

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
CAMPUS DE MARÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Cássia Alves do Nascimento

**A INFLUÊNCIA DE BERGSON NA FILOSOFIA DA
DIFERENÇA DE DELEUZE**

**MARÍLIA
2019**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
CAMPUS DE MARÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Cássia Alves do Nascimento

**A INFLUÊNCIA DE BERGSON NA FILOSOFIA DA
DIFERENÇA DE DELEUZE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP, Campus de Marília – como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre na área de concentração de “História da Filosofia, Ética e Filosofia Política”, linha de pesquisa “História da Filosofia”.

Orientador: Dr. Paulo César Rodrigues
Agência financiadora: CAPES

**MARÍLIA
2019**

N244i Nascimento, Cássia Alves do
A influência de Bergson na filosofia da diferença de Deleuze
/ Cássia Alves do Nascimento. -- Marília, 2019
83 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista
(Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília

Orientador: Paulo César Rodrigues

Financiamento: CAPES

1. Bergson. 2. Deleuze. 3. Diferença. 4. Duração. 5. Método.
I. Título.

CÁSSIA ALVES DO NASCIMENTO

**A INFLUÊNCIA DE BERGSON NA FILOSOFIA DA
DIFERENÇA DE DELEUZE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP, Campus de Marília – como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre na área de concentração de “História da Filosofia, Ética e Filosofia Política”, linha de pesquisa “História da Filosofia”.

Orientador: Professor Doutor Paulo César Rodrigues

Agência financiadora: CAPES

Data da defesa: 01/02/2019, às 14:00.

Membros componentes da Banca examinadora:

Orientador: Dr. Paulo César Rodrigues (UNESP)

Membro titular: Dr. Fernando Meireles Monegalha Henriques (UFAL)

Membro titular: Dr. Rodrigo Pelloso Gelamo (UNESP)

Membro suplente: Dra. Ana Maria Portich (UNESP)

Membro suplente: Dra. Cristina Amaro Viana (UFAL)

Local: Universidade Estadual Paulista

Faculdade de Filosofia e ciências

UNESP – Campus Marília

DEDICATÓRIA

Ao esposo e amigo Juliano Rabello, pela presença intelectual e apoio emocional em todos os momentos de elaboração deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Paulo César Rodrigues, por toda atenção e cuidado durante a elaboração deste trabalho;

A todos os professores do Departamento de Filosofia que colaboraram com minha formação acadêmica, em especial aos professores Rodrigo Pelloso Gelamo e Fernando Monegalha, que compuseram a banca de qualificação e leram com atenção o trabalho, fornecendo sugestões importantes para o desenvolvimento da pesquisa;

A todos os funcionários administrativos que direta ou indiretamente colaboraram com a realização deste trabalho;

Aos amigos que acompanharam os momentos de angústia e foram sempre presentes e solidários;

Aos familiares pelo apoio e paciência, em especial à minha avó, Dona Anísia, pela confiança, incentivo e escuta nos momentos difíceis;

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

*Passa uma borboleta por diante de mim
E pela primeira vez no Universo eu reparo
Que as borboletas não têm cor nem movimento,
Assim como as flores não têm perfume nem cor.
A cor é que tem cor nas asas da borboleta,
No movimento da borboleta o movimento é que se move,
O perfume é que tem perfume no perfume da flor.
A borboleta é apenas borboleta
E a flor é apenas flor.
(Alberto Caeiro)*

RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo abordar a influência de Henri Bergson na filosofia da diferença de Gilles Deleuze. Para isso, partiremos dos estudos de Bergson sobre o tempo, assim como da elaboração do método intuitivo como método específico da filosofia para a formulação de problemas positivos. Tanto a concepção de tempo quanto o método intuitivo, elaborados por Bergson, são importantes para elucidar a influência desse pensador na filosofia autoral de Gilles Deleuze, principalmente a partir da obra *Diferença e Repetição*. O tempo, compreendido por Bergson como duração, e sua crítica ao discurso representacional, que visa conhecer o objeto a partir de imagens exteriores e fragmentárias, terá forte influência na concepção de diferença em Gilles Deleuze. Nesse sentido, a diferença não é um simples conceito que estabelece distinções externas entre as coisas, pois Deleuze visa compreender a diferença em si mesma e a repetição como repetição da diferença.

Palavras-chave: Bergson; Deleuze; Diferença; Duração; Método; Repetição.

ABSTRACT

The present dissertation aims to address the influence of Henri Bergson on the philosophy of difference Gilles Deleuze. For this, we will start from Bergson's studies on time, as well as from the elaboration of the intuitive method as a specific method of philosophy for formulation of positive problems. Both the conception of time and the intuitive method elaborated by Bergson are important to elucidate the influence of this thinker in the philosophy of Gilles Deleuze, mainly from *Difference and Repetition*. Time, understood by Bergson as duration, and his critique of representational discourse, which seeks to know the object from external and fragmentary images, will have a strong influence on the conception of difference in Gilles Deleuze, in the sense that difference is not a simple concept that establishes external distinctions between things, because Deleuze aims at understanding difference in itself and repetition as repetition of difference.

Key-words: Bergson; Deleuze; Difference; Duration; Method; Repetition.

Sumário

1. INTRODUÇÃO	9
2. O PROBLEMA FILOSÓFICO: INTUIÇÃO COMO MÉTODO	15
2.1 A noção de problema em Bergson	15
2.2 A concepção de negativo e a noção de falsos problemas	20
2.3 Intuição e inteligência	26
2.4 As três regras do método intuitivo	30
2.5 A filosofia como criação de conceitos	36
3. DURAÇÃO, MEMÓRIA E ELÃ VITAL	42
3.1 A duração como dado imediato	42
3.1.1 Deleuze e a primeira síntese do tempo	46
3.2 Memória como coexistência virtual	49
3.2.1 Deleuze e a segunda síntese do tempo	52
3.3 Uma duração ou várias durações?	56
3.4 O impulso vital como elemento de diferenciação	58
3.4.1 Deleuze e a terceira síntese do tempo	61
4. DIFERENÇA E REPETIÇÃO	65
4.1 Diferença, representação e repetição	65
4.2 A univocidade do ser	71
4.3 A gênese do pensamento	75
CONSIDERAÇÕES FINAIS	80
REFERÊNCIAS	83

1. INTRODUÇÃO

Desde sua primeira tentativa de fazer filosofia, com a obra *Diferença e Repetição* (1968), Deleuze se preocupa com a função criadora da atividade do pensar e, desse modo, coloca-se como crítico de toda uma tradição filosófica voltada para o predomínio da lógica da identidade, em contraposição a uma filosofia da diferença. Deleuze desenvolve dois conceitos fundamentais: diferença e repetição¹. A diferença é o que difere de si, ela não pode ser pensada como negação e, portanto, se opõe à lógica da identidade, justamente porque esta, a identidade, se direciona àquilo que é idêntico a si mesmo; ou seja: tudo o que não é a coisa idêntica a si mesma, dela difere a partir de uma concepção negativa, baseada na contradição ou na contrariedade. Para Deleuze, a diferença é potência positiva, pois uma coisa não difere simplesmente do que ela não é, difere também e sobretudo de si mesma. Desse modo, a diferença não vai até a oposição, uma vez que é diferença interna. Além disso, a repetição também é diferença, só pode repetir aquilo que não se assemelha, que não pode ser substituído. Existe, portanto, uma diferença de natureza entre repetição e semelhança. A repetição é uma singularidade insubstituível. A repetição não se explica pela identidade do conceito, tampouco por uma condição negativa. Desse modo, é através do conceito de repetição que poderemos compreender a Diferença em Deleuze, já que para este autor, não é o mesmo que se repete, mas somente a diferença é capaz de repetir.

Deleuze busca superar uma filosofia da representação, onde a diferença é pensada por meio da oposição. Desse modo, seu pensamento se contrapõe à dialética, principalmente hegeliana, onde o ser é definido sempre à sombra do não-ser. Mas “[a] história não passa pela negação e pela negação da negação, mas pela decisão dos problemas e pela afirmação das diferenças [...]” (DELEUZE, 2006, p. 372). A ideia de negativo é responsável pelo surgimento de falsos problemas, pois institui um falso movimento, em que o objeto não é colocado no plano da diferença e sim no plano da identidade, em vista daquilo que não é. Assim, o objeto é pensado sempre por fora, a partir de concepções que não pertencem a ele mesmo.

A filosofia, tanto para Bergson quanto para Deleuze, é pensada a partir dos problemas que são colocados por ela mesma, pois são os problemas que vão direcionar a formulação de novos conceitos. Mas os problemas devem ser colocados de modo positivo e não de modo negativo. Pensar novos conceitos não significa pensar a partir da oposição, mas por meio do que o próprio conceito problematiza e, sob esse ponto de vista, pensar é problematizar, e

¹ Tais conceitos serão aprofundados no terceiro capítulo deste trabalho.

problematizar é criar, no sentido de que, não se pensa, em Deleuze, por meio de conceitos exteriores, o pensamento é engendrado pelo pensamento. A lógica da oposição impossibilita o pensar por meio da diferença, já que se movimenta em torno do semelhante, da identidade. Desse modo, torna-se necessário criar outras formas de colocar o problema teórico-filosófico. Os problemas devem ser pensados de passível de solução, a partir de suas vias internas, e não do que se contrapõe a elas.

O pensar por meio da diferença percorrerá a obra de Deleuze até seu último livro, escrito juntamente com Félix Guattari: *O que é a filosofia?* Nesta obra, desenvolverá uma concepção da filosofia enquanto criação, invenção de conceitos. Tais conceitos não se dão por meio da representação, ou da generalização, mas são criados a partir de problemas positivos, contrários à ideia de negação.

É possível perceber a preocupação de Deleuze com a questão da diferença mesmo em sua primeira fase, como historiador da filosofia, por seu gosto pelas filosofias capazes de fazer pensar o movimento, a diferença. Bergson é um desses filósofos aos quais Deleuze se associa para pensar uma filosofia da diferença. Nesse sentido, Bergson se destaca, seja pelo método problematizante que institui no trabalho filosófico; seja pelo desenvolvimento de três conceitos fundamentais, estreitamente ligados à ideia de diferença: duração (*durée*), memória (*mémoire*) e elã vital (*élan vital*).

Assim como Deleuze, Bergson critica a ideia de negativo, presente na filosofia tradicional e expressa por meio da lógica da identidade. Para Bergson, a vida é tendência que segue duas direções distintas. Numa delas, encontra-se o fluxo contínuo de criação, de tempo-duração. Noutra, a interrupção desse fluxo criativo, encaminhando-se para o espaço puro, absoluta homogeneidade. Se, em Bergson, tudo o que existe é um misto de espaço e duração, dividindo-se em tendências opostas, na interpretação de Deleuze, essa dualidade é superada em *Matéria e Memória*, livro no qual Bergson desenvolve a teoria da memória. O tempo é, nesse sentido, duração, dura em si mesmo e, segundo Deleuze, é uma unidade que difere de si, portadora de todas as diferenças. A duração não se divide, mas se diferencia, criando, inclusive, outras direções.

Em Deleuze, assim como em Bergson, o tempo não é pensado como uma sequência linear, na qual os instantes se sucedem, uns após outros, podendo ser divididos e posicionados no espaço. O passado é, permanece, coexiste com o presente. Ao tratar do tempo, Bergson sente a necessidade de lhe dar outra nomeação, ou seja, duração, justamente para que esta não se confunda com a noção de tempo pensada no senso comum ou pela história da filosofia que, segundo o filósofo, teria confundido tempo e espaço e tratado as duas coisas como sendo a

mesma. Duração, para Bergson, é o tempo vivido, qualidade e não quantidade, é inextensa, heterogênea, sucessão interna, que não se divide ou só se divide mudando de natureza. “A tese de Bergson poderia exprimir-se assim: o tempo é alteração e a alteração é substância” (DELEUZE, 2006, p. 54). A diferença de natureza não está entre duas coisas, mas entre tendências puras capazes de criar, inclusive, sua interrupção. Segundo Deleuze, é sobretudo em *A Evolução Criadora* que Bergson mostrará como o que difere da duração pode ser ainda duração. O *elã vital*, correspondente da duração, ou seja, a duração em vias de se atualizar, seria responsável pelo processo de diferenciação e, nesse sentido, tudo é duração, inclusive a matéria.

Contudo, não é possível se instalar no tempo-duração por meio de nossa inteligência, que segue sempre no sentido do espaço, voltando-se para a ação, para o exterior. Ela só é capaz de distinguir uma coisa da outra por meio da negação e da justaposição.

[...] o mesmo movimento que leva o espírito a determinar-se em inteligência, isto é, em conceitos distintos, leva a matéria a despedaçar-se em objetos nitidamente exteriores uns aos outros. Quanto mais a consciência se intelectualiza, tanto mais a matéria se especializa. (BERGSON, 2005, p. 206).

O que existe de fato é um misto de espaço e duração e nossa inteligência, sendo uma interrupção do *elã vital*, tendência criadora, segue em direção à tendência inversa, mas é ainda fruto do *elã vital*, ela se desprende de uma realidade mais vasta e, mesmo sendo capaz de criar inúmeras coisas referentes ao mundo material, ela não consegue se instalar na duração. A matéria é repetição, a inteligência se volta para a matéria no domínio da vida prática. Porém, ao tentar criar conceitos, cria-os de maneira sólida, sob a égide da alteridade ou da contradição, sendo incapaz de se instalar numa concepção do Ser como Diferença. Os conceitos formados pela inteligência são moldes prontos, dados por antecipação, eles servem à ciência, na medida em que esta versa sobre a matéria, sobre o inerte. Para Bergson, todavia, a filosofia versa sobre o espírito, ela não é ação, mas contemplação. Portanto, não possui utilidade prática.

A inteligência, sendo incapaz de se instalar no ser da duração e, desse modo, contemplar a diferença em si mesma, só consegue pensar o ser sob o fantasma do não-ser, a ordem sob o fantasma da desordem. Essas duas formas de pensar correspondem, respectivamente, a um problema ontológico e a um problema gnosiológico. Em ambos os casos, o que se predomina é a negação, fonte de falsos problemas que, segundo Deleuze, dão origem a problemas inexistentes e a problemas mal formulados.

Se tais problemas são falsos, mal propostos, isso acontece por duas razões. Primeiro, porque eles fazem do ser uma generalidade, algo de imutável e de

indiferente que, no conjunto imóvel em que é tomado, pode distinguir-se tão-somente do nada, do não ser. Em seguida, mesmo que se tente dar um movimento ao ser imutável, assim posto, tal movimento será apenas o da contradição, ordem e desordem, ser e nada, uno e múltiplo. (DELEUZE, 2006, p. 36).

Diante disso, nossa dissertação seguirá a seguinte organização:

No primeiro capítulo, será desenvolvida a noção de problema em Bergson, a partir, principalmente, das obras *A Evolução Criadora* e *Bergsonismo*. No entanto, outras obras importantes para a elucidação do problema serão percorridas, entre elas, *O pensamento e o movente*. O principal objetivo de Bergson ao trabalhar a noção de problema é mostrar como, na história da filosofia, os problemas foram colocados de maneira negativa, mais em função do espaço do que do tempo, sendo pensados a partir das noções de nada e desordem. Pensar os problemas por meio dessas concepções, ser e nada, ordem e desordem, é elaborar questões que julgam o objeto a partir do que não pertence ao próprio objeto de estudo, ou seja, a partir da negação, como, por exemplo, quando se questiona por que existe o ser e não o nada ou por que as coisas são ordenadas desta ou daquela maneira e não de outra. A importância deste questionamento é mostrar que, para Bergson, tudo é movimento, o ser é movimento e a função da inteligência é paralisar o movimento para estudar o objeto a partir de seus pontos imóveis. Quando procedemos assim, questionamos, no objeto, seu lugar *de direito*. No entanto, o que Bergson busca através do método intuitivo é uma coincidência imediata, “[...] visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência” (BERGSON, 2006, p. 29). Portanto, o conhecimento adquirido por meio do método intuitivo visa, no objeto, o que existe de fato, ou seja, a continuidade indivisível de sua vida interior. Ora, a questão não é, para Bergson, desqualificar o conhecimento produzido pelo processo analítico da inteligência e utilizado pela ciência, mas evidenciar que esse método serve à ação, à vida prática e não à filosofia. Para Bergson, a filosofia é metafísica. Outra investigação importante neste primeiro capítulo é mostrar que a metafísica tradicional, dos antigos aos modernos, se desvincula do movimento da vida se voltando para esses mesmos pressupostos negativos produzidos pelo conhecimento intelectual. O método, compreendido por Bergson, como único capaz de penetrar no movimento do ser é a intuição, por seu caráter de coincidência direta com o objeto a ser conhecido. Por último, buscar-se-á, na filosofia de Deleuze, concebida como atividade criadora, uma filosofia positiva, que cria conceitos a partir da instauração de problemas que devem ser colocados, também, de forma positiva. Falaremos do conceito em Deleuze a partir da obra *O que é a filosofia?* No entanto, o *pensamento* como atividade criadora aparece em Deleuze desde

sua primeira tentativa de fazer filosofia, na obra *Diferença e repetição*, que será estudada no terceiro capítulo deste trabalho.

No segundo capítulo, serão investigados os conceitos de duração, memória e *elã vital*, assim como a interpretação que Deleuze elabora acerca de seus significados e relações, buscando elementos para, através desses conceitos tipicamente bergsonianos, pensar o tempo em Deleuze como repetição na diferença. Todos os três conceitos serão pensados seguindo os caminhos de Deleuze na obra *Bergsonismo*, mas serão utilizadas, também, as obras de Bergson, principalmente *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e, novamente, *A Evolução Criadora*. Em *Ensaio*, a duração aparece como duração psicológica, ou seja, multiplicidade qualitativa indivisível, ou, que só se divide mudando de natureza. Neste caso, a duração, diferentemente do espaço, não pode ser dividida no sentido de se buscar elementos a serem identificados a partir de seus pontos imóveis, já que a duração se caracteriza por seu movimento interno, sendo ele um sentimento fluido de qualidades que se sucedem. Como comenta Lapoujade, referindo-se ao exemplo bergsoniano do pêndulo de um relógio: “[...] é, primeiro, uma série de sons que nos emociona de forma confusa, antes de ser um número definido que podemos representar distintamente. [...] eles são o efeito que o escoamento do tempo produz sobre a sensibilidade” (LAPOUJADE, 2017, p. 11). Segundo Deleuze, o principal objetivo de Bergson, nessa obra, é o de diferenciar espaço e duração. Mas a grande importância que Deleuze atribui a essa obra inicial se deve ao fato de Bergson ter pensado o tempo, ou seja, a duração, de modo completamente inovador, como uma “sucessão pura”, uma “sucessão sem exterioridade recíproca”. Porém, em *Matéria e memória*, a noção de tempo será redefinida como passado que dura, que permanece e avança sobre o presente. O tempo, então, se torna memória, a consciência se torna memória e a própria matéria se torna memória, o grau mínimo da memória, o grau mais distendido da duração. Já em *A Evolução Criadora*, como também no último capítulo de *Matéria e memória*, a duração sai de seu estado psicológico para ganhar *status* ontológico, na medida em que não pertence mais, exclusivamente, às emoções humanas dos dados imediatos da consciência, mas se relaciona com a totalidade da vida, sendo a duração a única tendência criadora e o espaço apenas uma interrupção dessa tendência e, na medida em que é interrupção, fornece os elementos para a atualização desse virtual que é a memória e, ao se atualizar, cria-se diferentes direções para a vida através da multiplicidade dos organismos vivos. Em todas essas etapas será pensado, também, o modo como Deleuze compreende o tempo, em suas aproximações com Bergson, principalmente com relação à duração, presente no pensamento de Deleuze quando este trata da segunda síntese do tempo, mas também naquilo que distancia Deleuze de Bergson.

Por fim, nosso terceiro capítulo terá por objetivo investigar os conceitos de Diferença e Repetição, desenvolvidos por Deleuze na obra *Diferença e repetição*, demonstrando a influência de Bergson no desenvolvimento autoral da filosofia de Deleuze. A primeira questão a ser investigada é o conceito de “diferença” e sua correspondência com a repetição. Para tanto, será necessário partir da crítica estabelecida por Deleuze a respeito da representação, presente na tradição filosófica de Platão a Kant. Neste ponto, Deleuze se aproxima de Bergson, no sentido de que pensar segundo os modelos da representação significa analisar o objeto por meio de elementos que não condizem com o próprio objeto, buscando semelhanças e contradições naquilo que já não diz respeito ao que deve ser pensado, dessa maneira, segue-se também o caminho da negação na colocação dos problemas. Deleuze parte de um empirismo transcendental para buscar um conhecimento do objeto segundo seus próprios movimentos e suas diferenças não em relação ao outro, mas em suas relações internas, transcendentais, virtuais. Assim, Deleuze diz, no prólogo de *Diferença e Repetição*, “[só] o empirismo pode dizer: os conceitos são as próprias coisas, mas as coisas em estado livre e selvagem[...]. Eu faço, refaço e desfaço meus conceitos a partir de um horizonte móvel, de um centro sempre descentrado, de uma periferia sempre deslocada que os repete e os diferencia” (DELEUZE, 2006, p. 17). A diferença é diferença em si mesma, nesse sentido, o ser é que é diferença e deve ser pensado em sua univocidade. O ser não produz diferenças, mas se diz das diferenças, não existe, portanto, nada que anteceda a diferença enquanto movimento caótico. Mas pensar a diferença é, também, pensar a repetição, pois, sendo o ser unívoco, ele é ao mesmo tempo o que se repete, mas só repete a diferença. O eterno retorno é o retorno na diferença, portanto todas as questões a serem colocadas ou pensadas devem ser colocadas e pensadas a partir de suas singularidades.

2 O PROBLEMA FILOSÓFICO: INTUIÇÃO COMO MÉTODO

2.1 A noção de problema em Bergson

Gilles Deleuze, no livro *Bergsonismo*, destaca três conceitos, os quais julga fundamentais nas obras de Henri Bergson: duração, memória e impulso vital. Esses conceitos são as grandes etapas da filosofia bergsoniana, sendo eles indispensáveis para desenvolver uma filosofia da diferença. No entanto, para compreender a abrangência desses conceitos, enquanto propulsores de uma nova maneira de pensar, faz-se necessário, primeiro, livrar-se dos falsos problemas, ou seja, problemas que a história da filosofia colocou em função de ideias negativas ou de noções híbridas, tais como problemas inexistentes e problemas mal colocados, os quais mascararam a realidade enquanto totalidade movente. Nessa perspectiva, um dos principais problemas abordados por Bergson no coração da filosofia tradicional foi ela ter confundido tempo e espaço, pensando as questões filosóficas mais em função do espaço do que do tempo. Isso se dá porque não se foi capaz de perceber o tempo real, o movimento inerente à vida.

Ao longo de toda a história da filosofia, tempo e espaço são colocados juntos e tratados como coisas do mesmo gênero. Estuda-se então o espaço, determina-se sua natureza e função, depois transporta-se para o tempo as conclusões obtidas. As teorias do espaço e as do tempo são, assim, paralelas. Para passar de uma à outra foi suficiente mudar uma palavra: substituiu-se “justaposição” por “sucessão”. Desviou-se sistematicamente da duração real. (BERGSON, 1984, p. 103).

A filosofia se dedicou a pensar o real, ou seja, a vida em sua totalidade, a partir do espaço, como se o tempo se caracterizasse como sucessão de instantes imobilizados, separados de seu movimento real e, portanto, incompletos. Nesse sentido, habituou-se a buscar uma causa que não estaria no próprio objeto, concebendo as coisas a partir de sua negatividade, produzindo, dessa maneira, falsos problemas como, por exemplo, o problema do por que algo ao invés de nada, por que ordem ao invés de desordem, por que o movimento ao invés da imobilidade? Isso ocorre porque a filosofia, ao se filiar à imobilidade para tentar compreender as coisas, pensou o real sempre a partir de conceitos já prontos.

Para Bergson, a filosofia não deve analisar o objeto por meio de uma perspectiva externa ou a partir de conceitos pré-formulados e tradicionalmente aceitos pela história da filosofia. Filosofia é metafísica e, neste sentido, deve ser capaz de conhecer seu objeto interiormente, por dentro (*au-dedans*) e não apenas por fora (*en-dehors*). Desse modo, o

discurso filosófico não é o discurso das generalidades, mas aquele capaz de perceber as diferenças por se colocar no interior das coisas. As dificuldades da metafísica em compreender a realidade estão ligadas ao fato de que se visa sempre, em metafísica, um conhecimento desinteressado. Por outro lado, os mesmos métodos do conhecimento interessado (ciência), voltam-se necessariamente para a ação. Segundo Bergson:

[...] pretendemos reconstituir a realidade, que é tendência e, por conseguinte, mobilidade, com os perceptos e conceitos que têm por função imobilizá-la. Com paradas, por numerosas que sejam, não se fará nunca mobilidade; ao passo que, se nos brindamos com a mobilidade, podemos delas extrair pelo pensamento tantas paradas quantas quisermos. (BERGSON, 2006, p. 220).

