si”, é movimento, diz Deleuze (Id., 1956, p. 54). Diferença é movimento; movimento, diferença – em tudo distinto do percurso de um ente traçado de um ponto a outro num espaço homogêneo, pois não partimos de indivíduos contáveis representados em sua identidade, recortados pragmaticamente pela percepção. O movimento tampouco é síntese da unidade e da multiplicidade, como na vã tentativa dialética de reconstruir o devir mediante conceitos antagonistas. Definido, em *Matéria e memória*, como alteração na totalidade do que é percebido, o *movimento se torna*, em Deleuze, *diferença* “que difere de si”,

interna, presente nas noções de Duração, Virtual e Impulso Vital. A duração “é o que difere, e o que difere não é mais o que difere de outra coisa, mas o que difere de si”; ele diz:

O que difere se tornou, ele próprio, uma coisa, uma substância. A tese de Bergson poderia exprimir-se assim: o tempo real é alteração, e a alteração é substância. [...] E do mesmo modo que a diferença se tornou substância, o movimento não é mais a característica de algo, mas tomou um caráter substancial, não pressupõe qualquer outra coisa, qualquer móbil (Deleuze, 1956, p. 54).

Equação afirmada por Deleuze: duração = o que difere de si = alteração = substância = diferença = movimento = tempo – “a única subjetividade é o tempo” (Deleuze, 1989, p. 110). A duração conjuga os atributos tradicionalmente opostos de heterogeneidade e continuidade¹⁴: heterogênea: múltiplos estados na *crosta da consciência*; contínua e indivisível: eles implicam-se uns nos outros¹⁵. Mas ela “não é exatamente o que não se deixa dividir, mas o que muda de natureza ao dividir-se, e o que muda de natureza define o virtual” (Id., 2002, p. 54), que, por sua vez, difere de si por um processo interno de atualização, independente do conceito, do negativo e da alteridade: o Ser é Diferença, mudança sem coisa que mude; “devir não do ser”, mas do tempo heterogêneo. Se “buscamos o conceito da diferença enquanto esta não se deixa reduzir ao grau, nem à intensidade, nem à alteridade, nem à contradição”, descobrimos que “tal diferença é vital”, “mesmo que seu conceito não seja

¹⁴Ver Deleuze, 1968, p. 29.

¹⁵Ver Deleuze, 2006a, p. 60.

propriamente biológico” (Deleuze, 2006, p. 56). “Imensa força de criação que cria as formas do interior” e difere de si explorando as “circunstâncias exteriores” ou materiais (Id., 1968, p. 102-103). Como “a diferenciação é o poder do que é simples, indivisível, do que dura”, de um lado, “a própria duração é um *impulso vital*” (Id., 2006a, p. 40); e, de outro, a “diferença vital só pode ser vivida e pensada como diferença interna” sob a forma da duração. A intuição que permite pensá-la: o “gozo da diferença” (Id., 2006, p. 48).

Conclusão

O inconsciente na “fase madura” de Deleuze. Um plano povoado por multiplicidades, agenciamentos e sínteses temporais: sínteses conectiva, disjuntiva, conjuntiva. Em *Anti-Édipo*: sínteses do hábito, da memória, e erótica. Em *Diferença e Repetição*: processos de individuação lhe são imanentes. Também no artigo “Em que se pode reconhecer o estruturalismo”, de 1967, uma noção de inconsciente que se diz do simbólico e da estrutura. Para encerrar, algumas pistas do *bergsonismo* bastante presente nesses textos.

Bergson é fundamental para o estranho estruturalismo de Deleuze em *Diferença e Repetição*. Ao retrabalhar a noção de estrutura nas fronteiras de Kant e Leibniz, via Maimon, Deleuze redefine a noção de *casa vazia* com uma instância absolutamente estranha ao Simbólico: o Virtual. “Talvez o termo *virtualidade* designasse exatamente o modo da estrutura” (Deleuze, 2006, p. 231), nela reintroduzindo o tempo – em uma enviesada resposta às críticas à incapacidade do estruturalismo em abordar as mudanças nos fenômenos, restringindo-se à análise de situações estáticas. É Bergson quem possibilita a Deleuze pensar a estru-

tura a partir de sua gênese; diferentemente dos outros filósofos que, de 1940 a 1960, partem de Hegel (via Hyppolite), da psicologia da forma, da linguística (via Sartre e Merleau-Ponty) e da psicanálise (via Bachelard). “Bergson quer apresentar a filosofia e mostrar a necessidade que há de concebê-la como filosofia genética” (Id., 2004, p. 166), já dizia Deleuze em 1960. Evitar “opor o genético ao estrutural” (Id., 2006c, p. 232) significa reafirmar o princípio da diferença, recusando espacializá-la, ao compreendê-la como um derivado das oposições estruturais; significa recusar a “identidade” fornecida pela estrutura “da linguagem” ou por um “sistema social e econômico” como o ponto de partida para pensar as diferenças (Ingala Gomes, 2012, p. 105). Os valores das coisas não decorrem da oposição entre termos na estrutura – semelhante à negação determinada de Hegel. Deleuze terá, então, de pensar os processos de individuação a partir das relações diferenciais leibnizianas e do par atual-virtual.

Com Bergson, o campo composto por diferenciais se atualiza no tempo, se exprime em individuações. “Sempre nômades”, os sujeitos não têm substância nem identidade: são “as relações diferenciais e os pontos singulares”, individualizam-se “de um lugar ao outro” (Deleuze, 2006c, p. 244). Pelo que o inconsciente deixa de remeter a uma reserva de sentido individual, a uma teia significativa, ao Simbólico, e é definido como uma “virtualidade de coexistência que preexiste aos seres”, a uma “multiplicidade de coexistência virtual” (Ibid., p. 231). Multiplicidade de coexistência virtual, vimos, descrevia a diferenciação intensiva do virtual, respondia à articulação feita por Deleuze entre o monismo da memória (*Matéria e memória*) e o dualismo das multiplicidades (*Dados imediatos*) como dois momentos do método.