Para Bergson, partir de conceitos já dados, através de uma concepção que vai do imóvel para o móvel, foi o grande erro da filosofia. “O erro consistiu em se inspirarem nesta crença, tão natural ao espírito humano, de que uma variação não pode fazer mais que exprimir e desenvolver invariabilidades.” (BERGSON, 2006, p. 224). Ora, não se produz movimentos por meio de invariabilidades, no entanto, quando pretendemos buscar a origem do movimento, chegamos à ideia de pontos imóveis no espaço e tendemos a considerar que eles são a causa de todos os movimentos possíveis. Esse erro resultou num modo de pensar no qual o móvel é apenas a imagem enganosa de uma realidade imóvel. Isso ocorreu, primeiramente, entre os eleatas. Depois, segundo Bergson, em Platão, desembocando em Plotino. Através desse modo de pensar, acredita-se haver “[...] ‘mais no imutável do que no movente e passa-se do estável para o instável por uma simples diminuição’. Ora, é o contrário que é verdade.” (BERGSON, 2006, p. 225). O que Bergson propõe aqui é o fato de que, por meio de invariabilidades, conceitos estáveis produzidos através das paradas de nossa inteligência que, voltada para o espaço, visa tão somente à vida prática, jamais se poderia constituir o movimento real das coisas.

Todavia, de que forma podemos perceber o objeto nele mesmo? Não seria, na perspectiva de Bergson, por meio do discurso analítico, representacional, mas por meio de outro método, o qual chamará de *intuição*. Para Bergson, a intuição é um método preciso, de coincidência entre sujeito e objeto. “É, por conseguinte, o método intuitivo, um dos mais elaborados métodos da filosofia.” (DELEUZE, 2012, p. 09), pois se preocupará em elaborar os problemas de modo positivo, separando os falsos problemas dos verdadeiros. Mas qual a importância de colocar bem, isto é, adequadamente, os problemas filosóficos? Para compreender esta questão, faz-se necessário investigar a compreensão bergsoniana do negativo, responsável pelos falsos problemas dentro do campo filosófico.

A ideia de negativo em Bergson constitui, segundo Deleuze, dois tipos de falsos problemas: problemas inexistentes e problemas mal colocados. Os problemas inexistentes dizem respeito às confusões entre mais e menos. Nesse sentido, há mais nas ideias de nada, de desordem ou de possível do que nas ideias de ser, de ordem ou de real, pois na ideia de nada está contida a ideia de ser mais sua negação e, do mesmo modo, ocorre com as outras ideias negativas. Na ideia de desordem, por exemplo, negamos a ordem dada em vista de outra ordem, à qual procuramos e não encontramos, “[a] ideia de desordem, portanto, é inteiramente prática. Corresponde a uma decepção determinada de uma expectativa determinada e não designa a ausência de toda ordem, mas apenas a presença de uma ordem que não oferece interesse atual” (BERGSON, 2005, p. 297). Já os problemas mal colocados revelam uma má divisão dos mistos, ou seja, de tendências que se diferenciam por natureza. Para Deleuze, o método intuitivo é preciso, é um método de separação, de divisão e purificação da experiência. É um saber imediato e ao mesmo tempo metódico. É preciso partir da experiência para colocar os problemas. A experiência é um misto de duração e espaço, que o método tem por finalidade depurar.

A necessidade primeira da filosofia é averiguar e colocar os problemas adequadamente. À medida em que os problemas são colocados, eles mesmos se abrem para a solução. Segundo Franklin Leopoldo e Silva, tratar do método filosófico não envolve apenas uma reflexão sobre o problema proposto, mas o questionamento desenvolvido por Bergson a respeito dos problemas colocados historicamente pela filosofia. Esses problemas não dizem respeito apenas ao modo como foram colocados, mas segundo quais condições. “Talvez mais importante que a elaboração da solução seja a elaboração da própria pergunta” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 29). Na mesma direção, Deleuze destaca, em *Diferença e Repetição*, uma citação de Marx que já havia sido comentada em *Bergsonismo* a respeito da colocação de problemas: “[...] a humanidade só se põe problemas que é capaz de resolver” e, desse modo,

[...] não que os problemas, práticos ou especulativos, sejam como que a sombra de soluções preexistentes, mas, ao contrário, porque a solução deriva necessariamente das condições completas sob as quais se determina o problema como problema, dos meios e dos termos que se dispõe para colocá-lo. (DELEUZE, 2006, p. 229).

É preciso questionar as condições nas quais os problemas foram colocados. A colocação de problemas, segundo determinadas condições, assume papel fundamental na filosofia de Bergson, tendo em vista que o filósofo critica em seus antecessores justamente a formulação de problemas orientados por um pensamento espacializado e voltado para a ação, incapaz de se

colocar no interior das coisas. As soluções serão dadas de acordo com o modo pelo qual as questões são formuladas, desse modo, “[...] uma solução tem sempre a verdade que merece de acordo com o problema a que ela corresponde; e o problema tem sempre a solução que merece de acordo com sua própria verdade ou falsidade, isto é, de acordo com seu sentido” (DELEUZE, 2006, p. 229). Para Bergson, os problemas filosóficos devem ser colocados em função do tempo, da duração, pois é esta a tendência criadora, capaz de criar, inclusive, outra tendência, a da espacialidade.

Se Deleuze destaca a importância de Bergson na elaboração de uma filosofia da diferença, isso se dá porque, para Deleuze, “[...] um grande filósofo é aquele que cria novos conceitos.” (DELEUZE, 2006, p. 28), conceitos esses que ultrapassam a dualidade do pensamento. Perceber a diferença de natureza é, ao mesmo tempo, perceber a diferença interna. Segundo Deleuze, Bergson censura em seus antecessores o fato de não terem visto as verdadeiras diferenças de natureza. Se a filosofia possui uma relação positiva com as coisas, isso ocorre na medida em que ela pretende apreender a coisa a partir daquilo que ela é, em sua diferença daquilo que ela não é, ou seja, em sua diferença interna. Bergson, na concepção de Deleuze, propõe como ideal da filosofia talhar para o objeto um conceito apropriado apenas àquele objeto e que se aplique somente a ele.

As coisas estão repletas de mistos, de tendências que diferem por natureza e, “[...] como mistura, é um estado de coisas em que é impossível apontar qualquer diferença de natureza.” (DELEUZE, 2006, p. 51). Neste sentido, nada difere de nada e só se pode encontrar a diferença indo além do produto, encontrando a tendência pura. No texto *Introdução à metafísica*, Bergson manifesta a importância da filosofia em ultrapassar os conceitos, mas ultrapassar os conceitos no sentido de criar conceitos novos, que se adequem à mobilidade, à fluidez da vida. Esse é, também, o projeto de Deleuze, a filosofia como criação de conceitos, mas de conceitos abertos, não conceitos fixos, fechados. Para Deleuze, o conceito se conserva no tempo e passa fora do tempo. Desse modo, está sempre mudando, se renovando, sofrendo mutações. Os problemas são constituídos de acordo com os movimentos presentes em cada realidade e, sendo assim, os conceitos não são universais, mas abertos para os movimentos que estão em evidência. Os problemas são traçados nesses movimentos e é a partir do modo como são traçados que se abrem para as soluções:

Uma solução não tem sentido independentemente de um problema a determinar em suas condições e em suas incógnitas, mas estas não mais têm sentido independentemente das soluções determináveis como conceitos. As três instâncias estão umas nas outras, mas não são de mesma natureza,

coexistem e subsistem sem desaparecer uma na outra. Bergson, que contribuiu tanto para a compreensão do que é um problema filosófico, dizia que um problema bem colocado era um problema resolvido. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 98).

A noção de problema na filosofia de Bergson será de fundamental importância para o desenvolvimento da filosofia autoral de Deleuze, tendo em vista que se para Deleuze a filosofia é criação de conceitos, estes se remetem sempre a um problema, sendo que, “[...] as condições do problema filosófico estão sobre o plano de imanência que ele supõe.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 97). Os conceitos são criados na medida em que um plano de imanência² é traçado, plano este que se constitui, também, como a imagem do pensamento, movimento infinito, que percorre velocidades infinitas. É, pois, a Terra da filosofia. O que existe em primeiro lugar é o caos, “um afluxo incessante de pontualidades de todas as ordens, perceptivas, afetivas, intelectuais, cuja única característica comum é a de serem aleatórias e não ligadas (ZOURABICHVILI, 2004, 40). O plano de imanência é constituído por meio de um corte no caos e o pensar, segundo Zourabichvili, começa por esse corte. É a partir da instauração do plano de imanência que os problemas são colocados, ou, inventados, na medida em que não existem problemas pré-definidos cujas respostas devem ser encontradas à maneira de um procedimento infantil “[...] segundo o qual o mestre apresenta um problema, sendo nossa a tarefa de resolvê-lo e sendo o resultado desta tarefa qualificado de verdadeiro e de falso por uma autoridade poderosa” (DELEUZE, 2006, p. 228). Não existem problemas prontos, eles são instaurados num plano que é também o plano do acontecimento, e, desse modo, coloca Deleuze em *Lógica do sentido*,

O acontecimento por si mesmo é o problemático e o problematizante. Um problema, com efeito, não é determinado senão pelos pontos singulares que exprimem suas condições. Não dizemos que, por isso, o problema é resolvido: ao contrário, ele é determinado como problema. Por exemplo, na teoria das equações diferenciais, a existência e a repartição das singularidades são relativas a um campo problemático definido pela equação como tal. Quanto à solução, ela só aparece com as curvas integrais e a forma que elas tomam na vizinhança das singularidades no campo dos vetores. Parece, pois, que um problema tem sempre a solução que merece segundo as condições que o determinam enquanto problema; e, com efeito, as singularidades presidem à gênese das soluções da equação. (DELEUZE, 1974, p. 57).

² O conceito de “plano de imanência” será ainda retomado no decorrer da presente dissertação.

Deleuze então compreende, assim como Bergson, que a filosofia não deve partir de conceitos prontos, os conceitos serão definidos segundos as problemáticas instauradas num campo de afetos e movimentos infinitos.

2.2 A Concepção de negativo e a noção de falsos problemas

A história da filosofia está, desde sua origem, permeada de falsos problemas por se debruçar sobre questões que nos levam a pensar o dado positivo a partir de concepções negativas, tais como: por que o ser ao invés de nada? Por que ordem ao invés de desordem? Essas questões remetem a uma estrutura própria da linguagem, que possui como objetivo facilitar nosso entendimento e nossa atuação na vida prática, mas incapaz de perceber o ser a partir da diferença. Quando perguntamos, por exemplo, o que é o ser, buscamos uma causa primeira, um princípio que o explique, de modo que somos conduzidos pouco a pouco à ideia de nada. Para Bergson, mesmo que os filósofos não tenham se ocupado muito com a ideia de nada, esta, frequentemente, esteve presente como motor invisível do pensamento filosófico. Assim, diz o autor de *A evolução Criadora*:

Mal comecei a filosofar e eis que me pergunto por que existo; e, quando me dei conta da solidariedade que me liga ao resto do universo, a dificuldade só é adiada, eu quero saber por que o universo existe; e se remeto o universo a um Princípio imanente ou transcendente que o suporta ou que o cria, meu pensamento descansa nesse princípio apenas por alguns instantes; o mesmo problema se põe, desta vez em toda a sua amplitude: de onde vem, como compreender que algo exista?" (BERGSON, 2005, p. 298-299).

Em todos os aspectos de nossas investigações intelectuais estabelecemos uma oposição entre o ser e o nada. O ser é sempre pensado sob o receptáculo do nada, no entanto, segundo Bergson, é impossível representar o nada, pois "[...] há sempre um objeto exterior ou interior que minha imaginação representa." (BERGSON, 2005, p. 32). Mesmo quando tento suprimir todas as sensações do mundo exterior ou interior, ainda possuo um corpo com todas as sensações orgânicas que me chegam, subsisto, portanto.

De modo semelhante, quando procuramos por um livro de poesia e encontramos um livro de prosa, dizemos: não há poesia, mas deixamos de olhar para o que há, a prosa, e passamos a negar as duas coisas. Segundo Bento Prado Júnior, o que Bergson critica na história da filosofia é uma dialética pautada por uma ilusão do entendimento, que ora o filósofo elabora como a oposição ser e nada, ora como ordem e desordem, possível e real, imobilidade e

mobilidade. No entanto, todas essas concepções constituem falsos problemas, que “[...] são problemas encontrados pela inteligência, e aos quais ela atribui caráter teórico.” (PRADO JÚNIOR, 1988, p. 32). As operações conceituais são desligadas da comprovação intuitiva, ou da verificação das linhas de fato. Desse modo, desvinculadas da experiência. O que Bergson pretende, ao realizar sua crítica à ideia de nada, não é, segundo Bento Prado Júnior, negar a eficácia da negação, pois esta possibilita a instauração de um universo humano.

O homo faber, que se define, a um só tempo, o estilo próprio da espécie humana e o estilo do pensamento científico, constituindo-se como tal exatamente à medida que enquadra o dado nos esquematismos da negação, isto é, no interior de seus projetos práticos. (PRADO JÚNIOR, 1988, p. 34).

O modo de pensar da inteligência se enquadra no esquematismo da negação e serve bem ao mundo da prática e da ciência. É através do uso da negação, próprio da inteligência, que o homem é capaz de construir coisas, de modificar a natureza ao seu redor, mas não é através da inteligência que o homem será capaz de compreender a realidade em si mesma. A filosofia tradicional, ao buscar uma fundamentação ontológica do ser, compreende a ideia de nada como sendo menos que a ideia de ser; da mesma forma compreende a ideia de ordem, como se partíssemos do menos incompleto ao mais completo. “Em ambos os casos (Nada, Desordem), os termos privilegiados são considerados mais primitivos à medida que exigem *menos* do que os termos derivados (Ser, Ordem)” (PRADO JÚNIOR, 1988, p. 38). Seguindo a mesma perspectiva, diz Deleuze:

Quando perguntamos “por que alguma coisa em vez de nada?”, ou “por que ordem em vez de desordem?”, ou, “por que isto em vez daquilo (aquilo que era igualmente possível)?” caímos em um mesmo vício: tomamos o mais pelo menos, fazemos como se o não ser preexistisse ao ser, a desordem à ordem, o possível à existência, como se o ser viesse preencher um vazio, como se a ordem viesse organizar uma desordem prévia, como se o real viesse realizar uma possibilidade primeira. O ser, a ordem ou o existente são a própria verdade. (DELEUZE, 2012, p. 13).

Estas questões impedem a filosofia de olhar o problema de forma positiva e de perceber no objeto aquilo que o diferencia de todas as outras coisas, assim como dele mesmo, o que resulta, em consequência, na formulação de falsos problemas. Olhamos um objeto sempre a partir do que ele não é ou procuramos uma ordem que não é a ordem dada. Segundo Deleuze, “[...] o ser é um mau conceito quando serve para opor tudo o que é ao nada, ou a própria coisa

a tudo aquilo que ela não é: nos dois casos, o ser abandonou, desertou das coisas, não passa de uma abstração” (DELEUZE, 2006, p. 36).

Bergson critica a metafísica tradicional por ter utilizado um modo de pensar próprio da ação. A inteligência, ou sua linguagem, emprega, para compreender a natureza do real, a forma do espaço, desdenhando, desse modo, a realidade que dura. Todavia, a inteligência, sendo interessada, absorve tão somente aquilo que facilita sua ação, “[...] preocupada antes de tudo com as necessidades da ação, a inteligência, tal como os sentidos, limita-se a tomar de longe em longe vistas instantâneas e, por isso mesmo, imóveis do devir da matéria.” (BERGSON, 2005, p. 296). Segundo Bergson, ao se reger pela inteligência, a consciência vê na vida interior apenas o que já está feito e não o que está se fazendo. Este modo de pensar inviabiliza olhar a natureza do real como devir:

A inteligência não volta sua atenção para o movimento e para a mudança, porque seu papel é conhecer para agir. Ela surge moldada na matéria, direcionada aos resultados da ação sobre esta, o que lhe interessa é o fim da ação, sobre o qual concentra toda sua atenção, desinteressando-se dos meios, ou seja, desinteressando-se dos movimentos que constituem a própria ação. (ROSSETTI, 2004, p. 59).

A inteligência funda a metafísica que pensa o movimento a partir de imobilidades, metafísica esta que teria como principal fundador Platão, por meio de sua teoria das ideias, em que o movimento é justificado por ideias perenes, imutáveis e universais. Para Bergson, no entanto, não é através de imobilidades que se cria o movimento, a vida é movimento.

O absoluto³ é, para Bergson, criação, mas a criação só é possível em um ser que dura e que é, ao mesmo tempo, memória. No entanto, o ser é, para os filósofos da tradição, sempre pensado sobre o receptáculo do nada, “[...] nos servimos do vazio para pensar o pleno” (BERGSON, 2005, p. 297). A primeira ilusão deles é pensar o instável, ou seja, a duração, por intermédio do estável; o movente, por meio do imóvel. E a segunda ilusão é transportar para a especulação um procedimento feito para a prática.

Toda ação visa obter um objeto do qual nos sentimos privados ou então criar algo que ainda não existe. Nesse sentido muito particular, preenche um vazio e vai do vazio para o pleno, de uma ausência para uma presença, do irreal para o real. (BERGSON, 2005, p. 296).

³ O absoluto é composto de dois lados, espírito e matéria. Segundo Deleuze, o absoluto é diferença e, como diferença, possui duas faces, diferenças de grau e diferenças de natureza (Cf. *Bergsonismo*, 2012, p. 28).

Colocar o problema de modo correto é tão importante quanto respondê-lo corretamente. E se o colocamos de modo errado é porque estamos habituados a pensar seguindo as orientações da matéria. Por sua vez, a matéria está impregnada de geometria e nos oferece uma ordem que nos dá a sensação de positividade.

De um modo geral, a realidade é ordenada na exata medida em que satisfaz nosso pensamento. A ordem, portanto, é um certo acordo entre sujeito e objeto. É o espírito reencontrando-se nas coisas. Mas o espírito, dizíamos, pode caminhar em dois sentidos opostos. Por vezes, segue sua direção natural: é então o progresso sob forma de tensão, a criação, a atividade livre. (BERGSON, 2005, p. 238-239).

Através do uso aparentemente positivo do pensamento matemático, inerente à nossa inteligência e que tende à espacialidade, acreditamos recompor o objeto a partir de sua divisão em unidades imóveis e, assim, desconsideramos o movimento inerente ao objeto para analisá-lo de fora, por meio da representação. Com a utilização de símbolos, acreditamos recompor o objeto com o que já conhecemos nele ou através de outros objetos que possam com aquele se relacionar, seja para multiplicar seus pontos de vista ou para dizer o que o objeto não é. Através da análise, rodeamos por fora o objeto de estudo e, desse modo,

Em seu desejo eternamente insaciado de abarcar o objeto que ela está condenada a rodear, a análise multiplica incessantemente os pontos de vista para completar a representação sempre incompleta, varia sem descanso os símbolos para perfazer a tradução sempre imperfeita. (BERGSON, 2006, p.187).

Esse tipo de estudo é o das generalidades e nos incapacita de olhar o ser a partir de suas diferenças. Explicamos um objeto segundo o que ele não é e criamos um mesmo conceito para coisas diferentes. No entanto, a matemática, assim como a matéria são interrupções do sentido original da vida, da duração e qualquer método que tenha por instrumento a análise, que versa sobre o objeto apenas em seu exterior, não é capaz de adentrar o absoluto, ou seja, conhecer o objeto por dentro e é apenas conhecendo o objeto por dentro que podemos formular sobre ele um conhecimento completo. “Segue-se daí que um absoluto só poderia ser dado numa *intuição*, ao passo que todo o resto é da alçada da *análise*.” (BERGSON, 2006, p. 187).

Se tais problemas são falsos, mal propostos, isso acontece por duas razões. Primeiro, porque eles fazem do ser uma generalidade, algo de imutável e de indiferente que, no conjunto imóvel em que é tomado, pode distinguir-se tão somente do nada, do não ser. Em seguida, mesmo que tente dar movimento ao

ser imóvel assim posto, tal movimento será apenas o da contradição, ordem e desordem, ser e nada, uno e múltiplo. (DELEUZE, 2006, p. 36).

Bergson é um filósofo dualista⁴, mas ao invés de propor um dualismo que separa dois mundos, tal como faz Platão, o seu dualismo diz respeito a tendências, uma tendência leva à criação contínua, à duração, a outra se determina como interrupção dessa tendência originária, que dará origem à matéria e à inteligência. Matéria e inteligência se constituem por meio dessa interrupção e seguem o mesmo sentido, uma tendência que leva à espacialidade. Desse modo,

[...] o mesmo movimento que leva o espírito a determinar-se em inteligência, isto é, em conceitos distintos, leva a matéria a despedaçar-se em objetos nitidamente exteriores uns aos outros. Quanto mais a consciência se intelectualiza, tanto mais a matéria se espacializa. (BERGSON, 2005, p. 206).

A filosofia pensou os conceitos a partir de uma concepção geométrica do espaço, que estava sujeita a uma orientação matematizada do universo, mas a inteligência é uma faculdade interessada que visa fazer com que “a matéria aja sobre a matéria” (BERGSON, 2005, p. 206). A inteligência está voltada para a ação e, nesse sentido, seu êxito em obter respostas sobre os dados da matéria se dá justamente por seu caráter de interrupção, já que se põe a analisar o que se atualiza e não o movimento criador da vida.

A filosofia se colocou diante de falsos problemas porque não pensou em termos de duração. Pensar em termos de duração é pensar o Ser em sua interiorização, é pensar o tempo vivido e ter com ele, segundo Deleuze, uma experiência pré-teórica, mais do que uma descrição da experiência e menos que uma análise transcendental, “[...] eleva-se até as condições do dado, mas tais condições são tendências-sujeito, são elas mesmas dadas de uma certa maneira, são vividas.” (DELEUZE, 2006, p. 52). Para Bergson, é a intuição que nos conduz ao interior da vida, é o “[...] instinto tornado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de ampliá-lo indefinidamente” (BERGSON, 2005, p. 191). A intuição, portanto, é capaz de ir onde a inteligência não vai, mas nem por isso a inteligência deixa de ter sua importância. A intuição se utiliza da inteligência para mostrar seus limites e sugerir, através deles, um sentimento daquilo que se poderia pôr no lugar dos quadros intelectuais. A filosofia,

⁴ Apesar de Bergson ser considerado um filósofo dualista, no sentido em que afirma a existência de duas tendências, uma que segue em direção à duração e outra que segue em direção à espacialidade, o tema é, por demais, complexo para ser analisado apenas pelo viés do dualismo. Bergson pode ser também caracterizado como pluralista ou monista, dependendo das problemáticas que estão sendo abordadas por ele. No entanto, como afirma Deleuze, “[o] método bergsoniano apresentava dois aspectos principais, sendo um dualista e outro monista: devia-se, primeiramente, seguir as linhas divergentes ou as diferenças de natureza para além da ‘viravolta da experiência’; depois, ainda mais para além, devia-se reencontrar o ponto de convergência dessas linhas e restaurar os direitos de um novo monismo” (DELEUZE, 2012, p. 63).

ao se apropriar das formas e hábitos intelectuais, deve reconhecer também os seus limites e examinar o vivo sem intenções de utilização prática. Ela deve ir além dos hábitos e ultrapassar a experiência, sendo, pois, um alargamento desta, “[...] assim, a filosofia nos introduz na vida espiritual. E mostra-nos, ao mesmo tempo, a relação da vida do espírito com a do corpo.” (BERGSON, 2005, p. 290). O método intuitivo, dessa forma, é o que fornecerá condições para compreender o real não apenas enquanto aquilo que se dá, mas enquanto aquilo que se cria. A intuição deve ser o método utilizado pela filosofia, pois já supõe a duração, o indivisível ou o que muda de natureza ao se dividir, seguindo tendências diferentes, mas tendências tais que não se contradizem, que funcionam como direções de um mesmo ser e, por isso, não admite a negação enquanto princípio, mas apenas a criação. A intuição se coloca nessa totalidade, composta de movimentos contínuos e indivisíveis:

Para que o movimento essencial da totalidade do universo seja captado é necessário que se faça uso da intuição. Sendo a intuição o nosso ponto de partida para o conhecimento, a primeira visão que temos é a da totalidade, isto porque quando se intui algo não se intui parte desse algo, mas a sua totalidade, pois o conhecimento intuitivo conhece a interioridade e, portanto, alcança uma visão da totalidade daquilo que é visado[...]. Somente a intuição, sendo no tempo-duração (e não no espaço) como uma visão direta do espírito pelo espírito, nos liberta da visão espacializante e parcial da realidade produzida pela inteligência, e pode nos devolver a visão original do *todo* universal em seu movimento uno, indivisível e contínuo. Portanto, é assim que a *totalidade* do universo, que nos é dada na intuição em sua unidade essencial, mas que é dividida em partes pela percepção e pensada como descontínua pela inteligência, tem sua visão integral restituída pela intuição como unidade contínua e indivisível. (ROSSETTI, 2004, p. 31).

A intuição, pois, é o método filosófico que ultrapassa a inteligência. Nesse sentido, o objetivo do filósofo é “[...] provocar um certo trabalho que os hábitos de espírito mais úteis à vida tendem a entrar na maior parte dos homens.” (BERGSON, 2005, p. 192). A maior parte das ciências tende a explicar o objeto a partir de uma imagem ou conceito visto de fora, o que entrava o conhecimento da coisa mesma, porque a imagem ou o conceito são sempre símbolos que representam a coisa. Os conceitos simples não exigem de nós nenhum esforço, ao passo que a consciência, para chegar à intuição, terá que fazer uso de um esforço, pois não existiria nenhuma imagem de antemão que lhe poderia oferecer auxílio. A intuição não é um tipo de conhecimento mediado por conceitos pré-estabelecidos, pois é simpatia com o objeto, coloca-se de modo imediato na coisa. Analisar um objeto através do uso de conceitos ou de imagens que já conhecemos exige menos esforço do que tentar compreender o objeto por meio de sua diferença ou a partir do que ele é em si mesmo, sem mediação.

2.3 Intuição e inteligência

Quando pensamos a filosofia a partir de conceitos, devemos levar em consideração que estes são produtos da inteligência e que se, por um lado, o homem é capaz de conceber ideias que um animal jamais conceberia, devido ao grau de desenvolvimento de sua inteligência; por outro, ela, a inteligência, segue em direção à estabilidade do espaço. Por isso, não compreende a mobilidade da vida.

[...] a inteligência caracteriza-se, sobretudo por sua inaptidão para compreender a essência da vida, a “significação profunda do movimento evolutivo”. Constituída no interior da evolução da vida “em circunstâncias determinadas, para agir sobre coisas determinadas, como abarcaria a vida, da qual é apenas emanção ou um aspecto?” Como parte (como produto da vida) poderia compreender o todo (a própria vida)? (MARQUES, 2009, p. 97).

Para Bergson, a vida segue duas tendências, uma em direção à duração e outra em direção ao espaço, devemos considerar, então, que apenas uma dessas tendências é criadora, nesse sentido, a inteligência é apenas parte daquilo que seria produto da vida. Ora, a filosofia não foi capaz de compreender o movimento da vida porque seguiu apenas os procedimentos da inteligência, apropriando-se de conceitos tão imóveis quanto a matéria inerte, não conseguiu se colocar no interior do espírito e compreendê-lo enquanto duração, ato criador. Conduzida pela inteligência, a filosofia não propôs respostas diferentes daquelas oferecidas pela ciência. Diante dessa perspectiva, Bergson pretende elaborar uma filosofia que instaure uma nova metafísica e se coloque no interior das coisas mesmas.

A intuição é uma investigação metafísica do objeto e não pode ser substituída pela análise. A análise, enquanto método de investigação científica, busca reconhecer o objeto por fora, multiplicando seus pontos de vista a favor daquilo que não é o objeto mesmo. Nesse sentido, busca-se sempre explicar o objeto a partir de elementos que se assemelham a ele. Assim, Bergson utiliza, em *Introdução à metafísica*, o exemplo de um romancista que pretende fornecer informações sobre seu personagem: mesmo multiplicando seus traços de caráter e fazendo seu herói falar e agir de modos diversos, nunca se terá a compreensão daquele personagem segundo o que ele realmente é, caso não se coincida de um só golpe com ele. Assim,

Cada uma das coisas que me contam sobre a pessoa me fornece um outro ponto de vista sobre ela. Todos os traços pelos quais me a descrevem, e que só me podem fazer conhecê-la por outras tantas comparações com pessoas ou coisas que já conheço, são signos pelos quais ela é expressa de forma mais ou

menos simbólica. Símbolos e pontos de vista colocam-me portanto fora dela; só me entregam aquilo que ela tem em comum com outras e que não lhe é próprio. Mas aquilo que é propriamente ela, aquilo que constitui sua essência, não poderia ser percebido de fora, sendo, por definição, interior, nem tampouco ser expresso por símbolos, sendo incomensurável com qualquer outra coisa. Descrição, história e análise deixam-me aqui no relativo. Apenas a coincidência com a própria pessoa me daria o absoluto. (BERGSON, 2006, p. 185-186).

Na intuição, o ato de conhecer coincide com o objeto conhecido; no conceito, o objeto ultrapassa as operações da inteligência⁵. A metafísica, como atividade *precisa*, deve transcender o conceito e atingir a intuição.

Decerto, os conceitos são-lhe indispensáveis, pois todas as outras ciências trabalham normalmente com conceitos e a metafísica não poderia passar-se das outras ciências. Mas ela só é propriamente ela mesma quando ultrapassa o conceito, ou pelo menos quando se liberta dos conceitos rígidos e já prontos para criar conceitos bem diferentes daqueles que normalmente manejamos, quero dizer, para criar representações flexíveis, móveis, quase fluidas, sempre prontas a se moldarem pelas formas fugidias da intuição” (BERGSON, 2006, p. 195).

Deve-se partir primeiro da intuição para chegar ao conceito e não o contrário. Nenhum conceito é capaz de definir a vida psicológica por meio da unidade ou da multiplicidade. Pensar significa, normalmente, ir do conceito à coisa. Toma-se conceitos prontos e os combina entre si para obter uma realidade, mas este não é um trabalho desinteressado. O conhecimento, neste caso, serve para adquirir algum proveito à vida prática. Esse conhecimento é legítimo, mas não se deve transportá-lo à filosofia, pois não se pode utilizar uma maneira de conhecer de interesse determinado para chegar a um conhecimento desinteressado. “Ou não há filosofia possível e todo o conhecimento das coisas é um conhecimento prático orientado na direção do proveito a extrair delas, ou filosofar consiste em se colocar no próprio objeto por um esforço da intuição.” (BERGSON, 2006, 207).

Para compreender a natureza da ação, deve-se voltar ao escoamento do tempo, apreensível pela intuição. Os conceitos nos quais a análise desemboca possuem sempre um caráter imóvel e, se encontro mudanças, digo que há outras sensações sucessivas e é para cada uma delas que olho e atribuo imobilidade. Mas “[...] a duração interior é a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente.” (BERGSON, 2006, p. 207-209). Sem a sobrevivência do passado no presente, só haveria instantaneidade, “[...] a intuição se instala na

⁵ No conceito, o objeto ultrapassa as operações da inteligência, no sentido de que sempre se multiplicam os pontos de vista. As traduções feitas para se explicar determinados objetos tornam-se infinitas.

mobilidade” (BERGSON, 2006, p. 209). Desse modo, instala-se na duração. “[...] da intuição podemos passar para a análise, mas não da análise para a intuição.” (BERGSON, 2006, p. 209). Os pontos imóveis do movimento de um objeto são apenas projeções nossas, não são posições, mas suposições, ponto de vista do espírito. O espaço possui valor de símbolo. Bergson questiona: como fabricar uma realidade através de símbolos? Para Bergson, constituir a realidade com elementos simbólicos consiste num absurdo. Por meio de símbolos não reconstituímos o objeto, mas por meio da intuição nos colocamos diretamente no objeto e o reconstituímos através de imagens simbólicas.

Pretendemos recompor a mobilidade através da imobilidade e encontramos uma imitação do movimento real, que serve mais para a vida do que para a intuição da coisa. O problema do movimento é, desde a antiguidade, tentar ir do imóvel para o móvel e passar de um a outro por meio de composição. Mas o movimento é anterior à mobilidade. Poderíamos dizer que tudo o que existe só existe no tempo. Portanto, como mobilidade.

O problema da simbolização como característica da apreensão inteligente do mundo constitui a base necessária para pensar a relação entre método filosófico e imagem. Sendo o pressuposto do conhecimento analítico a divisão calcada no espaço e que possibilita decomposição e recomposição conceituais, a questão do método filosófico como possibilidade de conhecimento não simbólico nos envia à procura de procedimentos cognitivos que tendam a eliminar a mediação do conceito e proporcionar um conhecimento direto. (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 95).

Enquanto a simbolização da linguagem está calcada naquilo que pode ser representado por meio de imagens e, desse modo, mediatizado, pois não se põe diretamente no objeto a ser conhecido, a intuição nos coloca diretamente no objeto, em sua duração. A intuição nos põe em contato com toda a continuidade da duração, para baixo e para cima “[...] em ambos os casos nos transcendemos a nós mesmos” (BERGSON, 2006, p. 217). A intuição move-se entre esses dois limites, que é a metafísica. Segundo Bergson, há dois modos de conhecer uma coisa por meio de concepções metafísicas, por dentro e por fora. O primeiro modo consiste em se colocar no interior do objeto para, assim, chegar ao absoluto. Já o segundo, consiste em se colocar diante do objeto através de análise, dando voltas em torno dele e exprimindo-o através de símbolos. Através das diferentes formas de expressão ou do ponto de vista que se toma, constrói-se um conhecimento relativo. Todavia, conhecer um objeto *por dentro* não condiz com qualquer tipo de representação vinda de fora, pois os símbolos e as imagens não expressam o que o objeto é em sua totalidade, mas somente fornecem um conhecimento relativo sobre ele. Sobre isso, diz Bergson, utilizando a imagem do escritor:

Seja ainda um personagem de romance do qual me contam as aventuras. O romancista poderá multiplicar os traços de caráter, fazer seus heróis falar e agir tanto quanto lhe aprouver: nada disso irá valer o sentimento simples e indivisível que eu experimentaria caso coincidisse por um instante com o próprio personagem. Então, parecer-me-iam fluir naturalmente, como que da fonte, as ações, os gestos e as palavras. Já não se tratariam mais de acidentes que se acrescentam à ideia que eu fazia do personagem, enriquecendo cada vez mais essa ideia sem nunca chegar a completá-la. (BERGSON, 2006, p.185).

Ao retratar o modo como conhecemos o personagem de um romance através da leitura, Bergson mostra que, por mais que o autor se aproprie das palavras para fornecer a maior quantidade de informação sobre o personagem, isso não basta para que o sintamos de modo completo e simples, pois as palavras, apesar de necessárias, podem nos afastar do objeto de interesse por não nos oferecer a experiência interna com o próprio objeto.

Símbolos e pontos de vista dos quais nos apropriamos por meio da linguagem oferecem uma visão externa do objeto, possibilitando comparações apenas com o que já conhecemos. Ao olhar um objeto de fora, o que temos é apenas uma imagem que comparamos com todas as outras que conhecemos, produzindo deste objeto um conhecimento por meio de analogias, aproximando-o ou distanciando-o de todos os outros. Mas o original, ou seja, o objeto visto em seu interior, por ele mesmo e não por analogia, nos fornece uma visão mais completa e perfeita do que as traduções, por mais fiéis que possam parecer. Segundo Leopoldo e Silva, o conhecimento em Bergson visa singularizar o conceito e, “[...] esta singularização do conceito, que deve servir para o conhecimento em geral, torna-se no limite a indistinção entre sujeito e objeto, na medida em que a intuição no seu pleno sentido é pura coincidência com o que é intuído” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 32). Desse modo, a adequação entre sujeito e objeto não passa pela generalização ou pela universalização.

Uma descrição por meio de análise representativa do objeto leva o discurso ao infinito por não conseguir expressar no objeto o que ele realmente é. A intuição, para Bergson, é simpatia por meio da qual nos introduzimos no interior do objeto, já a análise “[...] é uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação tomada de pontos de vista sucessivos a partir dos quais anotamos a cada vez um novo contato entre o objeto novo, que estudamos, e outros, que acreditamos já conhecer” (BERGSON, 2006, p. 187).

A intuição é um ato simples por meio do qual apreendemos o absoluto. A investigação de um objeto feita por meio de análise nos reconduz apenas ao que já é conhecido e nos fornece uma representação que se prolonga ao infinito. A ciência objetiva tem por função analisar e, para isso, utiliza-se de símbolos, ou seja, estuda a vida a partir do símbolo.

2.4 As três regras no método intuitivo

Deleuze destaca três espécies de atos que determinam regras do método intuitivo. O primeiro deles é o ato de identificar e denunciar os falsos problemas; o segundo, reencontrar os verdadeiros problemas, à medida que se reencontra as verdadeiras diferenças de natureza e, por fim, o terceiro ato, que é o de colocar e resolver os problemas mais em função do tempo do que do espaço. A relevância da primeira regra se dá pelo fato de que estamos acostumados a atribuir as noções de verdadeiro e falso apenas às soluções, o que nos torna, conseqüentemente, escravos de problemas dados anteriormente ao invés de nós mesmos os criarmos. Dessa forma, denunciar os falsos problemas é, ao mesmo tempo, possibilitar seu ato criador na medida em que inventamos novos problemas. Tanto para Bergson quanto para Deleuze, filosofar consiste em criar problemas e não somente em descobri-los. Diz Bergson:

[...] pôr o problema não é simplesmente descobrir, é inventar. A descoberta versa sobre aquilo que já existe, atual ou virtualmente; era portanto certo que haveria de surgir cedo ou tarde. A invenção confere ser àquilo que não era, ela poderia não ter surgido nunca (BERGSON, 2006, p. 54-55).

Dar o ser ao que não era significa não se submeter apenas aos problemas anteriormente colocados ou tradicionalmente valorizados e que só podem, por consequência, ser encontrados ou descobertos como algo presente desde sempre, previamente dado; mas, ao contrário, significa inventá-los, possibilitar o surgimento daquilo que poderia nunca ter existido e que, por força de um ato criador, veio ao mundo. Essa é a verdadeira liberdade, pois se trata de possibilitar a diferença, de não restringir o pensamento a uma única direção, ou seja, avançar ao que poderia nunca ter sido e, por isso mesmo, ao absolutamente novo. A filosofia, ao denunciar os falsos problemas, torna-se também criadora, mas cria problemas, cria um novo olhar sobre o mundo, cria diferentes direções para que o homem possa continuar a evoluir.

No entanto, colocar o problema é também resolvê-lo. Segundo Bergson, os verdadeiros problemas são colocados apenas quando resolvidos, nas palavras de Deleuze, “[...] a história dos homens, tanto do ponto de vista da teoria quanto da prática, é a de constituição de problemas. É aí que eles fazem sua própria história, e a tomada de consciência dessa atividade é como a conquista da liberdade” (DELEUZE, 2012, p. 12). Colocar o problema não significa torná-lo mais importante do que a solução, mas dar direcionamentos para que as soluções apareçam.

Deleuze argumenta que as soluções para os problemas são colocadas de acordo com a maneira pela qual o problema é posto. Isso significa que a resposta será formulada em vista do

problema e, se mal colocado, gerará respostas deficientes, incapazes de atingir em profundidade uma solução para o problema. Por isso, a importância de encontrar os verdadeiros problemas, mas é antes necessário denunciar os falsos. Para Bergson, existem duas espécies de falsos problemas: os inexistentes e os mal colocados. Os problemas inexistentes dizem respeito às ideias de não-ser, desordem ou possível; e os problemas mal colocados se referem aos da liberdade ou intensidade, por exemplo. Porém, Deleuze destaca em nota, na obra *Bergsonismo*, que os problemas podem variar de acordo com os textos de Bergson. No entanto, independentemente dos exemplos citados, o que se torna fundamental na filosofia de Bergson é sua crítica à ideia de negativo. Quando analisadas as ideias de nada, por exemplo, ou de desordem, atribuem-se a elas tão somente diferenças de grau e não de natureza, ou seja, as diferenças são sempre colocadas em termos de mais e de menos, visando aspectos apenas quantitativos ao invés de qualitativos. Sobre a ideia de nada, quando tentamos suprimir em nossas mentes qualquer tipo de imagem exterior do universo, resta ainda as percepções que nosso corpo possui do mundo, sentimos as coisas interiormente e ao tentar apagar essas percepções, ou nossa consciência, construímos a imagem de uma outra consciência que percebe o desaparecimento desta. E sempre resta uma das duas coisas, ou as imagens exteriores ou a percepção interior. Da mesma forma acontece quando analisamos a ideia de desordem, pois qualquer negação de uma ordem indica outra. Quando entro em um quarto e percebo que ele está em desordem é porque não encontrei a ordem esperada, mas, no lugar dela, outra ordem.

A ideia de desordem aparece quando, em vez de se ver que há duas ou várias ordens irreduzíveis (por exemplo, a da vida e a do mecanismo, estando uma presente quando a outra não está, retém-se apenas uma ideia geral de ordem, contentando-se em opô-la à desordem e pensá-la em correlação com a ideia de desordem. A ideia de não-ser aparece quando, em vez de apreendemos as realidades diferentes que se substituem umas às outras indefinidamente, nós as confundimos na homogeneidade de um Ser em geral que só se pode opor ao nada, reportar-se ao nada. A ideia de possível aparece quando, em vez de se apreender cada existente em sua novidade, relaciona-se o conjunto da existência a um elemento pré-formado, do qual tudo, supostamente, sairia por simples “realização”. [...] Em resumo, toda vez que se pensa em termos de mais ou de menos, já foram negligenciadas diferenças de natureza entre as duas ordens ou entre os seres, entre os existentes. (DELEUZE, 2012, p. 15).

Os problemas inexistentes, segundo Deleuze, repousam sobre os problemas mal colocados, pois já estão implicados nesses mistos mal analisados. De fato, o que existe para Bergson é uma realidade repleta de tendências que se misturam, o que indica seu gosto por dualismos: o possível e o real, matéria e memória, lembrança e percepção, etc., sendo que, em todas essas oposições a filosofia, seguindo apenas o caminho da inteligência no momento de

colocar e resolver problemas, não consegue visualizar as diferenças de natureza entre duas tendências que seguem caminhos divergentes, concebendo, assim, apenas diferenças de grau entre elas. Ora, o problema não está em conceber a realidade como sendo essa mistura de tendências, mas em não saber separá-las, desse modo, confundimos diferenças de natureza com diferenças de grau, advindo daí as confusões do mais e do menos na formulação dos problemas, ou seja, quando vemos apenas diferença de grau onde existe diferença de natureza, procuramos no objeto a sua negação, a saber, o nada e a desordem, essa má repartição do misto gera uma confusão de noções como, por exemplo, tempo e espaço. Saber colocar os problemas ou denunciar os falsos problemas significa pensar em termos de duração, mas isso só se torna possível por meio da intuição. Sobre esse ponto, Bergson afirma:

Se pudéssemos estabelecer que a ideia de nada, no sentido em que a tomamos quando opomos à de existência, é uma pseudo-ideia, os problemas que levanta em torno de si tornar-se-iam pseudoproblemas. A hipótese de um absoluto que agiria livremente, que duraria eminentemente, nada mais teria de chocante. O caminho estaria aberto para uma filosofia mais próxima da intuição e que não pediria mais os mesmos sacrifícios ao senso comum (BERGSON, 2005, p. 301).

Pensar em termos de mais e de menos é próprio da inteligência que, seguindo o caminho da matéria, nos conduz a um pensamento geométrico e lógico das coisas, o que possibilita nossa ação no que diz respeito à vida prática, mas os conceitos formulados pela inteligência são imóveis. Portanto, incapazes de se colocar no interior do espírito. Somente a intuição pode reencontrar as diferenças de natureza e distinguir os verdadeiros problemas dos falsos.

A segunda regra do método intuitivo, que se refere à divisão do misto e ao reencontro das verdadeiras diferenças de natureza, não é absolutamente nova, pois, segundo Deleuze, Platão já utilizava um método de divisão e, nesse sentido, “[...] a intuição é um método de divisão de espírito platônico.” (DELEUZE, 2012, p. 17). A vida, segundo a concepção de Bergson, está repleta de dualismos, de tendências que se misturam, mas o grande problema se dá quando não conseguimos distinguir essas tendências no que diz respeito a suas diferenças de natureza. Neste sentido, analisamos sob o mesmo aspecto noções de tempo e espaço, lembrança e percepção, matéria e espírito, não conseguindo, por conseguinte, distinguir uma coisa da outra. Todavia, se a experiência nos propicia apenas mistos, quando tratamos de analisar, por exemplo, percepção pura e lembrança pura como tendências que diferem em intensidade, não em grau, como asseveram os associacionistas, devemos também levar em consideração que tanto uma como outra existem mais de direito que de fato, o que significa dizer que percebemos as coisas já de forma misturada na natureza, mas, ao passo que não separamos essas misturas

para colocar o problema de forma plena, também não conseguimos penetrar no real ou estabelecer sobre o mundo e nós mesmos um conhecimento que abarque a vida em seu ato evolutivo.

Segundo Deleuze, a intuição como método guarda semelhança com a análise transcendental, pois a divisão do misto, que corresponde à experiência do real, em tendências, permite o ultrapassamento da experiência em direção às condições da experiência. Daí a crítica de Bergson à metafísica tradicional, que só teria percebido diferenças de grau onde existem diferenças de natureza. Em outras palavras, a tradição compreendeu o tempo de forma espacializada e não o pensou em termos de duração, pensar em termos de duração significa romper com a tradição da metafísica ou da filosofia, que teria, segundo Bergson, pensado o tempo retendo apenas instantes:

É verdade que isso teria significado romper com a metafísica dos antigos. Estes só vislumbraram um único modo de saber definitivamente. Sua ciência consistia em uma metafísica espalhada e fragmentária, sua metafísica em uma ciência concentrada e sistemática: tratava-se, no máximo, de duas espécies de um mesmo gênero. Pelo contrário, na hipótese em que nos colocamos, ciência e metafísica seriam duas maneiras de conhecer opostas, ainda que complementares, a primeira só retendo instantes, isto é, aquilo que não dura, a segunda versando sobre a própria duração. (BERGSON, 2005, p. 372).

Os antigos, tanto na área da ciência quanto na da metafísica, utilizaram os mesmos procedimentos de conhecimento, mas, para Bergson, mesmo que essas duas maneiras de conhecer possam ter a mesma importância e uma complementariedade, elas devem tratar os problemas de modo diferente, pois, enquanto a ciência se preocupa com a matéria, a metafísica ou a filosofia deve se preocupar com a duração. E pensar em termos de duração significa compreender o tempo real de modo a separá-lo daquilo que o espacializa. Para isso, é necessário dividir aquilo que nele se mistura e, desse modo, a intuição aparece como método preciso e ao mesmo tempo complexo.

O primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, segundo Deleuze, mais do que qualquer outro texto bergsoniano, mostra a “[...] complexidade do manejo da intuição como método de divisão” (DELEUZE, 2012, p. 18). Nele, Bergson propõe dividir a representação nos elementos que a compõem, neste caso, em puras tendências. Mas é preciso questionar antes se há, entre as tendências que formam a representação, diferenças de natureza. O que Bergson analisa primeiramente é a coincidência ou não coincidência entre matéria e percepção, o que o leva a sua primeira tese, o cérebro é imagem como todas as outras e, portanto, não pode produzir imagens, nem conter em si as representações do universo. Não é do cérebro, então, que nasce a

representação. Para o autor, esta divide-se em duas tendências que diferem por natureza, a da percepção e da memória, a primeira nos colocando na matéria e a segunda no espírito. Entretanto, como diz Bergson: “[...] não há percepção que não esteja impregnada de lembranças.” (BERGSON, 1990, p. 22). A experiência nos fornece apenas a mistura dessas duas tendências e todos os falsos problemas provêm do fato de que não ultrapassamos a experiência em direção às condições da experiência. É preciso, portanto, ir além do que nos é dado por meio da matéria e visualizado através da inteligência para compreender o que está no interior da própria vida. Todavia, como dividir essas duas tendências? O erro dos realistas e dos idealistas foi ter percebido somente diferença de grau onde havia diferença de natureza. Nem os realistas nem os idealistas foram capazes de dividir o misto em tendências puras para finalmente colocar os problemas eliminando o que neles havia de falso, pois quando estes se comprometem a investigar questões como percepção e lembrança, colocam ambas como sendo a mesma coisa.

Reestabelecamos, ao contrário, o caráter verdadeiro da percepção; mostremos, na percepção pura, um sistema de ações nascentes que penetra no real por suas raízes profundas: esta percepção se distinguirá radicalmente da lembrança; a realidade das coisas já não será construída ou reconstruída, mas tocada, penetrada, vivida; e o problema pendente entre o realismo e o idealismo, em vez de perpetuar-se em discussões metafísicas, deverá ser resolvido pela intuição (BERGSON, 1990, p. 51).

É necessário, pois, através dessas dualidades, “[...] buscar a experiência em sua fonte” (DELEUZE, 2012, p. 21), onde ela se torna experiência humana, para encontrar as diferenças de natureza, mas talvez isso não baste, é preciso ainda ultrapassar a experiência humana, onde ela se torna inumana, como coloca Deleuze:

Bergson não é um desses filósofos que atribuem a uma sabedoria e um equilíbrio propriamente humanos. Abrir-nos ao inumano e ao sobre-humano (durações inferiores ou superiores a nossa...), ultrapassar a condição humana, é este o sentido da filosofia, já que nossa condição nos condena a viver entre os mistos mal analisados e a sermos, nós próprios, um misto mal analisado. (DELEUZE, 2012, p. 22).

Ultrapassar o humano não significa nos tornarmos outra coisa, mas irmos em direção àquilo que nos ultrapassa. Todavia, esse ultrapassamento não se dá em direção aos conceitos, pois trata-se da experiência real.

Desse modo, as condições da experiência são menos determinadas em conceitos do que nos perceptos puros. E se tais perceptos se reúnem, eles mesmos, em um conceito trabalhado sobre a própria coisa, que convém somente a ela e que, nesse sentido, não é mais amplo do que aquilo de que ele deve dar conta. (DELEUZE, 2012, p. 23).

Separar o misto significa, portando, ir além do que a própria experiência nos proporciona e verificar as tendências puras no que elas possuem mais de direito do que de fato. Mas não basta dividir o misto em puras tendências, é necessário reatá-las novamente, pois o dualismo, em Bergson, representa apenas um momento provisório. No ato da divisão e do ultrapassamento da experiência é que se pode colocar os problemas de modo a eliminar o que neles possa haver de falso. Todavia, é no momento em que se reata os nós, ou seja, que as tendências voltam a convergir, que as respostas são redefinidas de acordo com o problema. Assim, diz Deleuze:

Em sua divergência, na desarticulação do real que operam segundo as diferenças de natureza, elas já constituem um empirismo superior, apto a colocar os problemas e para ultrapassar a experiência em direção às suas condições concretas. Em sua convergência, na intersecção do real a que procedem, as linhas definem agora um probabilismo superior, apto a resolver os problemas e relacionar a condição ao condicionado, de tal modo que já não subsista distância alguma entre elas (DELEUZE, 2012, p. 24- 35).