É novamente Bergson que encontramos no capítulo “A repe-

tição e o inconsciente”, de *Diferença e repetição*, e nas críticas ao realismo, ao subjetivismo e ao materialismo, presentes, para Deleuze, na concepção freudiana de inconsciente. Neste capítulo, ao descrever a segunda síntese do tempo, Deleuze articula as noções freudianas de fantasia e de princípio de realidade aos objetos a e $=X$, respectivamente de Lacan e Kant. Relaciona o campo pré-individual inconsciente “ao que Freud chamava de Isso”: nele, as repetições sintéticas passivas ligam ou integrar localmente intensidades puras, são sínteses do tempo. A primeira delas, a síntese do hábito pensada a partir de Plotino (contemplação), Hume (hábito), e Freud (princípio de prazer e a compulsão à repetição), supõe a coexistência de diferenças inextensas e irrepresentáveis, próprias ao passado puro, que insistem no presente, produzindo-o. “O modo de realidade do passado”, comenta Sauvagnargues, é “aquele da insistência” (Sauvergnagues, 2009, p. 93). O presente vivo da expectativa vital, comportamental ou alucinatória, exprime a contração de intensidades; e, para que passe em um presente mais atual, é necessária uma síntese de todo o passado que possibilite a sucessão dos presentes. O presente vivo ou atual é *no tempo*. Há, assim, a necessidade ontológica de o próprio tempo ser-em-si, para que possa haver a primeira síntese – Deleuze retoma a tese bergsoniana “da sobrevivência *em si* do passado” (Bergson, 2006a, p. 290), presente em *Matéria e memória*. O passado puro confere à “realidade de um objeto” seu fundamento virtual. Com Bergson, Deleuze chega a pensar que “todo o passado” investe na constituição de uma série de “objetos virtuais”, que, sobreposta à série de objetos “reais”, funda o Eu; e, com Proust, um bergsoniano, afirma a irredutibilidade deste passado puro a um antigo presente que, tendo sido atual, seria representável.

A reminiscência proustiana é o *em si*, é o aparecimento do passado sob uma forma nunca presente. É lembrança pura, involuntária, passiva. Renúncia do corpo a ser âncora do entorno. Mergulho no Ser, dele indistinto. Cimo da impessoalidade: flutuações intensivas, desaparecimento. As intensidades se nos tornam = CsO.

Referências bibliográficas

- BERGSON, H. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Ensaio sobre os Dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Essai sur les donnees immediates de la conscience*. Paris: PUF, 2007.
- _____. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Matière et mémoire*. In: Oeuvres. Paris: PUF, 2006a.
- _____. *O Pensamento e o Movente: ensaios e conferências*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- BIANCO, G. “L’inhumanité de la différence - aux sources de l’élan bergsonien de Deleuze”. In: LECLERCQ, S. (Ed.). *Deleuze, Concepts*. Paris: Vrin / Sils Maria, 2003. pp. 48-73.
- BOUANICHE, A. *Gilles Deleuze, une introduction*. Paris: Pocket, 2010.
- BOUTANG, P.-A. *Abécédaire Gilles Deleuze*. Paris: Arte 1, 1996.
- CHAUI, M. “Apresentação”. In: PRADO JR., B. *Presença e campo transcendental - consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP, 1989.
- DAVID-MÉNARD, M. *Deleuze et la psychanalyse*. Paris: PUF,

- 2005.
- DELEUZE, G. “A concepção da diferença em Bergson”. In: LAPOUJADE, D. (Org.). *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2006a. p. 43-71.
- _____. “A return to Bergson”, in: DELEUZE, G. *Bergsonism*, New York: Zone, 1991.
- _____. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- _____. *Cinema 2: The time-image*. trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. London: Athlone Press, 1989.
- _____. *Diferença e Repetição*. São Paulo: Edições Graal, 2006b.
- _____. *Différence et Répétition*. Paris: PUF, 2011.
- _____. “Jean Hyppolite, Lógica e existência”. In: LAPOUJADE, D. (Org.). *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2006C.
- _____. *Le Bergsonisme*. Deuxième édition. Paris: PUF, 1968.
- _____. *L'île déserte et autres textes: textes et entretiens, 1953-1974*. Paris: Editions de Minuit, 2002.
- HARDT, M. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- HEGEL, G. W.F. *Lectures on the History of Philosophy*. Trad. E.S. Haldane e Frances Simsom. London: Routledge Kegan Paul, 1968.
- HYPPOLITE, J., *Logique et existence*. 3 ed. Paris: PUF, 1991.
- _____. “Ruse de la raison et histoire chez Hegel”. in *Figures de la pensée philosophique*, tome I. Paris: PUF, 1971, p. 184.
- JANKÉLEVITCH, V. *Henri Bergson*. Paris: PUF, 1989.
- KAZARIAN, E. *The science of events: Deleuze and psychoanalysis*. Department of Philosophy - Villanova University, Philadelphia, maio. de 2009.
- KERSLAKE, C. *Deleuze and the Unconscious*. [s.l.] Conti-

- nuum, 2007.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.
- PELBART, P. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- POLAIN, R. “Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l’histoire?”
In: *Les Études Bergsoniennes*. Paris: A. Michel, 1956. v. IV - Bergson et l’histoire. pps. 9-40.
- PRADO JR, B. *Presença e campo transcendental - consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP, 1989.
- SAUVAGNARGUES, A. *Deleuze: l’empirisme transcendantal*. Paris: PUF, 2009.