A terceira regra do método intuitivo: colocar e resolver os problemas mais em função do tempo do que do espaço, é o sentido fundamental da intuição, pois esta já supõe a duração. “A intuição é aquilo que atinge o espírito, a duração, a mudança pura” (BERGSON, 2006, p. 31). Pensar intuitivamente é pensar em termos de duração. Segundo Deleuze, todas as outras divisões implicam, derivam ou terminam na divisão principal: tempo e espaço. Para Bergson, as diferenças de natureza estão somente de um lado, o da duração, mas como a ciência investiga a natureza mais em função do espaço, tende a enxergar, naturalmente, apenas diferenças de grau entre espaço e tempo. Não existe diferença de valor entre ciência e filosofia, desde que ambas compreendam suas funções, sendo a da filosofia se colocar diante do espírito, enquanto a ciência trata da matéria e, desse modo, do espaço. Bergson declara:

[...] libertemos o espírito do espaço no qual ele se distende, da materialidade que ele confere para pousar sobre a matéria: iremos devolvê-lo a si mesmo e apreendê-lo imediatamente. Essa visão direta do espírito pelo espírito é a função principal da intuição, tal como a compreendemos (DELEUZE, 2012, p. 44-45).

Pensar em termos de duração significa compreender o real em seu ato criador. A filosofia é aquela que “[...] nos introduz na vida espiritual. E mostra-nos, ao mesmo tempo, a relação da vida do espírito com a do corpo.” (BERGSON, 2005, p. 290). É ela que fornecerá condições para compreender o real não apenas enquanto aquilo que se dá de modo espacializado e imóvel, mas enquanto o que se cria em função do movimento da vida, movimento este que nosso intelecto, por ele mesmo, não é capaz de compreender na medida em que se espacializa e não consegue enxergar diferenças de grau nas tendências que se diferem por natureza.

Portanto, a intuição deve ser o método utilizado pela filosofia, pois já supõe a duração, o indivisível ou o que muda de natureza ao se dividir, seguindo tendências diferentes, mas tendências tais que não se contradizem, que funcionam como direções de um mesmo movimento e por isso não admitem a negação enquanto princípio, mas apenas a criação. A intuição não é a duração, mas é o movimento que nos permite sair de nossas durações privadas para conhecer a duração ontológica⁶. A intuição é o método que nos coloca nas coisas de modo imediato e nos faz penetrar no interior da vida.

2.5 A filosofia como criação de conceitos

Em *O que é a filosofia?* Deleuze e Guattari destacam que pouco se questionou, ao longo da história da filosofia, o que ela é. De fato, todas as elucubrações a este respeito foram feitas de modo indireto e oblíquo. Contudo, essa é uma questão que deve, segundo os filósofos, ser abordada tardiamente, quando a velhice proporciona, “[...] não uma eterna juventude, mas, ao contrário, uma soberana liberdade.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 7). Neste ponto já é possível identificar a filosofia como um processo de liberdade que, ligada a uma maturidade filosófica, pode trilhar caminhos novos e ser matéria, não apenas de reconhecimento ou representação, mas de criação.

Deleuze, assim como Bergson, não pensa a filosofia como reflexão sobre problemas. Ambos fazem uma crítica à filosofia tradicional, no sentido de que esta estaria ligada a três estilos de pensamento: contemplação, reflexão e comunicação. Segundo Deleuze, interpretando a filosofia de Bergson, o papel da filosofia é se colocar no movimento interior da vida, ou seja: compreender a vida enquanto movimento e criação e, para isso, é necessário um método capaz

⁶ Em *Matéria e memória*, Bergson pensa a duração não mais como psicológica, como a havia concebido no *Ensaio*, mas vai além do psicológico, onde a duração adquire, segundo Deleuze, *status* ontológico. Essa duração ontológica é aprofundada em *A evolução criadora*, de modo que ela passa a ser pensada como uma duração que ultrapassa o sujeito, em direção à totalidade da vida. A duração ontológica diz respeito ao passado em geral, que ultrapassa o sujeito. É a duração que compreende todas as durações, o passado puro, que nunca foi presente.

de identificar a diferença de natureza entre as coisas, pois “[...] é somente assim que se poderá ‘retornar’ às próprias coisas, dar conta delas sem reduzi-las a outras coisas, apreendê-las em seu ser.” (DELEUZE, 2006, p. 43). Mas se, de um lado, é preciso encontrar as diferenças de natureza; de outro, dirá Deleuze, o ser das coisas está, de certo modo, nas diferenças de natureza e, assim, “[...] podemos esperar que a própria diferença seja alguma coisa, que ela tenha uma natureza, que ela nos confiará, assim, o Ser” (DELEUZE, 2006, p. 43). Dessa forma, enquanto Bergson coloca a filosofia no interior da vida, no sentido de ser ela capaz de apreender a diferença, as mudanças, o tempo enquanto duração; Deleuze fará da filosofia a própria diferença, mas sem esquecer aquele que teria possibilitado a elaboração de tal filosofia, isto é, Bergson. Logo no início de seu texto, *A concepção da diferença em Bergson*, Deleuze declara: “[...] a noção de diferença deve lançar uma certa luz sobre a filosofia de Bergson, mas, inversamente, o bergsonismo deve trazer maior contribuição para uma filosofia da diferença” (DELEUZE, 2006, p. 43).

Todavia, para Deleuze e Guattari (2010), é necessário perguntar novamente o que é a filosofia e questionar o seu papel diante do conhecimento em geral, pois a filosofia, enquanto contemplação, comunicação e reflexão, funciona apenas como máquinas de construção de universais que, por sua vez, não explicam nada, por não estarem relacionadas ao acontecimento, aos planos de imanência, à vida. Bergson, ao pensar a filosofia, já havia criado formas de diferenciá-la do pensamento científico, visualizando em cada uma das áreas um papel específico. Pois se a ciência mantém sua importância por fornecer respostas objetivas sobre o mundo e tornar a natureza compreensível a partir de estudos de dados, tornando possível nossa ação sobre o mundo, o papel da filosofia não seria apenas o de falar sobre a matéria, coisa que a ciência já faz; mas, ao contrário, de versar sobre o espírito, percebendo o movimento interno da vida e colocando os problemas mais em função do tempo do que do espaço. O método científico não possibilita ao homem perceber o tempo enquanto duração, ou seja, o tempo vivo, capaz de contração e de criar novidades, isto é, um tempo intrinsecamente ligado à memória e ao movimento em direção ao futuro.

Na medida em que a ciência só pode perceber os instantes de um ponto a outro, o que se caracteriza como uma parada de movimento, permitindo-nos formular conhecimentos sobre a matéria e possibilitando-nos uma relação objetiva com o mundo; a filosofia, por sua vez, deve se instalar no interior da própria vida e encontrar as diferenças de natureza entre tendências. Somente assim ela pode colocar os verdadeiros problemas, aqueles capazes de pensar a vida não em seu momento de parada, mas nos seus movimentos internos e criadores. Para pensar o tempo como duração, é necessário um método, que não é o método da ciência. O método que

Bergson propõe é a intuição. A intuição é o método da filosofia. Segundo Deleuze, um método preciso, que possibilita ao sujeito se colocar de modo imediato no interior da vida, “[...] a intuição de que falamos, então, versa antes de tudo sobre a duração interior. Apreende uma sucessão que não é justaposição, um crescimento por dentro, o prolongamento ininterrupto do passado num presente que avança sobre o porvir.” (BERGSON, 2006, p. 29). A intuição é capaz, segundo Bergson, de perceber o movimento real, não aquele cronometrado e exposto pela ciência através de uma inteligência que “[...] parte ordinariamente do imóvel e reconstrói como pode o movimento com imobilidades justapostas.” (BERGSON, 2006, p. 32), mas o movimento interior à consciência e à vida e que é capaz de nos colocar em relação com o mundo finalmente assumido como um processo criador. A intuição é pré-teórica, mas oferece os meios de se colocar na duração e permitir à filosofia um conhecimento imediato e interno do objeto do saber.

É preciso encontrar as diferenças de natureza para colocar os problemas que devem interessar à filosofia, problemas estes que foram mal colocados pela história da filosofia por se ter sempre confundido espaço e tempo, pensado os problemas mais em função do espaço do que do tempo real, tempo-duração.

Para Deleuze, os conceitos remetem sempre a um problema e são criados em vistas de problemas mal colocados, daí a importância de Bergson em seu pensamento, já que ele compreende a relevância de encontrar a diferença de natureza entre as coisas. Segundo Deleuze, o grande papel da filosofia é o de criar problemas, e não refletir, comunicar ou contemplar. Assim como Bergson, Deleuze faz uma distinção entre filosofia e ciência, mas, para Deleuze, a ciência também se coloca como um ato criador. No entanto, criará pensamentos diferentes daqueles criados pela filosofia. A filosofia é, assim como a ciência e a arte, capaz de inventar, mas, enquanto a ciência inventa funções e a arte inventa afetos e perceptos, a filosofia inventa conceitos. A pergunta a se fazer é, que é o conceito? E como pode a filosofia inventá-los ao invés de encontrá-los, como se pensou ao longo da história da filosofia? Não seria para Deleuze, nem para Bergson, por meio de uma filosofia representacional, mas se ambos concordam com isso, é ainda necessário distinguir o que cada um deles pensa a respeito do conceito.

O conceito, na concepção de Bergson, possui caráter prático, fruto da nossa inteligência, está voltado para a ação. A inteligência se sente à vontade com o que já é conhecido. Os conceitos pensados pela inteligência encontram-se prontos e o que a inteligência faz é combiná-los entre si para obter uma realidade. Em todo caso, estarão sempre relacionados à vida prática. Nesse sentido, o conceito possui um caráter imóvel,

Aquilo que os pontos imóveis são para o movimento de um móvel, os conceitos de qualidades diversas são para a mudança qualitativa de um objeto. Os conceitos variados nos quais uma variação se resolve são portanto, todos eles, vistas estáveis da instabilidade do real. E pensar o objeto, no sentido usual da palavra “pensar”, é tomar de sua mobilidade uma ou mais dessas vistas imóveis. (BERGSON, 2006, p. 212).

As variabilidades que tendemos a encontrar nos conceitos são produzidas de invariabilidades⁷, assim como ocorre com relação ao movimento produzido de uma série de instantes localizados no espaço, que dizem respeito a um movimento externo e não interno. O conceito, assim concebido, é, portanto, incapaz de produzir o novo, não se adequa ao movimento real. No entanto, é preciso notar que Bergson se contrapõe aos conceitos nos quais a análise desemboca, por possuírem caráter imóvel. O conceito, em Bergson, se diferencia do conceito enquanto produção, em Deleuze, tendo em vista que, para este, o conceito se conserva no tempo e está sempre mudando, renovando-se, sofrendo mutações.

Segundo Deleuze, o conceito é uma criação filosófica. Neste caso, o filósofo é aquele que cria conceitos, mas um conceito não se cria a partir de ideias fechadas em si mesmas, assim como não contém nele apenas um componente. Ele é, pois, uma multiplicidade, apesar de nem toda multiplicidade ser um conceito. Como multiplicidade, o conceito contém uma variedade de componentes finitos, heterogêneos, ou seja, que se diferem entre si e circulam numa velocidade infinita. Mas criar conceitos não é tarefa simples, tampouco pode ser feita de qualquer maneira, pois possuem sempre uma história e um devir e nunca são criados *ex nihilo*. Seus componentes são inseparáveis, “[...] distintos, heterogêneos e todavia não separáveis” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 27). Eles remetem a outros conceitos, contêm pedaços de outros conceitos que respondiam a outros problemas, mas que assumem novos contornos e faz novos cortes no caos. Dessa maneira, o conceito remete sempre a um plano de imanência que será traçado no caos à medida que esse conceito começar a ser criado. Para Deleuze, “[...] o conceito diz o acontecimento, não a essência da coisa [...]”, sendo ele o acontecimento ou, “[...] o pensamento operando em velocidade infinita” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 29). Se o conceito diz o acontecimento, ou ele mesmo é o acontecimento; então, para Deleuze, a filosofia não pode ser um bloco fechado que tenta responder a um todo buscando nele uma essência universal. Ao contrário, a filosofia é aberta e mesmo o filósofo, ao criar seus conceitos e produzir sua filosofia, não para de conectá-la sempre a novos acontecimentos, de melhorá-la,

⁷ Ao pensar o conceito a partir de suas invariabilidades, não percebemos o movimento real. Pensar em termos de invariabilidades é próprio do pensamento representativo, que opera a partir da semelhança ou da contradição. Deixa-se escapar o movimento para reter elementos fixos de análise.

revisá-la ou mesmo incluir novos componentes para responder a problemas que são eles mesmos colocados em meio a um campo de experimentação.

É verdade que o conceito é confuso, vago, mas não porque não tem contorno: é porque ele é vagabundo, não discursivo, em deslocamento sobre um plano de imanência. É intencional ou modular, não porque tem condições de referência, mas porque é composto de variações inseparáveis que passam por zonas de indiscernibilidade, e lhe mudam o contorno. Não há de maneira nenhuma referência, nem ao vivido, nem aos estados de coisas, mas uma consistência definida por seus componentes internos: nem denotação de estados de coisas, nem significação do vivido, o conceito é o acontecimento como puro sentido que percorre imediatamente os componentes [...]. O conceito é uma forma ou uma força, jamais uma junção em qualquer sentido possível. Em resumo, não há conceito senão filosófico sobre o plano de imanência, e as funções científicas ou as proposições lógicas não são conceitos. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 171).

Os conceitos não podem ser confundidos com um discurso científico e, tampouco, a ciência é capaz de criar conceitos e, se esta é pensada por Deleuze, assim como a filosofia, como criação, o que a ciência cria são tão somente funções. Mas a filosofia é muito mais do que um modo de se colocar na vida e contemplar seu movimento interno, ela não só participa do movimento como é, ela mesma, movimento. Neste ponto, a grande importância de Bergson para uma filosofia inventora é ter percebido a diferença de natureza entre tendências que se deslocam em sentidos opostos, uma que se objetiva através da criação da matéria e da inteligência, ou do pensamento lógico e referencial em torno da matéria; e a outra, a própria diferença interna, o tempo, a duração, o real que não se mede a partir de instantes ou unidades separadas. Dessa maneira, “[...] se a filosofia dá consistência ao caos, sem nada perder do infinito ou do ‘devir’, a ciência sacrifica o devir (ou a duração) para dar lugar à referência, ou seja, à fixação de estados-de-coisas. Há reminiscência bergsoniana, mas devidamente atualizada.” (PRADO JÚNIOR, 2004, p. 143). Ao invés da oposição entre intuição e inteligência ou duração e espaço, no caso de Bergson; em Deleuze, dá-se uma oposição entre uso não referencial e uso referencial da linguagem, acontecimento e estados de coisas. A filosofia não é uma atividade proposicional que se refere a estados de coisas e, se faz uso da linguagem, é em meio a uma desconstrução, a um devir, a um movimento sempre em vias de criação.

Nesta perspectiva, podemos afirmar que Bergson, ao diferenciar filosofia de ciência e construir um método próprio, capaz de colocar a filosofia no plano da duração, possibilitou a construção de uma filosofia capaz não apenas de pensar a diferença, mas de ser ela mesma diferença e, a partir desse pensamento, é possível a elaboração de uma filosofia que cria

conceitos, planos, personagens conceituais, rizomas, acontecimentos, desterritorialização, reterritorialização e todos esses conceitos em relações dentro de um mesmo plano. É isso que dá consistência à filosofia de Deleuze. Criar, inventar conceitos é o papel da filosofia.

3. DURAÇÃO, MEMÓRIA E ELÃ VITAL

3.1 A duração como dado imediato

Em *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e nas primeiras páginas de *A Evolução Criadora*, Bergson define a duração como experiência psicológica, “[...] trata-se de uma ‘passagem’, de uma ‘mudança’, de um devir, mas de um devir que dura, de uma mudança que é a própria substância.” (DELEUZE, 2012, p. 31). Refere-se a uma concepção do tempo que se diferencia qualitativamente do espaço, apreendida por dentro, ou seja, uma vivência interior cujos componentes psíquicos não se justapõem no espaço. A duração, nesse sentido, se diferencia do tempo pensado pela ciência e até então pela filosofia. Bergson critica, por exemplo, o modo como a filosofia tradicional teria pensado o tempo, desde Zenão⁸ até desembocar em Kant, pois este teria, assim como outros, confundido o tempo com o espaço.

O erro de Kant foi tomar o tempo por um meio homogêneo. Parece não ter notado que a duração real se compõe de momentos interiores relativamente uns aos outros, e se adquire a forma de um todo homogêneo é porque se exprime no espaço. Assim, a própria distinção que ele estabelece entre o espaço e o tempo equivale, no fundo, a confundir o tempo com o espaço, e a representação simbólica do eu com o próprio eu. (BERGSON, c1927, p. 159).

Na primeira parte do texto *Estética transcendental*, presente na *Crítica da razão pura*, Kant desenvolve as noções de tempo e espaço como formas da intuição pura. Intuição, para o filósofo alemão, é o modo imediato como as representações se apresentam na experiência. Assim, as intuições puras são as formas que tornam possíveis as representações dos objetos. Tempo e espaço não existem de modo independente, existem apenas no sujeito, como intuições puras (*a priori*) e que não dependem, portanto, de nenhum conteúdo empírico. Segundo Deleuze, a iniciativa maior da filosofia transcendental foi introduzir o tempo no pensamento como forma pura e vazia. Em Kant, somente pelo fato de o tempo ser uma intuição *a priori* é que podemos perceber as mudanças nos modos como surgem as representações, ou seja, um mesmo objeto pode ser representado em um lugar e depois no outro, mudando no espaço.

⁸ Zenão, no famoso exemplo da corrida entre Aquiles e a Tartaruga, ao dizer que Aquiles jamais ultrapassaria a tartaruga, investiga o tempo/movimento como uma sequência de pontos justapostos no espaço, em que o movimento pode ser dividido e projetado ao longo de uma linha que o móvel percorre, se solidificando (BERGSON, 1927). O tempo, na concepção de Bergson, não é composto por intervalos que podem ser divididos indefinidamente no espaço, pois, dessa forma, ele jamais poderia ser ultrapassado. “Mas a verdade é que cada um dos passos de Aquiles é um ato simples, indivisível e, depois de um determinado número desses atos, Aquiles terá ultrapassado a tartaruga.” (BERGSON, 1927, p. 80).

Aqui acrescento ainda que o conceito de modificação, e com ele o conceito de movimento (como modificação de lugar), só são possíveis na representação do tempo e por meio dela; que, se esta representação não fosse uma intuição (interna) *a priori*, nenhum conceito, qualquer que fosse ele, poderia tornar compreensível a possibilidade da modificação, i.e., uma ligação de predicados contraditoriamente contrapostos (p. ex. o ser de uma coisa em um lugar, e o não ser da mesma em outro lugar) em um mesmo e único objeto. Somente no tempo podem ambas as determinações contraditoriamente contrapostas ser encontradas em uma coisa, como seja, uma após a outra. (KANT, 2013, p. 80-81).

Dessa forma, uma representação do objeto aparece de um modo num momento e de outro modo em outro momento, de forma sucessiva e não simultânea. Se o tempo fosse um dado da experiência, não possibilitaria essas mudanças. Ele é, portanto, condição subjetiva *a priori* que pode ser representada antes do objeto. Por seu caráter formal, o tempo é a condição para que o objeto seja representado por meio da sensibilidade. No entanto, a concepção kantiana de tempo, segundo Bergson, não se diferencia da concepção de espaço, ou seja, não penetra no movimento real, voltando-se para objetos espacializados. Desse modo, o tempo kantiano aparece, na visão de Bergson, como um tempo homogêneo, que pode ser dividido tal como pontos no espaço. Essa concepção de tempo serve à ciência, mas não à filosofia.

Ora, se o espaço se tem de definir como homogêneo, parece que inversamente todo o meio homogêneo e indefinido será espaço. Uma vez que a homogeneidade consiste aqui na ausência de toda a qualidade, não se vê como duas formas de homogeneidade se distinguem uma da outra. Contudo, concorda-se em olhar o tempo como um meio indefinido, diferente do espaço, mas homogêneo como ele: homogêneo revestiria assim uma dupla forma, conforme o preenchesse uma coexistência ou uma sucessão. (BERGSON, c1927, p. 71).

Desde o *Ensaio*⁹, Bergson define o tempo como heterogeneidade, sucessão, qualidade inextensiva. Trata-se, nesta obra, de um tempo psíquico, interno, que de maneira alguma corresponde à exterioridade, como a homogeneidade do espaço, pois o tempo, concebido como homogêneo, é apenas o fantasma do espaço. Em Kant, o tempo é visto também como homogêneo, mas deve-se investigar se isso não se dá por introduzirmos uma ideia de espaço no domínio da consciência pura. “Quase sempre se diz que o movimento acontece no espaço” (BERGSON, c1927, p. 79), mas o movimento que se dá entre um ponto e outro escapa ao espaço, esse é um processo psíquico e inextenso. O tempo é qualidade, intensidade e só tem realidade em nossa consciência. Para Lapoujade, “[os] ‘dados imediatos da consciência’ são antes de tudo emoções, eles são o efeito que o escoamento do tempo produz sobre a

⁹ Abreviação de *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*.

sensibilidade.” (LAPOUJADE, 2017, p. 11). Se tomarmos, com efeito, o exemplo do relógio, retomado por Deleuze em *Diferença e Repetição*, ao tratar do tempo presente, veremos que antes mesmo de tentar traduzir o tempo em instantes sucessivos segundo as badaladas do relógio, primeiramente sentimos o tempo escoar em nosso interior e, nesse sentido, “[...] é, primeiro, uma série de sons que nos emociona de forma confusa, antes de ser um número definido que podemos representar distintamente” (LAPOUJADE, 2017, p. 11). Apenas dividimos o tempo em instantes independentes na medida em que tendemos a racionalizar o tempo, ou seja, na medida em que passamos a pensá-lo segundo a tendência que segue em direção ao espaço. O tempo se torna matéria dividida no espaço e, por meio dessa divisão, não sentimos o tempo real, em sua fluidez.

Justamente por ser diferente do espaço, o tempo não pode ser compreendido como instantes que se deslocam de um ponto a outro no espaço, pois, se assim fosse, só poderíamos ter a experiência do presente, “[...] mas os factos de consciência, ainda que sucessivos, penetram-se, e no mais simples deles pode refletir-se a alma inteira” (BERGSON, c1927, p. 71). A duração não pode ser dividida, ela é qualidade, só pode ser vivida, experienciada de modo integral, pois ela se conserva, ou seja, o passado se conserva no presente e as mudanças são mudanças de qualidade e não de quantidade. O movimento é qualitativo.

Só podemos perceber o movimento porque o tempo se conserva e avança sobre o presente. Desse modo, “[...] não lidamos aqui com uma *coisa*, mas com um *progresso*: o movimento, enquanto passagem de um ponto a outro, é uma síntese mental, um progresso psíquico e, por conseguinte, inextenso” (BERGSON, c1927, p. 79). Se o tempo não durasse, não teríamos a experiência do passado, viveríamos apenas instantes presentes.

Segundo Deleuze, a duração é condição para a experiência, mas, além disso, é uma experiência vivida e ampliada. A experiência nos propicia apenas um misto de espaço e de duração. Enquanto a duração apresenta uma sucessão interna, uma heterogeneidade e continuidade, o espaço se apresenta como exterioridade sem sucessão, corte homogêneo e descontínuo. Mas o que temos através da experiência é apenas uma mistura entre espaço e tempo,

[...] (com efeito, a memória do passado, a lembrança do que se passou no espaço já implicaria um espírito que dura). Produz-se entre os dois uma mistura, na qual o espaço introduz a forma de suas distinções extrínsecas ou de seus ‘cortes’ homogêneos e descontínuos, ao passo que a duração leva a essa mistura sua sucessão interna, heterogênea e contínua. (DELEUZE, 2012, p. 31).

Nossa experiência do mundo, ou com as coisas, nos oferece apenas mistos de espaço e tempo, é preciso, todavia, dividir os mistos para nos livrarmos dos falsos problemas. Temos a experiência do misto e devemos partir dela para colocar os problemas, mas é preciso um alargamento da experiência para chegar à experiência pura e esse é o papel da filosofia. Segundo Deleuze, a primeira tarefa de Bergson no *Ensaio* é a de distinguir o espaço do tempo. Nesse sentido, Bergson se acha na obrigação de dividir o misto mesmo antes de tomar consciência da intuição como método. Trata-se de dividir o misto em duas tendências, da qual somente uma é pura. Essa decomposição revela dois tipos de multiplicidade, uma quantitativa e outra qualitativa. Desse modo, Bergson não se contentou em opor a duração ao espaço, mas concebeu dois tipos de multiplicidade, na qual a multiplicidade da duração possui tanta precisão quanto a multiplicidade do espaço, objeto da ciência. A multiplicidade referente ao espaço é quantitativa e diz respeito ao objeto, este se divide e não muda de natureza ao se dividir, pois se divide segundo diferenças de grau. A matéria, nesse sentido, não possui nem virtualidade nem potência oculta, uma vez que diz respeito apenas ao que é atual, tema que Bergson desenvolve melhor em *Matéria e Memória*.

A multiplicidade qualitativa, em contrapartida, diz respeito ao sujeito ou ao subjetivo, trata-se de uma multiplicidade interna e não quantitativa, ou seja, que não pode ser dividida, ou, segundo Deleuze, que só se divide mudando de natureza. Ela é caracterizada por uma multiplicidade interna, heterogênea, contínua e de sucessão. A respeito dos sentimentos, como por exemplo: o amor e o ódio, que aparecem confusos quando não possuo consciência deles, mudam de natureza à medida em que se tornam conscientes, assim como diferem por natureza daquilo que está inconsciente, ou seja, no plano virtual¹⁰. A duração corresponde a essa multiplicidade qualitativa. Ela é o virtual, mas o virtual em vias de se atualizar, pois se atualizando, cria outras diferenças de natureza.

Segundo Deleuze, ao mesmo tempo em que Bergson recusa a noção de possível¹¹, sujeito apenas à matéria, cada vez mais dá importância à noção de virtual e funda sobre essa noção a filosofia da memória e da vida. É em *Ensaio* que Bergson introduz indiretamente a noção de virtual, distinguindo a multiplicidade de uma teoria do uno e do múltiplo. Há uma incompatibilidade, segundo Deleuze, do bergsonismo com o hegelianismo e com todo o método

¹⁰ Virtual, em Bergson, diz respeito a tudo o que não se manifestou em ato, ou seja, o inconsciente, a lembrança pura. O virtual não ocupa lugar no espaço, pois é da ordem do tempo.

¹¹ A noção de possível diz respeito à compreensão da realidade por meio de uma visão espacializada da mesma, onde se pode vislumbrar o futuro porque, de certa forma, ele já estaria pré-determinado em uma causa anterior, o que impossibilitaria a novidade, o ato criador. Bergson trabalha a noção de possível, contrapondo-a à noção de virtual, no texto *O possível e o real*, ensaio publicado na revista sueca Nordisk Tidiskreft, em novembro de 1930.

dialético, pois “[...] na dialética, Bergson reprova o falso movimento, isto é, um movimento do conceito abstrato, que só vai de um contrário ao outro à força de imprecisão.” (DELEUZE, 2012, p. 38). Deleuze contrapõe a teoria da diferença, em Bergson, à teoria da diferença dialética, seja em Platão ou em Hegel, pois ambas indicam a ideia de negativo; a primeira, por meio da dialética da alteridade; a segunda, por meio da dialética da contradição. Ambas buscam um princípio fora do objeto, e não no próprio objeto. Todavia, “[...] a diferença interna deverá se distinguir da contradição, da alteridade e da negação” (DELEUZE, 2006, p. 55). A importância de Bergson no pensamento de Deleuze se dá justamente por aquele introduzir a ideia de diferença interna. O esforço de Bergson é o de elevar a diferença ao absoluto. “Se a duração difere de si mesma, isto de que ela difere é ainda duração, de um certo modo” (DELEUZE, 2006, p. 56). A duração é um ato simples e indivisível, pois o simples não se divide, o simples se diferencia ao se dividir. Desse modo, não se divide a duração.

É necessário pensar a diferença de natureza independentemente de toda forma de negação. Contra a concepção de contrários, o que Bergson pede é uma fina percepção da multiplicidade, ou seja, de qual tipo de multiplicidade estamos falando. É essencial em Bergson pensar as diferenças de natureza como independentes da noção de negativo, “[...] há diferenças no ser e, todavia, nada há de negativo” (DELEUZE, 2012, p. 40).

No *Ensaio*, observa Deleuze, o movimento implica, em primeiro lugar, uma consciência, mas do ponto de vista de uma experiência psicológica, como determinar se as coisas exteriores duram?

Somente à medida que o movimento vem a ser apreendido como pertencente tanto às coisas quanto à consciência é que ele deixará de ser confundido com a duração psicológica; é só então, sobretudo, que esta terá deslocado seu ponto de aplicação, com o que vem a ser necessária uma participação direta das coisas na própria duração. (DELEUZE, 2012, p. 42)

Para que haja qualidade nas coisas é preciso que a duração psicológica seja apenas um caso entre tantas outras durações, ou abertura para uma duração ontológica. Se as coisas duram, é preciso que elas também pertençam ao absoluto e, nesse sentido, o *bergsonismo* faz um progresso. Em *Matéria e Memória*, a duração, segundo Deleuze, não se limitará a uma experiência psicológica, mas se estenderá a uma ontologia, a um todo virtual que corresponde ao próprio ser.

3.1.1 Deleuze e a primeira síntese do tempo.

No segundo capítulo de *Diferença e repetição*, destinado a pensar *a repetição em si mesma*, Deleuze distingue três sínteses do tempo que, segundo Lapoujade, são “três tipos de repetição que engendram três modos distintos de temporalização” (LAPOUJADE, 2015, p. 69). A primeira síntese, a do hábito, constitui o presente como fundação do tempo; a segunda, a da memória, constitui o passado como fundamento do tempo e a terceira, a do futuro ou do “a-fundamento”, responsável por subverter o fundamento.

A primeira síntese do tempo, responsável por fundá-lo, é a síntese do hábito ou da repetição do hábito e constitui o presente como tempo que passa. Para Deleuze, assim como para Bergson, o tempo não é marcado por uma sucessão de instantes. Essa sucessão existe, na forma da matéria, no entanto, trata-se de uma sucessão de instantes que, por si mesma, nada fixa no tempo ou no espaço. Para que seja capaz de mudar algo, essa sucessão deve ser contraída por um sujeito. Desse modo, a repetição não existe na matéria, pois a sucessão de instantes nada muda no objeto, mas algo muda no sujeito que contempla. A primeira repetição, ou seja, a repetição do hábito, é contemplação e, por isso ela é passiva, pois “[não] é feita pelo espírito, mas se faz no espírito que contempla” (DELEUZE, 2006, P.112). A repetição do hábito é, pois, a subjetividade de um sujeito passivo e, portanto, precede a memória e a reflexão, mas faz do passado e do futuro dimensões do presente. Deleuze, então, lança a questão: “O paradoxo da repetição não estará no fato de que não se pode falar em repetição a não ser pela diferença ou mudança que ela introduz no espírito que contempla?” (DELEUZE, 2006, p. 111). É o espírito, então, que extrai a diferença da repetição através da contração dos instantes sucessivos.

Nesse sentido, Deleuze se reporta a Hume e seu exemplo de sucessão de caso AB, AB, A... Em que cada caso ou sequência “AB” que se repete é independente da outra, e uma sequência não aparece sem que a outra desapareça. “Assim, o estado da matéria como *mens momentanea*. Mas como seria possível dizer ‘o segundo’, ‘o terceiro’ e, ‘é o mesmo’, visto que a repetição se desfaz à medida que se faz?” (DELEUZE, 2006, p. 111). À medida que cada caso se desfaz, surgindo outro em seu lugar, não se pode dizer que há repetição na matéria, pois, quando um caso aparece, o outro já desapareceu e temos, então, apenas uma sucessão de instantes independentes. Não se pode falar em repetição no objeto, pois nele nada muda, mas algo muda no sujeito que contempla, pois, explica Deleuze, quando A aparece, espero o aparecimento de B.

[...] Cada caso, cada sequência objetiva AB é independente da outra. A repetição (mas, justamente, não se pode falar ainda em repetição) nada muda no objeto, no estado de coisas AB. Em compensação, uma mudança se produz no espírito que contempla: uma diferença, algo de novo *no* espírito. Quando

A aparece, aguardo o aparecimento de B. Estará aí o para-si da repetição, como subjetividade originária que deve entrar necessariamente em sua constituição? (DELEUZE, 2016, P. 111).

Os casos semelhantes se fundem na imaginação e cria a expectativa, mas não se pode falar ainda em reflexão ou memória. No entanto, forma-se uma síntese do tempo, o presente. Esse tempo não é formado pela sucessão de instantes, ele se constitui na síntese originária que se dá através da contração dos instantes sucessivos independentes, que constitui o presente vivo. O tempo, então, se desenrola no presente, tendo como pertencentes o passado e o futuro, “[...] o passado, na medida em que os instantes precedentes são retidos na contração; o futuro, porque a expectativa é antecipação nesta mesma contração” (DELEUZE, 2006, p. 112). Passado e futuro são dimensões do presente.

Deleuze se reporta, também, a Bergson, através do exemplo de repetição do tipo “A A A”. No exemplo de Hume, percebemos uma repetição de tempo de tipo ti-tac, enquanto no exemplo de Bergson, percebemos uma mudança de tempo de tipo ti-tic, ou seja, em Hume há uma repetição de casos e em Bergson uma repetição de elementos. Mesmo identificando diferenças entre os dois, em ambos os filósofos só se pode conceber uma mudança no espírito que contempla, nesse caso, o exemplo das badaladas do relógio é retomado, em que Bergson, segundo Deleuze, reencontra as análises de Hume,

[...] quatro horas soam... Cada batida, cada abalo ou excitação é logicamente independente do outro, *mens momentânea*. Mas nós os contraímos numa impressão qualitativa interna, longe de toda lembrança ou cálculo distinto, neste presente vivo, nesta *síntese passiva* que é a duração. Depois, nós os restituímos a um espaço auxiliar, a um tempo derivado, em que podemos reproduzi-los, refleti-los, contá-los como impressões-exterioridades quantificáveis (DELEUZE, 2006, p. 113).¹²

Hume e Bergson apresentam pontos de coincidência na medida em que ambos os exemplos permanecem no nível das sínteses sensíveis e perceptivas, em que os elementos materiais são contraídos pela imaginação. Essas sínteses passivas (constituintes) remetem à sínteses orgânicas “[...] como a sensibilidade dos sentidos remete a uma sensibilidade primária que somos.” (DELEUZE, 2006,115)

Somos água, terra, luz e ar contraídos, não só antes de reconhecê-los ou de representá-los, mas antes de senti-los. Em seus elementos receptivos e perceptivos, como também em suas vísceras, todo organismo é uma soma de contrações, de retenções e de expectativas. (DELEUZE, 2006, p. 115).

¹² Cf. *Dados Imediatos da Consciência*, cap. III.

A síntese do hábito se faz no espírito que contempla e constitui a vida do presente que passa, do presente vivo. Assim, hábito é contração, responsável por extrair da repetição o novo, a diferença posta como generalidade, é o hábito que constitui a expectativa do novo. “O hábito *extrai* da repetição algo de novo: a diferença (inicialmente posta como generalidade). Em sua essência, o hábito é contração” (DELEUZE, 2006, p. 116). A síntese do presente é assimétrica, indo do passado ao futuro sem sair do presente. O presente vivo vai dos particulares que envolve na contração ao geral que desenvolve no campo da expectativa.

3.2 Memória como coexistência virtual

Em *Bergsonismo*, Deleuze destaca que a duração é, em primeiro lugar, memória; depois, é consciência e liberdade, mas só é consciência e liberdade porque é de início memória. A memória se dá como “[...] conservação e acumulação do passado no presente” (Deleuze, 2012, p. 43), diz respeito a um passado que dura, que permanece e coexiste com o presente. Ela não é uma série descontínua de instantes que se repetem, pois a repetição está apenas do lado da matéria. O presente contém a lembrança do passado, porque o passado coexiste com o presente. Deleuze cita a teoria da memória como sendo o aspecto menos compreendido do bergsonismo, pois deve haver uma diferença de natureza entre acreditarmos que o passado já não é, que deixou de ser ou que é apenas constituído pelo presente. No entanto, o passado é, enquanto o presente é devir, existindo somente como ação. Enquanto o passado deixou de agir e de ser útil, o presente tem como elemento central a utilidade, mas o passado não deixou de ser, “[...] ele é o em-si do ser [...] é do presente que é preciso dizer, a cada instante, que ele ‘era’ e, do passado, é preciso dizer que ele ‘é’, que ele é eternamente, o tempo todo. – É essa a diferença de natureza entre o passado e o presente.” (DELEUZE, 2012, p. 46). O presente passa a todo instante enquanto o passado permanece em si mesmo.

A lembrança pura é virtual, inativa e inconsciente, mas Deleuze destaca que, apesar de haver uma proximidade com o inconsciente freudiano¹³, Bergson não o compreende da mesma

¹³ O inconsciente, em Freud, baseia-se no fato de que a consciência oferece muitas lacunas para pensar todos os atos psíquicos. Desse modo, o inconsciente é a noção necessária para pensar todo o edifício teórico da psicanálise. No entanto, o inconsciente, em Freud, não se coloca fora do sujeito, já em Bergson, quando se trata de pensar as lembranças puras, estas deixam de fazer parte do plano psicológico, trata-se de um inconsciente fora da consciência. Cf. FREUD, S. Trad. Jaime Salomão. O inconsciente. In: *História do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XIV, p. 165). Para Deleuze, “[T]eríamos de confrontar o inconsciente freudiano e o inconsciente bergsoniano, pois que Bergson, ele próprio, faz a aproximação. Entretanto, devemos compreender desde já que Bergson não emprega a palavra “inconsciente” para designar uma realidade

maneira. Com efeito, não se trata de uma realidade psicológica fora da consciência e sim de uma realidade não psicológica. O presente é psicológico, enquanto o passado é ontológico. O passado é o ser. O psicológico é aquilo que é atual, enquanto a lembrança pura está no plano do virtual e não possui atualidade. A lembrança se caracteriza por um ato *sui generis* que, para Deleuze, consiste em dar um verdadeiro salto no ser. O passado não é apreendido em nós, mas nele mesmo. Existe um passado em geral que é condição para a passagem do presente particular e que torna possível todos os passados. Esse passado é ontológico e eterno. Colocar-se no passado em geral é dar um salto ontológico. “Saltamos realmente no ser, no ser em si, no ser em si do passado.” (DELEUZE, 2012 p. 48). Esse salto nos coloca fora do plano da psicologia, uma vez que nos instala no plano ontológico e somente depois a lembrança ganha uma existência psicológica, saindo do virtual para o atual (saímos do plano humano para nos colocarmos em contato com o próprio ser, para só então atualizarmos as lembranças novamente no plano do humano ou do psicológico). Deleuze declara: “[...] fomos buscá-lo ali onde ele está, no Ser impassível, e damo-nos pouco a pouco uma encarnação, uma ‘psicologização.’”(DELEUZE, 2012, p. 48).

A ideia de salto soa estranha em um filósofo conhecido por amar a continuidade (DELEUZE, 2012, p. 49). Então, Deleuze pergunta, o que significa esse salto? Temos do passado duas ilusões: a primeira surge quando acreditamos que o passado só se constitui tendo sido presente; a segunda, quando acreditamos que o passado é constituído pelo presente. Essa dupla ilusão, que está contida nas teorias fisiológicas e psicológicas, faz com que pensemos que há apenas diferença de grau entre lembrança e percepção, quando há, na verdade, diferença de natureza. Deleuze coloca a questão: como um presente passaria se já não fosse ao mesmo tempo passado? “O passado jamais se constituiria, se ele já não tivesse se constituído inicialmente, ao mesmo tempo em que foi presente” (DELEUZE, 2012, p. 49). Deleuze encontra aí o primeiro paradoxo do tempo, o passado é contemporâneo do presente que foi. Nesse sentido, se o passado não se constituísse imediatamente, ele não poderia ser reconstituído a partir de um presente. O passado desapareceria, tal como o presente. Assim, o salto não se constitui como um movimento contínuo que nos leva do presente ao passado, já que é preciso se instalar de súbito no passado. Passado e presente são dois elementos que coexistem, “[...] um, que é o presente e que não para de passar; o outro, que é o passado e que não para de ser, mas pelo qual todos os presentes

psicológica fora da consciência, mas para designar uma realidade não psicológica – o ser tal como ele é em si. Rigorosamente falando, o psicológico é o presente. Só o presente é ‘psicológico’; mas o passado é a ontologia pura, a lembrança pura, que tem significação tão somente ontológica” (DELEUZE, 2012, p. 47).

passam.” (DELEUZE, 2012, p. 50). O passado, então, se torna condição para o presente. (Se o passado não se constituísse imediatamente no presente, o presente não passaria). O passado se conserva em si, coexistindo com o presente, enquanto o presente passa. É todo o passado que coexiste com cada presente, Deleuze lembra a metáfora do cone¹⁴, introduzida em *Matéria e Memória* e que representa esse estado de coexistência virtual.

Se, no *Ensaio*, a duração se definia pela sucessão, Deleuze considera que essa sucessão existe apenas de modo relativo, sendo mais profundamente coexistência virtual e, nesse ponto, se reintroduz a repetição na duração, ou seja, o passado se repete ao mesmo tempo em todos os níveis que ele traça, pois todos os níveis do passado contêm o passado todo, em um grau mais ou menos contraído, mais ou menos distendido.

A consciência psicológica nasce, segundo Deleuze, após esse salto, quando a lembrança se atualiza. O salto exprime a dimensão ontológica do homem. Na metáfora do cone invertido, cada nível do passado AB, A'B', A''B'', compreende à totalidade do mesmo “[...] em um nível mais ou menos dilatado, mais ou menos contraído” (DELEUZE, 2012, p. 51). Desse modo, a memória contração se inscreve na memória lembrança, assegurando a continuidade.

Deleuze lança a questão: como a lembrança pura adquire existência psicológica? Ou, como o puro virtual se atualiza? Em primeiro lugar, nos colocamos, a partir do salto, no passado em geral e, depois, em uma região do passado que, em contrapartida, compreende o passado inteiro. Em cada nível do passado há lembranças que se destacam, lembranças dominantes e que variam de um nível a outro. Dependendo do tipo de lembrança, colocamo-nos em um ou outro nível do passado, mais ou menos contraído. Ressalta Deleuze que não é a mesma coisa, quando ouço uma palavra estrangeira, perguntar que língua é aquela ou quem a pronunciou, dependendo de qual pergunta faça, vou me colocar em um ou outro nível do passado. Esse tipo de análise incide sobre “[...] nossa afinidade com o ser, sobre nossa relação com o ser sobre a variedade dessa relação.” (DELEUZE, 2012, p. 53). Nesse ponto da relação, a lembrança ainda não se atualizou.

Matéria e Memória é uma obra complexa e, quando o texto apenas sugere uma distinção, segundo Deleuze o papel do comentador é multiplicá-las e, como comentador, Deleuze sugere, “[...] em primeiro lugar, não devemos confundir a invocação à lembrança com ‘evocação da imagem’.” (DELEUZE, 2012, p. 53). Enquanto a invocação à lembrança se caracteriza como o salto no passado e, acredita-se, essa invocação exprime a dimensão ontológica do espírito ou da memória, a evocação da imagem diz respeito a essas lembranças já atualizadas, em um

¹⁴ Cf. BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

momento posterior ao salto. É somente a atualização da lembrança ou da imagem que constitui a consciência psicológica. Nesse sentido, Deleuze destaca uma revolução bergsoniana, “[...] não vamos do presente ao passado, da percepção à lembrança, mas do passado ao presente, da lembrança à percepção.” (DELEUZE, 2012, p. 54).

Para atualizar uma lembrança, não devemos mudar de nível, pois cada lembrança possui um nível que lhe é próprio “[...] se fosse preciso passar de um nível a outro para atualizar, cada lembrança perderia, portanto, sua individualidade.” (DELEUZE, 2012, p.55). Ainda segundo Deleuze, não se pode confundir planos de consciência, onde a lembrança se atualiza, com regiões ou níveis do passado, onde a lembrança, em estado virtual, varia.

3.2.1 Deleuze e a segunda síntese do tempo

Na segunda síntese do tempo, Deleuze se associa a Bergson para pensar o passado como fundamento do tempo. *Matéria e Memória* é, segundo Deleuze, um grande livro e isso se deve ao fato de ser, talvez, “[...] porque Bergson tenha penetrado profundamente no domínio desta síntese transcendental de um passado puro e tenha destacado todos os paradoxos constitutivos deste passado.” (DELEUZE, 2006, p. 126). Trata-se dos paradoxos da memória, ou do passado puro, que permitem pensar um passado que nunca foi presente.

A importância de Bergson foi ter pensado um passado puro, que nunca foi presente, assim como todos os paradoxos do passado. O passado puro constitui, segundo Deleuze, o fundamento do tempo, enquanto o hábito é a fundação. Não se habita um território sem um motivo, uma razão. O motivo é o que está por trás de qualquer fundação, o que faz com que qualquer movimentação seja possível. Se o hábito forma a primeira síntese do tempo, a do presente, ao qual passado e futuro pertencem. Somente o passado puro é responsável por fazer os presentes passarem, devendo ser formado junto com o presente, embora de algum modo preexista ao presente. Há, então, uma viravolta no tempo e o passado se torna a razão de todos os presentes. O passado constitui outra temporalidade, na qual é desde sempre passado e não um presente que se torna passado, portanto, o passado não passa, ele se conserva.

Ele segue nossa vida presente e se forma ao mesmo tempo que ela; não imediatamente depois que o presente deixou de ser, mas ao mesmo tempo que ele, como uma imagem num espelho. O passado é uma espécie de mundo lateral, virtual, paralelo ao presente e que, em vez de passar como este, acolhe em si cada presente, mas como passado – tanto que o passado coexiste inteiro consigo e com cada presente que passa. (LAPOUJADE, 2017, p. 73).

Deleuze trata dos paradoxos do passado em *Bergsonismo* e retoma em *Diferença e repetição* ao tratar das três sínteses do tempo: presente, passado e futuro. A primeira síntese¹⁵ introduz, segundo Deleuze, o primeiro paradoxo da memória: constituir o tempo e passar nesse tempo constituído. É preciso saber, portanto, o que permite o tempo passar? Tendo em vista que, para Deleuze, a primeira síntese, apesar de ser originária, é intratemporal, ou seja, constitui o tempo e se passa no tempo que constitui¹⁶, esta não é suficiente para responder à questão: o que faz o tempo passar? Revela-se então a necessidade de outro tempo. O hábito é a fundação do tempo, mas o fundamento se constitui por algo diferente dessa fundação. “A fundação diz respeito ao solo e mostra como algo se estabelece sobre este solo, ocupa-o e o possui; mas o fundamento vem, sobretudo, do céu, vai do ápice às fundações, avalia o solo e o possuidor de acordo com um título de propriedade” (DELEUZE, 2006, p. 123). A fundação está associada ao mundo da ação, significa habitar um solo, ou, segundo Lapoujade, cria territorialidades. “As primeiras sínteses são contrações da terra; se extraem ar, água, nitrogênio e minerais, é para formar meios internos e externos. [...] É uma espécie de proprietário que possui o solo que ocupa de modo transitório.” (LAPOUJADE, 2017, p. 71). Habitar, então, é possuir, é contrair. Mas o fundamento é de outra natureza e ninguém mais do que Bergson foi capaz de dar conta desse fundamento, que é a memória, ou o passado puro.

Um presente jamais passaria se não houvesse um fundamento, “vindo do céu”, no qual fosse reservada a função de preservar-se na medida em que permite a passagem do tempo. Se o hábito está associado à ação, aos instantes sucessivos que passam, uns após outros e tem como qualidade certa contração, que se dá no espírito e permite que sintamos a passagem do tempo, é o passado que permite ou que fundamenta a passagem dos presentes. O passado se constitui no mesmo instante em que o presente, dando origem ao paradoxo da contemporaneidade do passado com o presente que ele foi.

Deleuze mostra, então, como Bergson é obrigado a fazer intervir um campo que dobra o presente. O presente só é concebível se ele for presente e passado ao mesmo tempo, pois sem isso, não se explicaria que um presente possa devir passado quando é suplantado por outro presente. (ZOURABICHIVILI, 2016, p. 106).

Onde o presente se preservaria se já não fosse ao mesmo tempo passado? Trata-se, portanto, de um passado que nunca foi presente e que surge ao mesmo tempo em que surge o presente, só assim ele consegue permitir a passagem do tempo. Desse primeiro paradoxo surge

¹⁵ A primeira e a terceira síntese serão melhor trabalhadas no terceiro capítulo da dissertação.

¹⁶ Cf. LAPOUJADE, 2017, p. 73.

um segundo, o da coexistência do passado com o novo presente. O passado não passa, mas se conserva e permite a passagem, é um tempo que não passa, “[...] mas que é capaz de dar razão à passagem do tempo. Esse é o sentido da segunda síntese do tempo como fundamento do tempo” (LAPOUJADE, 2017, p. 73). Segundo Deleuze, trata-se da ideia bergsoniana segundo a qual cada atual presente é o passado inteiro em seu estado mais contraído. Ele não passa, ele não existe, mas insiste. Nesse sentido, ele é o em-si do tempo como fundamento da passagem. Tal fundamento é representado pelo passado puro, também conhecido como passado em geral. “É pelo elemento puro do passado, como passado em geral, como passado *a priori*, que tal antigo presente é reproduzível e que o atual presente se reflete” (DELEUZE, 2006, p. 125). Dessa forma, o passado não deriva do presente, não sendo, assim, simplesmente um antigo presente que seria representado pelo atual. Ele é contemporâneo do presente que foi, coexiste com o presente em relação ao qual é passado, ou seja, preserva em si fazendo com que cada novo presente advenha contraindo o passado inteiro. Nesse sentido, ele é *a priori*, o que constitui o terceiro paradoxo, o da preexistência. “Há, portanto, um elemento substancial do tempo (Passado que jamais foi presente) desempenhando o papel de fundamento. Ele próprio não é representado” (DELEUZE, 2006, p. 127).

Em cada presente nascente se forma um duplo em que o presente já é, desde o início, passado e, como passado, coexiste com cada presente, seja ele antigo ou novo. O passado se conserva em si mesmo e o presente não é senão o passado em seu estado mais contraído. A imagem do duplo faz lembrar *Alice no país das maravilhas* ou *Alice através do espelho*, obras trabalhadas por Deleuze em *Lógica do sentido*,

Alice assim como *Do outro lado do espelho* tratam de uma categoria de coisas muito especiais: os acontecimentos, os acontecimentos puros. Quando digo “Alice cresce”, quero dizer que ela se torna maior do que era. Mas por isso mesmo ela também se torna menor do que é agora. Sem dúvida não é ao mesmo tempo que ela é maior e menor. Mas é ao mesmo tempo que ela se torna um e outro. Ela é maior agora e era menor antes. Mas é ao mesmo tempo, no mesmo lance, que nos tornamos maiores do que éramos e que nos fazemos menores do que nos tornamos. Tal é a simultaneidade de um devir cuja propriedade é furtar-se do presente. Na medida em que se furta do presente, o devir não suporta a separação nem a distinção do antes e do depois, do passado e do futuro. Pertence à essência do devir avançar, puxar nos dois sentidos ao mesmo tempo: Alice não cresce sem ficar menor e inversamente. O bom senso é a afirmação de que, em todas as coisas, há um sentido determinável, mas o paradoxo é a afirmação dos dois sentidos ao mesmo tempo. (DELEUZE, 1974, p.05).

Passado e presente formam, então, um duplo, do mesmo modo que passado e futuro formará outro duplo, ou outra dobra. A imagem invertida no espelho se torna, mais

profundamente, dois aspectos de um mesmo acontecimento. Segundo Deleuze, os acontecimentos são ideais ou, “[...] singularidades ideais que comunicam em um só e mesmo Acontecimento; assim possuem uma verdade eterna e seu tempo não é nunca o presente que os efetua e os faz existir, mas o Aion ilimitado, o infinitivo em que eles subsistem e insistem” (DELEUZE, 1974, p. 56). Não seria esse o movimento que caracteriza a duração em Bergson? Não seria, portanto, essa a razão dos movimentos das águas do rio, em Heráclito, não serem suficientes para pensar a mudança? Segundo Schöpke, a mudança, em Bergson, não representa uma categoria do vivo, mas a essência do vivo. A duração não é, portanto, mudanças de estado,

Uma duração que deixa de correr é uma duração que deixa de existir (daí a ideia de continuidade) e uma duração sem mudanças de estado não é duração. [...] Quando dizemos que a duração permanece a mesma, não estamos querendo dizer que os sucessivos estados que ela experimenta não a modifiquem. Bergson, ao contrário de Heráclito, acredita que as mudanças que ocorrem em um rio (a renovação de suas águas, a mistura com outros elementos etc.) não excluem a existência do rio na sua essência, no seu fluir constante. O ser existe e é puro movimento contínuo. (SCHÖPKE, 2012, 113).

Bergson, assim como Deleuze, critica a metáfora do rio utilizada por Heráclito, segundo a qual uma mesma pessoa não pode nadar num mesmo rio duas vezes, pois, quando se entra na água, a pessoa já não é a mesma, assim como as águas do rio são outras. No entanto, apesar de as águas passarem e se modificarem, o rio em sua forma permanece o mesmo. O que caracteriza a duração (*durée*), em Bergson, é a permanência, continuidade, “[...] estados que se prolongam uns nos outros; enfim, multiplicidade e unidade ao mesmo tempo. (SCHÖPKE, 2012, p. 113). A duração, segundo Alliez, é antes o que difere de si. O passado puro não possui atualidade, pois o que define o atual é o presente que passa, “[...] implica indivíduos já constituídos; mas ‘é no virtual que o passado se conserva’.) Tempo potência contra Estados-de-lugares, *a distinção entre o virtual e o atual corresponde à cisão mais fundamental do tempo.*” (ALLIEZ, 1996, 20-21). Sendo virtual, o passado não pode ser representado. São os paradoxos da memória que permitem pensar o passado como uma realidade não representável,

[...] cada passado é contemporâneo do presente que ele foi, todo passado coexiste com o presente em relação ao qual ele é passado, mas o elemento puro do passado em geral preexiste ao presente que passa. Há, portanto, um elemento substancial do tempo (Passado que jamais foi presente) desempenhando o papel de fundamento. Ele próprio não é representado. O que é representado é sempre o presente, como antigo ou como atual. (DELEUZE, 2006, p. 127).

Para Deleuze, existe uma repetição que é material e outra espiritual. A primeira é a repetição dos instantes ou elementos sucessivos, a segunda é a repetição do todo em diferentes níveis de coexistência. Para exemplificar, Deleuze retoma as mônadas de Leibniz, “[...] em toda parte e sempre a mesma coisa com exceção do grau de perfeição” (DELEUZE, 2006, p. 129)¹⁷. Na repetição da matéria, a diferença se dá na medida em que os elementos ou instantes se contraem no presente vivo, esta repetição se inclui na segunda repetição, na medida em que o todo compreende a diferença entre níveis. A primeira diferença é uma diferença das partes, de sucessão, do atual, ela é horizontal. A segunda diferença é a diferença do todo, de coexistência, virtual e vertical.

3.3 Uma ou várias durações?

Segundo Deleuze, em *Matéria e Memória*, Bergson efetiva seu programa dualista e monista, sendo que, em um primeiro momento do livro se destaca as diferenças de natureza entre objeto e sujeito, matéria e memória, etc.; mas, num segundo momento, não se pode distinguir a imagem-lembrança da percepção-imagem, permanecendo apenas o misto. Todavia, não se encontra aí, ainda, o verdadeiro ponto de unidade. Entre imagem-lembrança e imagem-percepção há diferença de grau, mas também algo mais, chegando a afirmar que o presente é tão somente o mais contraído nível do passado, havendo aí apenas uma diferença de distensão e de contração “[...] reencontrando, assim, uma unidade ontológica” (DELEUZE, 2012, p. 64) e segue, “[...] descobrindo, no fundo da memória-lembrança, uma memória-contração mais profunda, fundamos, portanto a possibilidade de um novo monismo.” (DELEUZE, 2012, p. 64).

Segundo Deleuze, é a contração que dá a possibilidade de ultrapassar o dualismo em direção a um novo monismo. A todo instante, a percepção contrai as lembranças do passado, sendo a sensação a operação de contrair uma infinidade de vibrações de onde saem as qualidades, “[...] e esta é tão somente a quantidade contraída” (DELEUZE, 2012, p. 64). Passamos da quantidade homogênea à qualidade heterogênea em um movimento contínuo. Mas se, de um lado, o presente é o mais contraído passado, a matéria é um passado infinitamente dilatado, distendido, “[...] tão distendido que o momento precedente desaparece quando o segundo aparece” (DELEUZE, 2012, p. 64). Em *Matéria e Memória*, as coisas materiais

¹⁷ Em Leibniz, existe uma infinidade de mundos possíveis, mas apenas um pode existir. As mônadas compreendem a esses mundos possíveis segundo seu grau de perfeição. Assim, “[todas] tendem confusamente para o infinito, para o todo, mas os graus de percepções distintas as limitam e distinguem” (LEIBNIZ, 1974, p. 69).

participam da duração e há aí uma superação em relação ao *Ensaio*: “[...] o movimento está tanto fora de mim quanto em mim; e o próprio Eu [*Moi*] por sua vez, é tão somente um caso entre outros na duração.” (DELEUZE, 2012, p. 65). Segundo Worms,

O corpo vivo e organizado tem, com efeito, desde o início[...], um duplo sentido: atestar por suas necessidades e suas dificuldades, a diferença de natureza entre a “ação” e a “vida do espírito [...]”, mas também atestar *simbolicamente*, por sua estrutura, a diferença de grau entre a matéria e o espírito. Assim, o corpo deve assegurar, a uma só vez, a *oposição* entre os dois sentidos da vida, a ação e a memória, e a *mediação* entre os graus internos da duração, os graus próprios da memória; mas uma dessas duas funções essenciais, a função propriamente biológica e, finalmente, a *vida mesma como fenômeno empírico*, não parece mais ter lugar preciso no ser. Está aí sem dúvida o que conduzirá Bergson através de um encadeamento de mais de dez anos em direção à *Evolução Criadora*. (WORMS, 2010, p. 149).

Deleuze coloca duas questões importantes, a primeira, se não haveria uma contradição entre dualismo e monismo. E a segunda, se haveria uma ou várias durações? No *Ensaio*, a duração é psicológica e um caso entre outras durações possíveis. Em *A Evolução Criadora*, a vida é comparada a uma memória, mas as coisas duram menos por si do que em relação ao todo do universo do qual participam. Em *Duração e Simultaneidade*, Bergson recapitula as hipóteses do pluralismo generalizado, pluralismo restrito e monismo. Na primeira hipótese, as durações são distintas e há uma multiplicidade radical do tempo. Na segunda, as coisas do mundo material participam de algum modo de nossa duração, doutrina provisória do *Ensaio* e aprofundada em *A Evolução Criadora*, onde “[...] tal participação em nossa duração se explicaria pela pertença das coisas ao todo do Universo.” (DELEUZE, 2012, p. 68). Na terceira hipótese, haveria apenas uma duração, da qual tudo participaria, essa última hipótese, segundo Deleuze, seria a mais satisfatória e evidenciaria “um monismo do tempo” (DELEUZE, 2012, p. 68).

Contudo, de que forma isso se dá, já que Bergson havia definido a duração como multiplicidade? Segundo Deleuze, a resposta está no confronto com a teoria da relatividade. Bergson reprova em Einstein não o fato de ele colocar o tempo como multiplicidade, mas confundir multiplicidade quantitativa com multiplicidade qualitativa. Assim, o verdadeiro problema não seria, de acordo com Deleuze, o do uno e do múltiplo, mas que tipo de multiplicidade é própria ao tempo. Em *Duração e Simultaneidade*, Bergson defende a existência de um só tempo, uma só duração que abarca todas as outras “durações” individuais, não havendo, segundo Deleuze, contradição entre este monismo e o tempo enquanto

multiplicidade, tal como fora desenvolvido em outras obras do filósofo.¹⁸ Para Deleuze, todas as contrações e distensões comunicam-se com um só tempo, sendo este impessoal. O que Bergson censura em Einstein é ter confundido o virtual com o atual. O tempo trabalhado por Einstein na teoria da relatividade é o tempo matematizável e não o tempo vivido.

3.4 O impulso vital como elemento de diferenciação

Deleuze sugere a seguinte questão: Como conciliar o dualismo das diferenças de natureza com o monismo dos graus de distensão? Não estaria Bergson reintroduzindo em sua filosofia tudo o que havia denunciado, como as diferenças de grau ou de intensidade?

A primeira coisa que Bergson critica é a visão de mundo fundada sobre diferenças de grau ou intensidade, pois não se percebe aí as diferenças de natureza. Só percebemos tais diferenças quando decompos os mistos – existem diferenças de natureza entre duas tendências. Mas não basta dizer que existe diferença de natureza entre duas tendências, pois uma tendência é portadora de todas as diferenças de natureza, sendo diferença em si mesma, enquanto a outra comporta todas as diferenças de grau. A duração é alteração em relação a si mesma. “A memória é essencialmente diferença e a matéria é essencialmente repetição” (DELEUZE, 2012, p. 80). Ora, se uma tendência é portadora de todas as diferenças de natureza, sendo diferença em si mesma, ela carrega em si toda a possibilidade de criação, inclusive a criação da própria matéria da qual se opõe.

Em *A evolução Criadora*, Bergson propõe descrever uma gênese simultânea da matéria e da inteligência. Para isso, julga necessário olhar de modo crítico as teorias do conhecimento até então propostas pela história da filosofia e reinseri-la na evolução geral da vida para compreender como os quadros do conhecimento se constituíram e como ultrapassá-los. “É preciso que essas duas investigações, teoria do conhecimento e teoria da vida, se encontrem e,

¹⁸ Segundo Monegalha, Deleuze, em *Bergsonismo*, defende “[...] um radical *monismo da duração*, onde teríamos uma grande duração-substância, em relação à qual todas as demais durações não seriam senão seus *modos*[...]” (MONEGALHA, 2017, p. 209), atribuindo à Bergson um viés spinozano. No entanto, Deleuze não encontraria em nenhuma das grandes obras de Bergson referencial teórico para afirmar um monismo da duração, voltando-se, então, para sua obra mais polêmica, *Duração e Simultaneidade*, obra em que Bergson busca, ainda segundo Monegalha, não se contrapor à teoria da relatividade de Einstein, mas “[...] minimizar as consequências negativas da relatividade restrita no campo de sua própria discussão filosófica. Para ele, seria possível conciliar a teoria física de Einstein com sua própria metafísica, caso se concedesse que o tempo a que alude o físico é um tempo apenas ‘simbólico’, não a própria duração real do universo” (IBDEM, p. 212). Para Monegalha, Bergson, ao falar em *Duração e Simultaneidade* de uma única duração, apenas se refere à duração única do universo material e não, como defende Deleuze, um tempo único além do universo material. A infidelidade de Deleuze com relação à Bergson seria, no entanto, importante para Deleuze, segundo Monegalha, “[...] para erguer os pilares de sua própria filosofia” (IBDEM, p. 215).

por um processo circular, se impulsionem uma à outra indefinidamente” (BERGSON, 2005, p. XIV). Para Bergson, a inteligência, sendo uma interrupção do sentido originário, que é a duração, segue o caminho da matéria e se desenvolve juntamente com ela, mas inteligência e matéria não deixam de pertencer, de certa forma, ao processo criador da duração. Deleuze lança a seguinte questão: de que modo o que difere da duração é ainda duração? E a resposta aparece sobretudo em *A evolução Criadora*, qual seja: a diferença vital é diferença interna.

O esforço de Bergson, segundo Deleuze, é elevar a diferença ao absoluto. A diferença não se dá pela diferença dialética, pois não vai de um oposto a outro, mas é diferença interna. “Em suma, 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. O que difere tornou-se ele próprio uma coisa, uma *substância*.” (DELEUZE, 2006, p. 54). Todos os graus coexistem em uma mesma natureza que se exprime, de um lado, nas diferenças de natureza, e, de outro, nas diferenças de grau. A duração é o grau mais contraído da matéria e a matéria o grau mais distendido da duração. Nesse sentido, a duração comporta todas as diferenças, sendo ela própria diferenciação.

Segundo Deleuze, monismo e dualismo não se apresentam como uma contradição. A dualidade se dá entre duas tendências atuais, mas a unidade se faz através da coexistência de todos os níveis da memória, sendo ela virtual. Mas todas essas etapas ainda não são suficientes para dar precisão à noção de virtual, é preciso partir do monismo e reencontrar o dualismo.

Em *A evolução Criadora*, desenvolve-se a noção de impulso vital. O impulso vital é uma virtualidade em vias de se atualizar ou, “[...] uma totalidade em vias de se dividir” (DELEUZE, 2012, p. 82). A vida sempre se divide em duas direções divergentes, exemplos disso são as divisões entre planta e animal, instinto e inteligência, etc. O instinto e a inteligência também acabam por criar as suas divisões,

Tudo se passa como se a Vida se confundisse com o próprio movimento da diferenciação em séries ramificadas. Sem dúvida, esse movimento se explica pela inserção da duração na matéria: a duração se diferencia segundo obstáculos que ela encontra na matéria, segundo a materialidade que ela atravessa, segundo o gênero de extensão que ela contrai. (DELEUZE, 2012 p. 82).

A diferenciação não se dá apenas por causa externa, mas por uma força interna e é essa força interna que faz com que a duração se diferencie, mas “[...] a diferenciação é sempre a atualização de uma virtualidade que persiste através de suas linhas divergentes.” (DELEUZE, 2012, p. 82).

Há dois tipos, portanto, de divisão, o primeiro são os mistos espaço-tempo, imagem-percepção e imagem-lembrança. O segundo tipo parte da unidade, totalidade virtual. O primeiro dualismo é sempre atualizado, o misto é dividido em duas linhas atuais que diferem por natureza e que se prolongam ao puro presente e ao puro passado. No segundo tipo, a unidade se atualiza em linhas que diferem por natureza. Nos dois casos há dualismo, nos dois casos se critica uma visão de mundo que vê apenas diferença de grau onde há diferença de natureza. Nos dois casos há divisão, mas um dualismo é, ainda assim, diferente do outro, pois enquanto o primeiro é reflexivo, o segundo é genético. Nesse sentido, o primeiro parte do misto, do atual, para encontrar aí o meio de dividir o misto e encontrar as diferenças de natureza, as tendências puras. No dualismo genético, saímos de um dado puro, ou seja, uma pura tendência para somente então reencontrar o ponto de partida em um novo plano.

Mas qual a natureza do virtual e por que Bergson lhe dá tanta importância? Segundo Deleuze, o virtual se distingue do possível sob dois pontos de vista: o possível pode ter atualidade, mas não possui realidade. O virtual, ao contrário, não é atual, mas possui realidade. O possível é o que se realiza ou não se realiza, mas como nem todos se realizam, eles implicam uma limitação. Já o virtual não precisa se realizar, basta que se atualize, pois “[...] as regras da atualização já não são a semelhança e a limitação, mas a diferença ou a divergência e a criação” (DELEUZE, 2012, p.84). O virtual cria linhas de diferenciação ao se atualizar e, desse modo, o atual não se assemelha ao virtual.

O possível é fonte de falsos problemas, enquanto o real é o todo que não está dado e, quando é dado, se torna outro pelo processo de diferenciação, o possível é apenas aquilo que pode se realizar segundo uma concepção já pré-estabelecida. “A evolução acontece do virtual aos atuais. A evolução é atualização e a atualização é criação.” (DELEUZE, 2012, p. 85).

A evolução biológica não acontece por meio de possíveis, nem de puros atuais, é preciso evitar esses contrassensos. O primeiro contrassenso aparece no pré-formismo e contra este, apesar de o evolucionismo ter o mérito de lembrar que a vida é criação de diferenças, ele pode conceber essas diferenças como variações puramente acidentais ou influenciadas apenas por condições exteriores, portanto, passivas e incapazes de funcionarem em bloco. Deleuze então destaca três exigências para uma filosofia da vida: 1) a diferença vital é diferença interna; 2) suas variações não estão em relação de associação ou adição, mas de dissociação ou divisão; 3) “Essas variações implicam, portanto, uma virtualidade que se atualiza segundo linhas de divergência [...]” (DELEUZE, 2012, p. 86).

Uma outra pergunta importante é: como o simples e o uno tem o poder de se diferenciar? A resposta está em *Matéria e Memória* e no encadeamento desta com *A evolução Criadora*.

Deleuze lembra, mais uma vez, em *Matéria e Memória*, a metáfora do cone, chamando-a de cone universal, onde tudo coexiste com tudo com uma menor ou maior variação de nível. A virtualidade é, pois, uma realidade estendida a todo o universo, uma “gigantesca memória”, onde cada nível do passado possui um ponto notável ao mesmo tempo em que coexiste com os outros níveis, formando um todo. É cada nível do passado que se atualiza e se destaca do todo segundo esses pontos notáveis e, à medida em que se atualiza, se diferencia também do virtual, ou seja, o atual não é uma cópia do virtual, mas uma produção, uma invenção.

Apesar de Bergson muitas vezes se exprimir no sentido de que a materialidade é um obstáculo que o impulso vital deve contornar, ou uma inversão do movimento da vida, esta não é, de forma alguma, uma concepção do negativo, pois a diferenciação não é uma negação, mas criação. É o atual relacionado ao virtual. “Cada linha da vida relaciona-se com um tipo de matéria, que não é somente um meio exterior, mas é aquilo em função do que o vivente fabrica para si um corpo, uma forma.” (DELEUZE, 2012, p. 90).

O vivente, em relação à matéria, aparece como posição e capacidade de resolver problemas, como por exemplo o olho como solução de um problema posto em função da luz. A vida, enquanto movimento, ao passo que se atualiza, cria, inventa, mas ao mesmo tempo perde contato com o resto de si, gerando sucessos e fracassos. A espécie é uma parada de movimento. O todo é o virtual que se divide quando se atualiza. O todo, então, nunca é dado.

O movimento da vida se aliena na matéria e perde contato com o resto de si. O vivente se fecha. Mas no homem o impulso vital passa com sucesso, o homem traça uma direção aberta para o todo.

De onde vem tal privilégio do homem? À primeira vista, sua origem é humilde. Sendo toda contração da duração ainda relativa a uma distensão, e toda vida a uma matéria, o ponto de partida encontra-se em certo estado da matéria cerebral. Recordemos que essa matéria “analisava” a excitação recebida, selecionava a reação; nada ultrapassa aqui as propriedades físico-químicas de uma matéria particularmente complicada. Mas é toda a memória, como vimos, que se infiltra nesse intervalo e se torna atual. É toda a liberdade que se atualiza. Sobre a linha de diferenciação do homem, o impulso vital soube criar com a matéria um instrumento de liberdade, soube “fabricar uma mecânica que triunfava sobre o mecanismo”, soube “empregar o determinismo da natureza para atravessar as malhas da rede que ele havia distendido”. A liberdade tem precisamente este sentido físico: “detonar” um explosivo, utilizá-lo para movimentos cada vez mais potentes” (DELEUZE, 2012, p. 94).

3.4.1 Deleuze e a terceira síntese do tempo

Deleuze, apesar de conceber o passado puro como multiplicidade qualitativa e compreender o elã vital como processo de diferenciação, que se dá a partir da atualização, a memória é ainda insuficiente para se pensar o tempo como potência verdadeiramente criadora, pois permanece como fundamento, nesse sentido, permanece em si mesma, enquanto o futuro desfaz todos os círculos da reminiscência, ou seja, quebra o círculo do mesmo e reforma um círculo do outro. Desse modo, Deleuze introduz uma terceira síntese do tempo, como sendo a forma vazia fora dos eixos, o tempo enlouquecido, liberto da figura circular da memória. A terceira síntese do tempo constitui o futuro e subverte o fundamento. A repetição que ela engendra não é formada por similitude ou analogia, ela diz respeito ao novo e somente ao novo. Não há na terceira síntese correspondência entre presente e passado.

Na verdade, é o passado, como também o presente, que é repetição em si mesmo, de dois modos diferentes que se repetem um no outro. Não há fatos de repetição na história, mas a repetição é a condição histórica sob a qual alguma coisa de novo é efetivamente produzida. Não é a reflexão do historiador que se manifesta uma semelhança entre Lutero e Paulo, entre a Revolução de 1789 e a República Romana, etc., mas é antes de tudo por eles mesmos que os revolucionários são determinados a viver como ‘romanos ressuscitados’ antes de se tornarem capazes da ação que eles começaram por repetir como se fosse do modo de um passado próprio: logo, em condições tais que eles se identificam necessariamente com uma figura do passado histórico, *A repetição é uma condição da ação antes de ser um conceito da reflexão.* (DELEUZE, 2006, p. 138).

Os fatos históricos nunca se repetem, pois a repetição é a condição histórica para o surgimento do novo. Antes de ser conceito, a repetição é condição para a ação. A produção do novo, segundo Deleuze, se opera de dois modos: repetindo uma vez o modo que constitui o passado e outra no presente da metamorfose. O novo, deste modo, é a terceira repetição, como repetição do eterno retorno. No entanto, nunca é o mesmo que retorna, mas a novidade. Enquanto a memória, como fundamento, caracteriza uma repetição em si mesma, o eterno retorno caracteriza a repetição do sem fundo, abandonando o fundamento e operando o caos. A repetição do sem fundo é o eterno retorno, mas nunca como retorno do mesmo, é o retorno do novo. O eterno retorno constitui a independência da obra, no sentido em que abando o fundamento e produz um outro círculo, só que desta vez menos simples, “o círculo descentrado da diferença” (DELEUZE, 2006, p. 139). O eterno retorno se liberta do passado e se lança no caos, negando qualquer possibilidade de identidade.

Na terceira síntese do tempo se exclui a noção de sujeito. O “eu” enquanto sujeito é negado a favor de “outro”. É o outro que retorna sob a condição do novo.

A forma do tempo só existe para a revelação do informal no eterno retorno. A extrema formalidade só existe para um informal excessivo (*Unförmliche* de Hölderlin). É assim que o fundamento foi ultrapassado em direção a um sem-fundo, a-fundamento universal que gira em si mesmo e só faz retornar o por-vir. (DELEUZE, 2006, p. 139).

No texto intitulado *Para quê poetas?* Heidegger interpreta a elegia de Hölderlin, *Pão e vinho*, como o surgimento de uma era que caracteriza-se pela ausência de Deus e a favor de um tempo indigente onde Deus já não faz mais falta e,

Com esta falta, fica fora do mundo o fundo como aquilo que fundamenta. Originariamente, abismo [*Abgnund*] significa o solo e o fundo em direção ao qual tende, encosta abaixo, algo que está pendurado. Contudo, o Ab será pensado, doravante, como ausência completa de fundo. O fundo é o solo de um enraizar e de um erguer-se. A era do mundo, que carece de fundamento, encontra-se suspensa no abismo. Supondo que se encontra ainda reservada uma viragem para este tempo indigente, ela apenas poderá surgir se o mundo virar radicalmente, ou seja, dito de uma forma mais precisa, se ele virar a partir do abismo. Na era da noite do mundo, tem que se experimentar e suportar o abismo do mundo. Mas para tal, será necessário que haja quem consiga chegar até o abismo. (HEIDEGGER, 2002, p.309-310).

Também para Deleuze o fundamento deve ser ultrapassado em direção ao sem fundo ou “a-fundamento universal que gira em si mesmo e só faz retornar o por-vir.” (Deleuze, 2006, p. 139). O por-vir, segundo Lapoujade, não é o por-vir do passado, “[se] fosse o caso, a memória ainda desempenharia o papel de fundamento: o por-vir seria a retomada ou a integral de nosso passado, como em Bergson” (LAPOUJADE, 2017, p. 81). Nada do passado retorna, presente e passado se tornam na terceira síntese, apenas dimensões do futuro e outra dobra é instituída, onde tudo surge do futuro, enquanto presente e passado são destituídos de sua autonomia servindo apenas de estágio que conduz à terceira síntese. Todo o poder da repetição está no eterno retorno, que não extrai a diferença, nem a compreende, mas se torna a diferença em si mesma. A síntese do futuro assegura um programa, serve-se do hábito e da memória na mesma medida em que as recusa. É na terceira síntese que a diferença se torna diferença em si mesma. A síntese do eterno retorno é, para Lapoujade, a máquina que desterritorializa, desfaz o território, e, nesse sentido, Deleuze destrói o sujeito em mil pedaços.

Quando a questão do fundamento, por insuficiência, se abre sobre o sem-fundo diferencial do SER, é todo o sistema do juízo que se vê revertido. A terra criada pelo fundamento é substituída pela “nova terra” desterritorializada; a forma de identidade do fundamento é substituída pelas diferenças livres do sem-fundo; as cópias, as representações como figurar da

semelhança são substituídas pelos simulacros e “apresentações” puras da diferença (LAPOUJADE, 2017, p. 63).

O eterno retorno é a luta contra o hábito e contra a memória, como diz Nietzsche em *Genealogia da moral*¹⁹, o senhor é aquele que consegue esquecer, se desprender do passado para tornar-se senhor de si, somente esquecendo é que ele é capaz de criar. O futuro opera através do esquecimento, é preciso se desfazer do passado, se afundar no sem-fundo, no caos, para ressurgir no por-vir. Em uma linguagem deleuziana, só se cria novos territórios sendo capaz de desterritorializar. Deleuze afirma, desse modo que a terceira síntese “[...] só concerne ao futuro, pois ela anuncia no superego a destruição do Isso e do eu, do passado como do presente, da condição como do agente.” (DELEUZE, 2006, p. 169). Mais adiante, Deleuze concerne ao eterno retorno a potência de afirmar, mas de afirmar tudo o que é múltiplo, o diferente, o acaso. Desse modo, seria possível dizer que para afirmar é preciso se desprender. Se o eterno retorno é afirmação, essa não diz respeito ao mesmo, mas ao que difere. Retornar é retornar ao sem fundo, ao imemorial. Segundo Deleuze, a terceira síntese corresponde a uma experiência de morte, que não é a morte do eu, do sujeito. A morte da matéria vem de fora e está subordinada ao passado e ao presente, mas a morte à qual nos referimos

[...] a outra face, o outro aspecto designa o estado das diferenças livres quando elas já não estão submetidas à forma que lhe davam um *Eu*, um eu, quando elas se desenvolvem numa figura que exclui *minha* própria coerência da mesma maneira que a de uma identidade qualquer. Há sempre um ‘morre-se’ mais profundo do que o ‘eu morro’[...]” (DELEUZE, 2006, p. 167).

O futuro diz respeito ao novo, sendo, pois, o próprio ato da criação. Podemos dizer então que retornar é criar, é se lançar para o futuro. Esse futuro não tem nenhuma correspondência com a identidade ou com a semelhança. Diz respeito apenas que é múltiplo, à diferença.

¹⁹ Cf. Nietzsche, F. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

4. DIFERENÇA E REPETIÇÃO

4.1 Diferença, representação e repetição

Gilles Deleuze, no primeiro parágrafo introdutório de *Diferença e Repetição* (1968), adverte-nos de que a repetição não é uma generalidade, seu objetivo é criticar toda uma tradição de pensamento voltada para a representação e abrir caminhos para a construção de uma filosofia ou de um pensar da diferença. Pensar a diferença não significa pensar a diferença entre um conceito e outro, mas pensar a diferença em si mesma, a diferença interna. Para Deleuze, a diferença não se revela entre duas coisas que diferem, sendo esta apenas uma diferença externa ou empírica, a diferença deve ser pensada, assim como em Bergson, como diferença interna. Sobre isso, diz Deleuze:

A diferença “entre” duas coisas é apenas empírica e *as* determinações correspondentes são extrínsecas. Mas, em vez de uma coisa que se distingue de outra, imaginemos algo que se distingue – e, todavia, *aquilo de que se distingue não se distingue dele*. O relâmpago, por exemplo, distingue-se do céu negro, mas deve acompanhá-lo, como se ele se distinguísse daquilo que não se distingue. (DELEUZE, 2006, p. 55).

Se Bergson abriu caminhos para se pensar a diferença e teve, na filosofia de Deleuze, grande importância, foi justamente por já haver proposto que se pensasse, por meio da duração, uma diferença interna e ao mesmo tempo criadora. Não seria essa a proposta de *A Evolução Criadora*, através dos conceitos de duração e *elã vital*? E não é justamente isso o que Deleuze enxerga em Bergson, o fato de que a diferença está apenas de um lado, sobre uma tendência, a da duração, enquanto a outra só é capaz de produzir diferenças de grau? Deleuze encontrou em Bergson a possibilidade de pensar a diferença não como diferença entre uma coisa e outra, já que a matéria só produz diferenças de grau, mas como diferença em si mesma. E é justamente essa diferença, a diferença em si mesma, como algo que se distingue, a aposta de Deleuze em *Diferença e Repetição*.

Obviamente, Bergson não é o único aliado de Deleuze nessa empreitada. Deleuze se fundamenta especialmente em Nietzsche para pensar a diferença no âmbito da repetição ou, do eterno retorno. No entanto, como já havia citado em *A ilha deserta*, o *bergsonismo* contribuiu para uma filosofia da diferença ao pensar as diferenças de natureza através do conceito de duração. É preciso se voltar às coisas mesmas para dar conta da diferença interna. Perceber as coisas em suas diferenças e esperar que as diferenças nos confiem o ser. Esses dois problemas,

o da diferença de natureza e da natureza da diferença, segundo Deleuze, se encontram em Bergson.

Para pensar a diferença, no entanto, é necessário se debruçar sobre o conceito de repetição e sobre essa característica da diferença. Faz-se necessário, então, pensar a influência de Nietzsche na construção desses conceitos, já que, é a partir da leitura que Deleuze faz do eterno retorno que possibilitará se pensar a diferença a partir da repetição. Segundo Deleuze, a diferença só pode ser estabelecida pela repetição. Só pode ser repetido o que não pode ser representado, ou, só pode ser repetido o que não assume a lógica da semelhança ou da identidade. E se só repetimos a diferença, a diferença é repetição.

O que se repete é o singular, ou seja, o que não pode ser substituído. “A troca ou a substituição dos particulares define nossa conduta que corresponde à generalidade” (DELEUZE, 2006, p. 19), mas a repetição, ao contrário, “(...) é uma conduta necessária e fundada apenas em relação ao que não pode ser substituído. Como conduta e como ponto de vista, a repetição diz respeito a uma singularidade permutável, insubstituível.” (DELEUZE, 2006, p. 19-20). Nesse contexto, nunca é o mesmo que se repete, pois, aquilo que pode ser substituído não tem necessidade de ser, já que, ao ser substituído, se torna o mesmo, ou seja, o mesmo de outra coisa. A representação não seria justamente isto? O que pode ser representado é o que, de alguma maneira, possui semelhança ou identidade com o objeto primeiro, original.

O pensamento teria, segundo Deleuze, se voltado para o mundo da representação e, neste sentido, diz Lapoujade, “[o] primeiro capítulo de *Diferença e repetição* mostra como, desde Platão, o pensamento povoou o mundo das representações. A representação propagou-se em toda parte, se estendeu sobre o mundo até conquistar o infinito.” (LAPOUJADE, 2015, p. 47). No sentido de fazer uma crítica a essa tradição, permeada pela representação, o objetivo de *Diferença e Repetição* é, mais do que apresentar o modo como a representação percorreu o pensamento, desde a antiguidade até a modernidade, apontar como o pensamento representacional não foi capaz de lidar com a diferença e, mesmo quando a diferença pareceu despontar no corpo do pensamento, foi sempre de maneira exterior, superficial, sem que se pensasse a diferença em si mesma, pois “[a] representação deixa escapar o mundo afirmado da diferença.” (DELEUZE, 2006, p.93). A representação não proporciona um verdadeiro movimento, ela simplesmente mediatiza os conceitos a partir das concepções de identidade, forma e coerência, possuindo, assim, um caráter de falsa profundidade.

A representação não pode pensar a diferença, pois está pautada, segundo Deleuze, nos princípios de identidade, analogia, oposição e semelhança, sendo estes os quatro aspectos da representação, que mediatiza a diferença buscando salvá-la do mal. “A partir de uma primeira

impressão (a diferença é o mal), propõe-se “salvar” a diferença, representando-a e, para representá-la, relacioná-la às exigências do conceito em geral” (DELEUZE, 2006, p. 57). Desse modo, “[a] diferença não foi esquecida, mas pensada apenas como mediatizada, submetida, acorrentada, em suma, fundada.” (LAPOUJADE, 2015, p. 48).

Segundo Deleuze (1974), o projeto platônico se inicia com o método de divisão e tem por objetivo não dividir o gênero em espécies, como faz Aristóteles, mas selecionar a melhor linhagem, o puro do impuro, a ideia da cópia, desse modo, “[...] a dialética platônica não é uma dialética da contradição nem da contrariedade, mas uma dialética da rivalidade (*amphisbetesis*), uma dialética dos rivais ou dos pretendentes.” (DELEUZE, 1974, p. 260). O método de divisão ou dialética platônica pretende filtrar o verdadeiro pretendente do falso, todavia, quando falamos em ideia e cópia, estamos falando de duas versões do mesmo, pois a cópia participa da ideia e possui com ela um caráter de identidade e semelhança e, por mais que se diferencie externamente da ideia, internamente se assemelha a ela, a cópia é o pretendente, enquanto a ideia é o fundamento. Diz Platão, só a justiça é justa, o homem justo é o pretendente e busca-se definir aí qual o melhor pretendente e quem seria o falso, sendo que, o falso pretendente é o simulacro, por não ter identidade com a cópia. Assim, para Deleuze (1974), a verdadeira divisão não se dá entre cópia e ideia, mas entre cópia e ideia de um lado e simulacro de outro, isso porque é o simulacro que comporta a diferença, pois este não passa pela ideia, é um fantasma.

A cópia é o pretendente da ideia e por isso semelhante a ela e, mesmo havendo diferença externa, internamente é similar. Já o simulacro “(...) não é uma cópia degradada, ele encerra uma potência positiva que nega tanto o original como a cópia, tanto o modelo como a reprodução.” (DELEUZE, 1974, p. 267). Desse modo, reverter o platonismo significa, para Deleuze, afirmar o direito do simulacro em relação às cópias e ícones, fazer com que o simulacro suba à superfície. O simulacro, mesmo que possua semelhança externa com a cópia ou a ideia, internamente possui a diferença, pois não passa pela ideia, o simulacro é o monstro. “Na reversão do platonismo, é a semelhança que se diz da diferença interiorizada, e a identidade do diferente como potência primeira.” (DELEUZE, 1974, p. 268). No simulacro, não importa qual a maior ou menor diferença, pois não se busca o melhor pretendente, aquele que estaria mais próximo da ideia, elimina-se a hierarquia. O simulacro é o caos, o acontecimento. Em *Diferença e Repetição*, Deleuze define o simulacro como o que teria interiorizado a dissimilitude, a disparidade, aproximando-o do eterno retorno:

[...] precisamente uma imagem demoníaca, destituída de semelhança; ou, antes, contrariamente ao ícone, ele colocou a semelhança no exterior e vive de

diferença. [...] O simulacro funciona sobre si mesmo, passando e repassando pelos centro descentrado do eterno retorno. Já não se trata do esforço platônico para opor o cosmos ao caos, como se o Círculo fosse a marca da Ideia transcendental capaz de impor sua semelhança a uma matéria rebelde. É exatamente o contrário: a identidade imanente do caos e do cosmos, o ser no eterno retorno, um círculo bem mais tortuoso. Platão tentava disciplinar o eterno retorno, fazendo dele um efeito das Ideias, isto é, fazendo que ele copiasse um modelo. Mas, no movimento infinito da semelhança degradada, de cópia em cópia, atingimos este ponto em que tudo muda de natureza, em que a própria cópia se transforma em simulacro, em que a semelhança, em que a imitação espiritual, enfim, dá lugar à repetição.” (DELEUZE, 2006, p. 186-187).

Para Lapoujade, a questão mais geral de *Diferença e repetição* é reverter o platonismo, no sentido de que, quando se trata de pensar a repetição em Platão através de uma ideia que prevaleceria sobre uma cópia (ideia esta que comporta o estatuto de verdade e, ao ser reproduzida, tenta manter com o original esse estatuto no intuito de buscar a perfeição na identidade). Contudo, não é o que interessa a Deleuze, pois este pretende, através de uma filosofia da diferença, ir para além do fundamento e são propriamente os conceitos de diferença e repetição que são capazes de fazer essa reversão do platonismo, assim como da identidade e circularidade próprias do fundamento. Deleuze pretende constituir, para além do fundamento, um a-fundamento²⁰, ou, um pensamento que não esteja representado por uma ideia transcendente e imortal, onde não se privilegie um original sobre a cópia. Pois o fundamento carrega o estatuto da verdade e dá ao pretendente uma participação no objeto pretendido. O participante é o pretendente a participar da ideia original, assim, esclarece Deleuze:

Este papel do fundamento aparece com grande clareza na concepção platônica da participação. (E, sem dúvida, é ele que fornece à divisão a mediação de que ela parecia carecer e que, no mesmo lance, remete a diferença ao Uno; mas de uma maneira tão particular...) Participar quer dizer ter parte, ter após, ter em segundo lugar. O que possui em primeiro é o próprio fundamento. Só a justiça é justa, diz Platão; quanto àqueles que chamamos de justos, eles possuem em segundo, em terceiro ou em quarto lugar... ou em simulacro a qualidade de ser justo. Que apenas a justiça seja justa não é uma simples proposição analítica. É a designação da Ideia como fundamento que possui em primeiro lugar. E o próprio do fundamento é dar a fundar, dar em segundo lugar. (DELEUZE, 2006, p. 102).

²⁰ Para Deleuze, a-fundamento é o indeterminado. Assim diz Deleuze, “[por] ‘a-fundamento’ é preciso entender a liberdade não mediatizada do fundo, a descoberta de um fundo atrás de qualquer outro fundo, a relação do sem fundo com o não-fundado, a reflexão imediata do informal com a forma superior que constitui o eterno retorno.” (DELEUZE, 2006, p. 107).

A cópia busca sempre a semelhança com o original, a identidade e, quando falamos em matéria de pensamento, o objetivo da cópia não é desenvolver um pensar original, através da diferença, mas explicar segundo um processo de identidade aquilo que originalmente tem prevalência, ou, que foi dado enquanto ideia por uma estrutura transcendente. O processo de explicação condiz com uma repetição do mesmo, onde utiliza-se a palavra para definir um conceito por meio de repetições, sinônimos, tentando esclarecer o que determinado objeto é, de fato. Bergson já havia introduzido essa crítica à linguagem ao falar do conceito. A linguagem, para Bergson, como já exposto acima, é elaborada pela inteligência e segue a tendência que leva à matéria. Para o filósofo, a repetição está do lado da matéria, nesse sentido “[...] a inteligência tem por função essencial ligar o mesmo ao mesmo e só são inteiramente adaptáveis ao quadro da inteligência os fatos que se repetem. (BERGSON, 2005, p. 218). O que Bergson coloca como repetição, está muito distante do que Deleuze compreende por repetição. Não se trata do mesmo conceito, no entanto, é justamente essa repetição que Deleuze contesta, ou seja, a repetição do mesmo.

A repetição opõe-se à representação: o prefixo mudou de sentido, pois, num caso, a diferença se diz somente em relação ao idêntico, mas, no outro, é o unívoco que se diz em relação ao diferente. A repetição é o informal de todas as diferenças, a potência informal do fundo que leva cada coisa a esta ‘forma’ extrema em que sua representação se desfaz” (DELEUZE, 2016, p. 95).

A representação pode ter um grau de importância para fazer com que o pensamento se torne claro, inteligível, mas a representação não é primeira e sim segunda, o que está por detrás da representação é o sem fundo, o caos, o indeterminado. Por isso a diferença não pode ser confundida com uma simples diferença externa, diferença entre coisas, ou entre indivíduos. A univocidade, para Deleuze, não diz respeito a diferenças entre indivíduos, mas às diferenças existentes no próprio ser como princípio transcendental, plástico, anárquico e nômade. Neste caso, o indivíduo não é o individual. A individuação precede qualquer matéria e forma. O ser é diferença. O ser unívoco, para Deleuze, é o comum, na medida em que as diferenças não são, ou seja, não tem ser e, neste ponto, diz Deleuze, “[...] Sem dúvida, veremos que elas não são, num sentido muito particular: se elas não são, é porque dependem, no ser unívoco, de um não-ser sem negação.” (DELEUZE, 2006, p.70). O não ser em Deleuze não corresponde ao negativo, mas ao próprio ato de criação.

O objeto pensado é menos o objeto de uma descoberta do que o objeto de um reconhecimento, pois o pensamento, não estando numa conexão de absoluta estranheza com o que ele pensa ou se esforça a pensar, antecipa-se de algum modo, prejulgando a forma do seu objeto. Não se busca a verdade sem postulá-la de antemão ou, dito de outra maneira, sem presumir, mesmo antes de ter pensado, a existência de uma realidade. (ZOURABICHVILI, 2016, p. 41).

Esta realidade presumida, segundo Zourabichivili, é o mundo verdadeiro, idêntico a si e do qual o objeto exterior se adequaria e, nesse sentido, toda forma de conhecimento é antes reconhecimento da realidade. Conhecer um objeto é reconhecer sua identidade e adequação à uma verdade transcendente. Essa verdade transcendente, que em Platão se caracteriza pela ideia, corresponde à necessidade de um fundamento que caracteriza a ideia como sendo a coisa mesma e a única distinção que existe é entre a ideia, “a coisa mesma” e o simulacro. “Em vez de pensar a diferença em si mesma, ele já a remete a um fundamento, subordina-a ao mesmo e introduz a mediação sob uma forma mítica.” (DELEUZE, 2006, P. 106). Para subverter o platonismo é necessário recusar o primado de um original sobre a cópia. “Subverter o platonismo significa o seguinte: recusar o primado de um original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem. Glorificar o reino dos simulacros e dos reflexos” (DELEUZE, 2006, p. 106).

Se o objetivo da dialética platônica é, segundo Deleuze, estabelecer a diferença, esse projeto não se concretizou, pois a diferença não está entre a coisa e o simulacro ou entre o modelo e a cópia. “A coisa é o próprio simulacro; o simulacro é a forma superior” (DELEUZE, 2006, p. 107). A diferença não está presente nas coisas, ela é em si mesma, é pré-individual porque não é um elemento constituído em um ser ou substância primeira. Ela mesma engendra, ela mesma constitui ao invés de ser constituída.

O problema da história da filosofia foi ter se pautado sempre na busca por um fundamento, compreendendo por isso a necessidade de uma verdade fundadora, que marcasse o início de todas as outras formas de pensamento. Segundo Deleuze, Platão funda o processo de representação em que a diferença é subordinada às potências do mesmo e do semelhante, mas não conclui o projeto, pois não elabora categoria para desenvolver suas potências. É com Aristóteles, como menciona Roberto Machado, que se estabelece definitivamente a lógica da representação, a partir de uma operação que pretende tirar a diferença de seu estado de maldição, em que ela aparece como monstruosa ou como figura do mal destinada à expiação, desse modo:

A tese exposta em *Différence et répétition*, de modo bastante elíptico e que não será explicitada em nenhum dos outros livros, é que a fundação da representação se dá em Aristóteles através de dois conceitos fundamentais: o conceito de diferença específica e o conceito de ser; a diferença específica,

inscrevendo a diferença na identidade do conceito indeterminado em geral; a diferença genérica ou categorial, inscrevendo a diferença na ‘quase-identidade’ dos conceitos determináveis mais gerais, isto é, as categorias. (MACHADO, 1990, p. 38).

O conceito, desse modo, continua ligado aos princípios de identidade e negação. Na diferença específica, por exemplo, o conceito de diferença é construído à partir do conceito de oposição e contrariedade. Neste caso, o sujeito recebe opostos, mas substancialmente continua o mesmo, como o ser negro ou ser branco no homem ou, em uma diferença essencial ou formal, ser racional ou irracional, “[...] o privilégio da identidade sobre a diferença está na concepção do gênero como o que permanece o mesmo ou o idêntico para si, tornando-se outro ou diferente nas diferenças que o dividem” (MACHADO, 1990, p.39). Para Roberto Machado, estes elementos levam Deleuze a considerar a obra de Aristóteles uma filosofia da representação. Aristóteles inscreve a diferença no conceito e reduz a diferença a um predicado, o que significa mediatizar o conceito.

Apesar das objeções ao platonismo, parece que Deleuze está mais alinhado à Platão do que à Aristóteles.

A diferença é o próprio insuperável. Evidentemente, a diferença não é aqui uma diferença empírica entre indivíduos, sequer a diferença que constitui um indivíduo em si mesmo - o que nos mantém ao nível do dado. É preciso remontar ao fundo diferencial, rumo aos elementos e às relações diferenciais, pré-individuais, que engendram os indivíduos, lá onde ainda não há nenhuma diferença genérica, específica ou individual. (LAPOUJADE, 2017, p. 56).

4.2 A univocidade do ser

Se há a possibilidade de se contemplar uma ontologia em Gilles Deleuze, isso não ocorre a partir de um conceito fechado ou genérico de ser do ponto de vista da analogia ou da identidade. O ser não é análogo, é diferença, multiplicidade. Pensar a diferença, nesse contexto, é pensar o ser como o que difere em si mesmo, ou seja, o ser não é apenas aquilo que cria diferenças, ele próprio é diferença. Deste modo, a diferença não possui relação com o mundo empírico, se entendemos o empírico apenas em sua exterioridade, ou seja, a diferença não é material e não deve ser pensada como diferença entre duas coisas. Da mesma forma, não é a partir da lógica da identidade que se pensa a diferença. A lógica da identidade, segundo Deleuze, define o mundo da representação. Mas a filosofia pensada por Deleuze não se baseia numa atividade proposicional, de simetria entre enunciado e mundo. O ser não é idêntico a si mesmo, nem o que se define por casos de semelhança. Assim, diz Deleuze, logo no prólogo de

Diferença e repetição, “[o] primado da identidade, seja qual for a maneira pela qual esta é concebida, define o mundo da representação, mas o pensamento moderno nasce da falência da representação, como da perda das identidades e da descoberta de todas as forças que agem sob a representação do idêntico.” (DELEUZE, 2006, p. 15). Através da diferença, todas as identidades são dissipadas. Segundo Deleuze, a analogia retém no particular o que é conforme ao geral, forma e matéria, e procura princípios individuantes em elementos já constituídos. Já o ser unívoco se reporta imediatamente a fatores individuantes, não como indivíduo constituído, mas como princípio transcendental que age neles. Segundo Lapoujade,

Em Deleuze, a afirmação da univocidade do ser tem por função, primeiro, desfazer as formas, isto é, subtrair a matéria do Ser a toda ação do fundamento, a toda repartição do juízo. Ou melhor, é a ascensão dessa matéria informal que disjunta o julgamento ao mesmo tempo em que dissipa o fundamento. O Ser não pode mais se dividir, se graduar ou se escalonar segundo as exigências da analogia ou da eminência. (LAPOUJADE, 2017, 59).

Criticar a analogia significa, segundo Roberto Machado, negar as formas comuns a Deus e às categorias que, para Deleuze, seriam a distinção entre atributo e essência. Por univocidade do ser devemos pensar o ser não como pré-determinado e fonte de causas posteriores ou como o que se divide em vários modos, como pensou Espinosa²¹. O ser se dá das diferenças, nesse sentido, o ser não é o fundamento.

Seria preciso que a própria substância fosse dita dos modos e somente dos modos. Tal condição só pode ser preenchida à custa de uma subversão categórica mais geral, segundo a qual o ser se diz do devir, a identidade se diz do diferente, o uno se diz do múltiplo, etc. (DELEUZE, 2006, p. 73).

Podemos dizer que o ser não se constitui como primeiro e causa de todas as diferenças, se existe o ser, ele se diz das diferenças. As diferenças são primeiras e o ser é devir. Pensar a univocidade não significa, para Deleuze, pensar o ser enquanto unidade substancial transcendente, que se assemelha ou se diferencia dos objetos do mundo. A univocidade se opõe

²¹ Deleuze, no que diz respeito à questão da univocidade, busca referências principalmente em Espinosa, que teria pensado a substância como o que existe em si, que se divide em vários modos sem deixar de constituir uma unidade. Em Espinosa, “[...] o próprio ser se diz num mesmo sentido da substância e dos modos, se bem que os modos e a substância não tenham a mesma essência; o próprio ser se diz num mesmo sentido da substância e dos modos, se bem que os modos e a substância não tenham o mesmo sentido ou não tenham este ser da mesma maneira (*in se* e *in alio*).” (DELEUZE, 2006, p. 72). No entanto, a substância de Espinoza aparece, segundo Deleuze, independente dos modos, enquanto os modos dependem da substância, mas como outra coisa. Assim, “[seria] preciso que a própria substância fosse dita dos modos e somente dos modos.” (DELEUZE, 2006, p. 73). Em Deleuze, o ser se diz do devir e a identidade do diferente. Cf. ESPINOSA, B. *Ética*. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

à analogia. Se o ser é unívoco, ele não é análogo. Do ponto de vista das analogias, tudo se passa por mediação e generalidade. “Assim, é inevitável que a analogia caia numa dificuldade sem saída: ela deve, essencialmente, reportar o ser a existentes particulares, mas, ao mesmo tempo, não pode dizer o que constitui sua individualidade” (DELEUZE, 2006, p.69). A analogia reporta ao indivíduo constituído na experiência, que retém no particular o que é conforme ao geral (forma e matéria) e procura princípios individuantes em elementos já constituídos. Já o ser unívoco se reporta imediatamente aos fatores individuantes, não como indivíduos constituídos, mas como princípio transcendental que age neles,

[...] como princípio plástico, anárquico e nômade, contemporâneo ao processo de individuação, e que não é menos capaz de dissolver e destruir os indivíduos quanto de constituí-los temporariamente: modalidades intrínsecas do ser, passando de um ‘indivíduo’ a outro, circulando e comunicando sob as formas e as matérias. (DELEUZE, 2006, p. 70).

O individuante não é o individual. O individuante não apenas difere por natureza das diferenças específicas, mas precede todo tipo de matéria e forma, ou de qualquer indivíduo constituído. Para Deleuze, o ser se diz num único sentido de todas as diferenças, sendo o mesmo para todas as modalidades, enquanto as modalidades não permanecem a mesmas. “É da essência do ser unívoco reportar-se a diferenças individuantes, mas estas diferenças não têm a mesma essência e não variam a essência do ser – como o branco, que se reporta a intensidades diversas, mas permaneceu essencialmente o mesmo branco” (DELEUZE, 2006, p. 66). A cor branca não deixa de ser branca por haver diversas intensidades de branco. O branco é o que perpassa todas as intensidades, sendo totalidade em todas elas, apesar de suas diferenças. O branco não é menos branco em uma tonalidade que se diferencia, ao contrário, é potência que se afirma em todas as tonalidades, ou, em todas as diferenças e, nesse sentido, “O ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença” (DELEUZE, 2006, p.67). Se o ser se diz num único sentido, este sentido é, para Deleuze, o eterno retorno.

A univocidade se reporta imediatamente à diferença e, desse modo, precede no ser as diferenças genéricas, específicas e mesmo individuais, “[...] como um campo prévio de individuação no ser condiciona a especificação das formas, a determinação das partes e as suas variações individuais” (DELEUZE, 2006, p. 70). A individuação é suposta pela matéria e pelas formas, enquanto esse campo prévio da univocidade não possui forma.

Se a analogia nega que o ser seja um gênero comum, porque as diferenças específicas possuem ser individuante, o ser unívoco é universalmente comum, na medida em que as

diferenças individuantes não são, ou seja, não tem ser. Elas não são porque dependem do ser unívoco,

Mas, na univocidade, já aparece que não são as diferenças que são e têm de ser. O ser é que é Diferença, no sentido em que ele se diz da diferença. E não somos nós que somos unívocos num Ser que não o é; somos nós; é nossa individualidade que permanece equívoca num Ser, para um Ser unívoco (DELEUZE, 2006, p. 71).

Deleuze aponta três momentos em que a história da filosofia determina a elaboração da univocidade do ser. O primeiro momento se dá com Duns Scot, que pensa o ser como unívoco, mas um ser unívoco neutro, indiferente ao finito e ao infinito, ao singular e ao universal, ao criado e ao incriado. O segundo momento se dá com Espinosa, que dá um salto ao pensar o Ser enquanto afirmação pura ao invés de neutro ou indiferente. “O ser unívoco se confunde com a substância única, universal e infinita”, em que o ser se torna afirmação de uma proposição expressiva afirmativa, no entanto, Deleuze faz uma crítica à Espinosa no sentido de que “[...] a substância espinosista aparece independente dos modos, e os modos dependem da substância, mas como de outra coisa” (DELEUZE, 2006 p. 73). Mas o ser, para Deleuze, entendido como diferença, não é diferença porque produz diferenças, mas é a diferença. Para Deleuze, seria preciso que a substância fosse dita dos modos e neste caso seria necessário uma “[...] subversão categórica mais geral, segundo a qual o ser se diz do devir, a identidade se diz do diferente, o uno se diz do múltiplo etc.” (DELEUZE, 2006, p. 73). O terceiro momento se dá com Nietzsche, através da repetição no eterno retorno e, assim, que parece aprofundar a questão.

A identidade deve aparecer como segundo princípio, tornado princípio que gira em torno do diferente, isso se dá através de uma revolução copernicana “[...] que dá à diferença a possibilidade de seu conceito próprio, em vez de mantê-la sob a dominação de um conceito em geral já posto como idêntico” (DELEUZE, 2006, p. 73). É o que Deleuze identifica em Nietzsche, com o eterno retorno, que não aparece como o retorno do idêntico, mas supõe o mundo da vontade de potência “[...] em que todas as identidades prévias são abolidas e dissolvidas” (DELEUZE, 2006, p. 73). O que retorna é somente o ser do devir e não “o mesmo”. “Retornar é o devir-idêntico do próprio devir” (DELEUZE, 2006, p. 73). Retornar é a única identidade, mas identidade da diferença, a identidade aparece apenas como potência segunda. “A roda do eterno retorno é, ao mesmo tempo, produção e repetição a partir da diferença e seleção da diferença a partir da repetição”. (DELEUZE 2006, p. 74). Retornar não significa repetir as mesmas coisas, os mesmos conceitos ou formas, é sempre um retorno sob uma outra perspectiva ou, como diz Zourabichvili (2016), um retorno de longe.

O eterno retorno, segundo a interpretação de Deleuze, é repetição, mas essa repetição não é a mesma da representação, não está imbricada nos conceitos de semelhança e identidade. O idêntico gira em torno do diferente e a identidade produzida pela diferença é a repetição. Só se pode pensar o mesmo a partir do diferente. Segundo Lapoujade, a identidade é um princípio segundo e não primeiro. A identidade deve girar em torno do diferente, o que Deleuze chama de verdadeira revolução copernicana. Nesse sentido, a diferença não pode ser mantida sob o domínio de um conceito geral. Para Deleuze, o eterno retorno não é o retorno do idêntico, mas do diferente. O ser retorna, mas o que retorna é o ser do devir. O ser é devir.

Retornar é o ser, mas somente o ser do devir. O eterno retorno não faz “o mesmo” retornar, mas o retornar constitui o único mesmo do que devém. Retornar é o devir-idêntico do próprio devir. Retornar é, pois, a única identidade, mas a identidade como potência segunda, a identidade da diferença, o idêntico que se diz do diferente, que gira em torno do diferente. (DELEUZE, 2006, p. 73).

Para Deleuze, o que retorna são as formas extremas que vão até o extremo da potência. “[...] é o ser-igual de tudo o que é desigual e que soube realizar plenamente sua desigualdade” (DELEUZE, 2006, p. 74). A univocidade, então, é compreendida como o eterno retorno, de modo que o que retorna é a diferença.

4.3. A gênese do pensamento

Antes mesmo de definir a filosofia como criação de conceitos em *O que é a filosofia a filosofia?* Em *Diferença e Repetição*, Deleuze faz uma crítica ao pensamento tomado como representação ou reconhecimento e confere ao pensamento o ato da criação, pensar é criar. Desse modo, os problemas introduzidos pela filosofia não são dados, são instaurados num campo de imanência também instaurado. Deleuze, neste momento, não define ainda o que seria o plano de imanência, mas parte da concepção do sem-fundo, movimento caótico onde os problemas devem ser instaurados. Segundo Zourabichvili, o problema mais geral de Deleuze não é o ser e sim a experiência.

É nessa perspectiva, crítica ou transcendental, que Bergson e Nietzsche são abordados. Os dois estudos apresentam um diagnóstico em comum: Kant soube criar a questão das condições da experiência, mas o condicionamento que ele invoca é o da experiência possível e não real, e permanece exterior ao que ele condiciona. (ZOURABICHVILI, 2004, p. 27).

O pensamento, nesse sentido, é objeto de encontros, se dá em um campo transcendental que não é o campo da experiência possível, mas da experiência real. O que seria, todavia, essa experiência real? Ora, pensar o real não significa pensar o objeto em sua exterioridade material, à maneira das generalidades, nem buscar um conceito universal que transcenda o próprio objeto. Transcender, no pensamento deleuziano, significa pensar as coisas em suas singularidades, de acordo com seus movimentos e diferenciações internas. Ainda segundo Zourabichvili, à maneira da Vontade de Potência em Nietzsche ou da Duração-Memória em Bergson.

Deleuze desenvolve uma gênese do pensamento, cuja característica não é a de um pensamento inato, o pensamento deve ser engendrado no próprio pensamento, mas engendrar o pensamento no próprio pensamento não significa considerar que ele nasça do nada²², ou que havia no início uma essência que tornou possível o surgimento do primeiro ato de pensar. Desse modo, não seria possível pensar um começo para a filosofia, já que para que algo comece, todos os pressupostos devem ser eliminados. O verdadeiro começo filosófico já é diferença e, enquanto diferença, repetição. Todavia, a repetição não diz respeito a um círculo que teria por objetivo trazer à luz o que era desconhecido ou estava implícito. Os pressupostos, sejam eles objetivos ou subjetivos, mantém a forma da representação, ou, a forma do “todo mundo sabe”.

Todo mundo sabe, antes do conceito e de um modo pré-filosófico... todo mundo sabe o que significa pensar e ser... de modo que, quando o filósofo diz “Eu penso, logo sou”, ele pode supor que esteja implicitamente compreendido o universal de suas premissas, o que ser e pensar querem dizer... e ninguém pode negar que duvidar seja pensar e, pensar seja ser... *Todo mundo sabe, ninguém pode negar*, é a forma da representação e o discurso do representante. (DELEUZE, 2006, p. 190).

A filosofia, ao se filiar ao discurso do “todo mundo sabe”, se mantém presa ao senso comum no sentido de que, ao invés de analisar as problemáticas do objeto segundo suas questões intrínsecas, o analisa exteriormente segundo aquilo que já é conhecido do objeto, apenas oferecendo um teor mais ou menos filosófico.

Segundo Nietzsche, o instinto de conhecimento encontra sua origem na moral. Procurar o verdadeiro para ditar o bem. Ora, o filósofo pensa com os conceitos que ele produz. Um conceito na doutrina do juízo visa à essência. O filósofo almeja pensar com as ideias: o Bem e o Belo. Ora, para Deleuze, o conceito

²² No texto *Como criar para si um corpo sem órgãos*, Deleuze considera que nada pode ser criado do nada, deste modo, um corpo em seu ato de destruição e produção jamais partiria do ponto zero para criar novas formas de ser. O corpo sem órgão é o ovo, contemporâneo de si “[...] carrega-se sempre consigo, como seu próprio meio de experimentação, seu associado. O ovo é o meio de intensidade pura [...] a intensidade zero como princípio de experimentação” (DELEUZE; GUATARI, 1996, p. 27). A diferença não seria também esse campo de intensidade que, não só produz diferenças, mas se diz das diferenças?

não remete mais a uma essência, contudo, a um acontecimento, a uma multiplicidade de circunstâncias. (LINS, 2004, p. 26)

Segundo Lins, o conceito, na doutrina do juízo, visa à essência, mas para Deleuze o conceito não remete à uma essência, o conceito é multiplicidade. Se o ser é diferença, se o ser é múltiplo, porque o pensamento se dirigiria a uma verdade essencial? Para Deleuze, não existe pensamento que preexista por natureza e por direito “[...] Pensar é criar, não há outra criação, mas criar é, antes de tudo, engendrar ‘pensar’ no pensamento” (DELEUZE, 2006, p. 213).

Para a filosofia se isentar desses pressupostos gerais nos quais se colocou, deve aparecer como crítica radical da imagem e dos postulados que ela implica. Deleuze é um crítico da imagem do pensamento, que define como dogmática. A imagem do pensamento se orienta pelo senso comum e pelo bom senso, partindo de conhecimentos pré-estabelecidos em busca de uma verdade que possa ser tida como universal. Assim, a filosofia permanece na doxa e “[a] imagem do pensamento é apenas a figura sob a qual universaliza-se a doxa, elevando-a ao nível racional” (DELEUZE, 2006, p. 196). Ora, Bergson já havia criticado o fato de a filosofia partir de conceitos dados, tentando reconstruir o movimento através de pontos imóveis no espaço. O erro da filosofia, para Bergson, foi não ter se instalado na duração, que é também multiplicidade e foi justamente por essa incapacidade que se propôs problemas falsos e mal formulados. Bergson, também foi um crítico das generalidades e entendia que o conhecimento, na filosofia, se daria ao investigar o objeto não segundo suas exterioridades, mas penetrando em seu movimento interno por meio do método intuitivo. É também neste sentido que Deleuze critica os atos da reconhecimento. É através da reconhecimento que se analisa um determinado objeto. A reconhecimento está associada a valores estabelecidos que não direcionam ao pensar, o pensamento é preenchido por uma imagem de si mesmo. Segundo Deleuze, o pensamento não se produz na comodidade da reconhecimento, não parte de uma possibilidade, mas de um ato de violência:

Na verdade, os conceitos designam tão-somente possibilidades. Falta-lhes uma garra, que seria a da necessidade absoluta, isto é, de uma violência original feita ao pensamento, de uma estranheza, de uma inimizade, a única a tirá-lo de seu estupor natural ou de sua eterna possibilidade: tanto quanto só há pensamento involuntário, suscitado, coagido no pensamento, com mais forte razão é absolutamente necessário que ele nasça, por arrombamento, do fortuito no mundo. [...] As condições de uma verdadeira crítica e de uma verdadeira criação são as mesmas: destruição da imagem de um pensamento que pressupõe a si próprio, gênese do ato de pensar no próprio pensamento. (DELEUZE, 2006, p. 202-203).

Os conceitos, ou as questões, são pensadas a partir de suas possibilidades de respostas. É preciso que o ato de pensar nasça no próprio pensamento. O pensar não é fruto de um ato de reconhecimento, não pensamos apenas quando reconhecemos. O pensamento é objeto de um encontro, de um ato de violência, o pensamento se dá no próprio pensamento.

O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a filosofia; [...] Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar[...].” (DELEUZE, 2006, p. 203).

O encontro é objeto do sensível que, por conseguinte, é um signo que se eleva ao transcendental. Para Deleuze, transcendente não é o que se dirige a objetos fora do mundo, mas que apreende no mundo o que faz nascer para o mundo, o transcendental está sujeito a um empirismo superior. Segundo Lapoujade, o empirismo transcendental nasce de uma relação direta entre sensibilidade e pensamento, estética e dialética.

Fazer comunicar diretamente estética e dialética supõe, primeiro, conceber a estética de um modo totalmente diferente do que Kant faz. É preciso reconciliar a estética consigo mesma porque ela “sofre de uma dualidade dilacerante. Designa, de um lado a teoria da sensibilidade como forma da experiência possível; de outro, a teoria da arte como reflexão da experiência real. Para que os dois sentidos se juntem é preciso que as próprias condições da experiência em geral se tornem condições da experiência real; a obra de arte, de seu lado, aparece então realmente como experimentação”. O que é preciso entender aqui como experimentação? Nada além de uma liquidação das coordenadas sujeito/objeto em uma visão ou audição que atinge o próprio ser do sentido. (LAPOUJADE, 2015, p. 102).

Não existe mais em Deleuze oposição entre sujeito e objeto. De certa maneira, não era este também o princípio da intuição em Bergson, se colocar no interior do objeto, da duração ou mesmo sua inversão do dualismo para o monismo em *Matéria e Memória* e depois em *A evolução criadora*? No entanto, Bergson não teria ido longe o suficiente, preservando o fundamento na forma de um passado puro. Há ainda o homem que busca as lembranças enquanto que, em Deleuze, o pensamento se constrói liquidando sujeito e objeto. O pensamento é correspondente à terceira síntese do tempo, que destrói todo o fundamento em direção ao sem fundo, ao imemorial e, neste sentido, diz Lins:

Nietzsche, por sua vez, contribui fortemente para a instalação de uma imanência pura encarnada pela vida.[...] o Super homem, ou o Para-além-do-homem, é o homem sem consciência. Eclosão do subjetivo, dissolução da

consciência no real. A consciência torna-se, pois, fluxo, uma infinidade de movimentos, Movimentos indeterminados aos quais nada falta. Se a a-consciência é, entretanto, a-moral é porque, acima de tudo, ela é esquecimento. Esquecimento dos estados de coisas e do vivido. (LINS, 2004, p. 31).

É neste sentido que Deleuze se alia a Nietzsche ao pensar a repetição no eterno retorno, pois retornar nunca é retornar em si mesmo, mas sempre no outro, como se tudo já tivesse sido esquecido. Se o fundamento, ou seja, a memória, nos leva ao a-fundamento, de outro lado o a-fundamento é o esquecimento. Assim, também o pensar nunca é pensar sobre o que é dado de antemão, mas é sempre objeto de um encontro. O pensamento é condição da experiência real e não da experiência possível. É uma gênese intrínseca e não extrínseca. O fundado não permanece o mesmo que era antes, o fundamento é dobrado porque refere o que funda a um sem fundo, fundar é, segundo Deleuze, metamorfosear. A verdade não é adequação e sim produção. Acredita-se que o verdadeiro e o falso começam com as soluções, mas os problemas não são dados, devem ser constituídos e suas soluções dependem de uma característica interna determinada pelas condições dos problemas. Neste caso, é preciso, em Deleuze, se colocar no campo do sensível, que é o campo das intensidades e é nesse campo de intensidades que os problemas serão construídos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões de Bergson a respeito do tempo e a elaboração de um método próprio para a filosofia, a intuição, tratados no primeiro capítulo do trabalho, foram importantes no sentido de possibilitar a compreensão de uma filosofia da diferença, questão fundamental em Gilles Deleuze desde sua primeira obra autoral, *Diferença e repetição*. Ora, a grande tarefa de Bergson, ao pensar a filosofia enquanto metafísica, foi separar tempo e espaço, pensando o primeiro como tempo em seu movimento interno, como duração: multiplicidade qualitativa e indivisível. Se a realidade, em Bergson, se divide em duas tendências e somente uma é pura, a duração; o método intuitivo, por sua vez, é aquele capaz de fazer o homem penetrar na duração. Nesse sentido, o método, assim como definiu Deleuze, é um método de separação, já que a realidade é composta de mistos de duração e espaço, a intuição tem por finalidade separar os mistos e encontrar a tendência pura, que significa, encontrar o movimento interno das coisas. A intuição é o método, em filosofia, que permite se colocar nas coisas mesmas. É um método de coincidência entre sujeito e objeto. Desse modo, o objeto não é mais analisado através de seus aspectos exteriores, espaciais, ele é conhecido por dentro através de um salto, que se coloca diretamente no ser.

Vimos que Bergson critica a metafísica tradicional por ter confundido o tempo com o espaço e ter pensado as coisas mais em função do espaço do que do tempo e, nessa perspectiva, critica também todo o modo de pensamento representacional, que visa, através da inteligência, conhecer o objeto por fora, por sua incapacidade de penetrar nas coisas mesmas. A inteligência, ao seguir em direção ao espaço, pensa as coisas em suas paradas, ou seja, por meio de pontos imobilizados no espaço. Surge então uma questão fundamental na filosofia, que se dá através da teoria do conhecimento: como conhecemos? Como pensamos? Tanto em Bergson como em Deleuze o pensamento ocorre a partir de um movimento interno, o pensamento engendrado no pensamento. Nesse sentido é que se constrói a filosofia como criação de conceitos em Gilles Deleuze. Pensar o conceito é pensar o movimento, já que em Deleuze os conceitos não são fechados, mas abertos, são instaurados a partir de um corte no caos. Portanto, o papel da filosofia é, tanto em Bergson quanto em Deleuze, se livrar de problemas que não tem como característica se colocar nas coisas mesmas, que visam pensar o objeto fora dos movimentos propostos pelo próprio objeto, constituindo-se, assim, como falsos problemas.

Para Bergson, a filosofia deve pensar em termos de duração, ou seja, pensar o ser em sua interiorização, que significa se colocar no movimento interno de cada coisa e propor problemas segundo suas singularidades. Desse modo, a filosofia introduz o homem na vida

espiritual. Sendo a intuição o que permite, segundo Deleuze ultrapassar a experiência em direção às condições da experiência, significa então ir além dos dados da experiência e apreendê-la por dentro, elevando essa experiência a um grau superior, que não é mais a experiência do espaço, mas do tempo. Se podemos dizer, conforme Bergson, que tudo o que acontece, acontece no tempo, também Deleuze pensará o tempo como multiplicidade. Assim, o intuito do segundo capítulo foi definir a duração-memória em Bergson, ao mesmo tempo em que também era pensado o tempo em Deleuze, segundo as três sínteses do tempo, que são formas de repetição, já que a diferença, em Deleuze, é repetição. A principal influência de Bergson no pensamento de Deleuze foi ter ele definido a duração como um passado que nunca foi presente, que permanece em si mesmo e avança sobre o presente. A duração corresponde à segunda síntese do tempo, responsável por pensar o tempo como fundamento. No entanto, Deleuze se distancia de Bergson e se aproxima de Nietzsche na terceira síntese, na medida em que pensa o futuro como a-fundamento ou o sem fundo e coloca presente e passado como dimensões do futuro. O sem fundo nos coloca, então, no caos e tudo o que existe, a princípio, é esse caos indeterminado por onde perpassa o pensamento, no sentido em que abandona o sujeito ou desfaz o sujeito. É nessa perspectiva que o ser é compreendido. Ele não se relaciona mais com a ideia de indivíduo, mas aparece como individuante. Ora, assim se pensa o ser no terceiro capítulo deste trabalho, em sua univocidade, de maneira que o ser se diz num único sentido de todas as suas diferenças. O ser, portanto, é múltiplo. Mas se ele se diz num único sentido em todas as suas diferenças, ele não cria diferenças na medida em que deixa de pertencer às diferenças que cria, ele próprio é diferença e só pode ser desta maneira retornando a si mesmo. O que nos leva a ideia de eterno retorno, conceito nietzschiano que, na interpretação de Deleuze, não é o retorno do mesmo, mas do diferente. Para pensar a diferença em si mesma foi necessário passar pela crítica que Deleuze faz da representação.

De certo modo, assim como Bergson, Deleuze também instaura no pensamento um método de divisão a partir da leitura que faz da teoria das ideias em Platão, colocando como verdadeira divisão não aquela entre as ideias e as cópias, mas entre copias e ideias de um lado e simulacro de outro, em que a verdadeira diferença se dá nos simulacros, por não guardar com a ideia semelhanças internas. Enquanto as cópias constituem o mundo da representação, como diria Bergson, o mundo espacializado, os simulacros constituem o mundo da diferença, negando a cópia. O objetivo de Deleuze, então, é reverter o platonismo e pensar a diferença do lado dos simulacros, o que significa, também, negar o fundamento, ou seja, o mundo das essências, das verdades instauradas ou, como diria Artaud, do “juízo de Deus”.

Todo o questionamento que se dá, em Deleuze, a respeito da representação não é, assim como em Bergson, negar sua utilidade no que diz respeito à nossas ações no mundo. A linguagem serve à vida prática, facilitando nossa ação no mundo. Em Deleuze, a representação oferece clareza ao pensamento, o torna inteligível, mas devemos compreender a representação como segunda e não primeira no pensamento, pois o que há é, a princípio, o caos, o sem fundo. O pensamento é, pois, um acontecimento que se instaura no sem fundo. Como Bergson, Deleuze também foi um crítico da história da filosofia, na medida em que esta sempre teria buscado um fundamento, pautado pela necessidade de uma verdade fundadora. Desse modo, criticou os conceitos ligados ao princípio de identidade e negação e o modo de pensar por analogias, por meio de semelhança ou oposição. Se o ser é diferença, o pensamento se institui num campo de diferenças, movimentos infinitos determinados por um plano de acontecimentos. Nesse sentido, os problemas devem ser pensados, também em Deleuze, segundo esses movimentos interiores às coisas mesmas, que definem suas singularidades e fornecem aos problemas respostas que são engendradas no próprio campo das problemáticas instauradas. Portanto, é desse modo que se pensa o pensamento como engendrado no próprio pensamento, ele nasce através de encontros, objeto do sensível, mas em relação a um empirismo superior, no sentido em que apreende o sensível não segundo uma exterioridade imóvel concernente a objetos espacializados, mas segundo o que transcende o objeto, em suas virtualidades.

REFERÊNCIAS

- ALLIEZ, E. *Deleuze : filosofia virtual*. Trad. Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- BERGSON, H. *A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERGSON, H. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, c1927.
- _____. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- _____. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- DELEUZE, G. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2012.
- _____. *Dois regimes de loucos*. Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Ed. 34, 2016.
- _____. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- _____. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____; GUATARI. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 03. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.
- _____; GUATTARI, F. *O que é a filosofia*. Trad. Bento Prado Junior e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- ESPINOSA, B. *Ética*. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- FREUD, S. Trad. Jaime Salomão. O inconsciente. In: *História do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XIV, p. 165).
- HEIDEGGER, Martin. Para quê poetas?. In: _____. *Caminhos de Floresta*. Trad. Irene Borges Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes ; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

_____. *Potências do tempo*. Trad. Hortênci Santos Lencastre. São Paulo: n-1 edições, 2017.

LEIBNIZ. *A monadologia*. Trad. Carlos Lopes de Mattos e Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

LEOPOLDO E SILVA. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Layola, 1994.

LINS, D. *Juízo e verdade em Deleuze*. São Paulo: Annablume, 2004.

MACHADO, R. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

MARQUES, S. Vida e o estudo da vida na filosofia de Bergson: algumas considerações. In MORATO, D. [et al.]. *Ensaio sobre filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Alameda, 2009.

MONÉGALHA, F. *Monismo da duração e ontologização do passado: sobre a leitura deleuziana de Bergson*. *Trans/Form/Ação*, v. 40, n. 2, Abril/Junho, 2017.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral* (tradução de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

PRADO JUNIOR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

ROSSETTI, R. *Movimento e totalidade em Bergson: a essência imanente da realidade movente*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

SCHÖPKE, R. *Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Trad. Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Ed. Unesp, 2010).

ZOURABICHVILI, F. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2016.

_____. *O vocabulário de Deleuze*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: 2004.