

# EM BUSCA DA DIFERENÇA: DELEUZE LEITOR DE BERGSON

*IN SEARCH OF DIFFERENCE: DELEUZE A READER OF BERGSON*

**Victor Conduru**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

DOI: <https://doi.org/10.46550/cadernosmilovic.v4i1.176>

**RESUMO:** Este artigo objetiva analisar a contribuição da filosofia bergsoniana no pensamento de Deleuze tendo em vista três eixos temáticos: a teoria das multiplicidades; o método da intuição; e o empirismo transcendental. Argumento que Deleuze deve ser compreendido antes de tudo como um bergsoniano, e mesmo um dos mais entusiastas seguidores de Bergson. Não só a maioria dos conceitos deleuzianos são devedores de Bergson, mas a sua própria maneira de conceber a filosofia como atividade genuinamente criadora parece ser inspirada nele. Com Deleuze, Bergson se torna um precursor da diferença.

**PALAVRAS-CHAVE:** diferença; multiplicidade; intuição; Deleuze; Bergson.

**ABSTRACT:** This article aims to analyze the contribution of Bergsonian philosophy to Deleuze's thought, focusing on three thematic axes: the theory of multiplicities, the method of intuition, and transcendental empiricism. I argue that Deleuze should be understood first and foremost as a Bergsonian—indeed, as one of Bergson's most enthusiastic followers. Not only do most Deleuzian concepts owe a debt to Bergson, but his very way of conceiving philosophy as a genuinely creative activity appears to be inspired by him. With Deleuze, Bergson becomes a precursor of difference.

**KEYWORDS:** difference; multiplicity; intuition; Deleuze; Bergson.

## Introdução



Gostaria de começar com uma afirmação talvez um pouco polêmica: antes de ser um estoico, um leibniziano, um spinozano e, até mesmo, um nietzschiano, Gilles Deleuze é, acima de tudo, um bergsoniano. Quero dizer com isso duas coisas: (1) que a

filosofia deleuziana tem como paradigma a metafísica da duração; e (2) que Deleuze se coloca na mesma conjuntura de problemas levantados pelo bergsonismo. Tal influência mostra-se desde os primeiros trabalhos até o último escrito de Deleuze, “*A imanência: uma vida...*” (1995). Em todos os seus livros, o nome de Bergson aparece ao menos uma vez. E grande parte dos conceitos deleuzianos são devedores de Bergson (e.g. virtual, atual, multiplicidade, imagem, intensidade, criação). Queira ou não, Deleuze é o sucessor imediato do bergsonismo, aquele que deu um passo adiante na instauração de um empirismo superior e reivindicou o tempo, a criação e a vida como o fundamento último de uma filosofia da imanência. Deleuze é, sobretudo, um bergsoniano.

O interesse de Deleuze por Bergson data desde os tempos de graduação na Sorbonne. Conta-se que, em 1947, ele se encontrava regularmente com alguns amigos no café Biarritz, onde se preparavam para o teste de agregação em filosofia – um exame bastante temido que exigia a leitura de quatro livros, sendo um deles *Matéria e Memória* de Henri Bergson. Um dia, seus amigos teriam confessado que Bergson era um filósofo que os aborrecia um pouco. Surpreso, Deleuze teria retrucado: “Não, não se enganem, vocês não o leram direito. Ele é um grande filósofo”. E então retirou da sua maleta um exemplar de *Matéria e Memória* e começou a ler uma longa passagem em voz alta. Inconformado com o desinteresse dos colegas, o jovem Deleuze se lamentou: “Ah! Vocês não gostam de Bergson! Isso me deixa desolado” (DOSSE, 2010, p. 89). Essa anedota é particularmente significativa ao menos por dois motivos: (i) ela mostra que o interesse de Deleuze por Bergson vem desde muito cedo; e (ii) que esse interesse sempre o colocou na contracorrente da filosofia de sua época<sup>1</sup>. Em meio aos marxismos e existencialismos que assolavam as academias francesas na segunda metade do século XX, dedicar-se à filosofia bergsoniana parecia mais um estudo de história da filosofia do que a retomada de um pensamento ainda vivo, ainda pulsante; “considerar Bergson um filósofo importante denota uma originalidade que Deleuze jamais deixará de reivindicar, sempre preocupado em pensar de maneira intempestiva contra a *doxa* de sua época” (*ibidem*). Mas, afinal, o que será que Deleuze viu em Bergson? Por que o bergsonismo deve ser entendido como o paradigma definitivo de uma filosofia da diferença?

---

1 Agradeço ao trabalho de Fernando Monegalha por ter me mostrado essa anedota e sua importância no itinerário intelectual do jovem Deleuze. Cf. *O atual e o virtual em Bergson e Deleuze*, p. 11.

## A teoria das multiplicidades

Em primeiro lugar, à época de Deleuze, Bergson representava uma outra via do pensamento, uma outra maneira de pensar que não a dialética. Isso se explica principalmente por meio da célebre teoria das multiplicidades, apresentada no segundo capítulo de *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (doravante *Ensaio*). Segundo Deleuze, o conceito de multiplicidade é uma aquisição recente na história da filosofia. Até então, os filósofos não deram a devida importância ao conceito de multiplicidade; eles costumam adotar o uso corrente do termo: quando se diz, por exemplo, que há “uma multiplicidade de objetos”, “uma multiplicidade de números”, “uma multiplicidade de povos”, “uma multiplicidade de opiniões”. Aqui, a multiplicidade é empregada como um adjetivo quase substantivado, e refere-se a uma grande quantidade, variedade ou diversidade de elementos. Mas, em raras ocasiões, a palavra “multiplicidade” é tomada em sentido forte, como um substantivo verdadeiro, o que nos impele a pensar para além de termos quantitativos e superar a oposição estéril entre o Múltiplo e o Uno em geral.

Bergson foi o primeiro a elevar a *multiplicidade* ao estatuto de um conceito filosófico; o primeiro a separá-la definitivamente da categoria de *múltiplo*. Falar em multiplicidade não é o mesmo que falar em múltiplos. Aliás, os predicados “uno-múltiplo” dependem exclusivamente da noção de multiplicidade; eles convêm somente a um tipo de multiplicidade, a homogênea, contraposta à multiplicidade heterogênea dos estados de consciência. Quando usamos o adjetivo “múltiplo”, o colocamos necessariamente em oposição ao “uno” em geral. Porém, quando empregamos o substantivo “multiplicidade”, queremos dizer com isso que nos situamos em um plano do pensamento que recusa o movimento abstrato da dialética, regulado por conceitos amplos demais para a realidade vivida. “Dizem-nos: o Eu é uno (tese), é múltiplo (antítese) e é, em seguida, a unidade do múltiplo (síntese). Ou, ainda, dizem-nos: o Uno já é múltiplo, o Ser passa ao não-ser e produz o devir” (DELEUZE, 1999, p. 33). Pensar em termos de multiplicidade significa por si só subverter a marcha habitual do pensamento: em vez de uma oposição dialética entre o Múltiplo e o Uno, trata-se de estabelecer uma diferença tipológica entre duas multiplicidades.

A teoria das multiplicidades é introduzida por Bergson no segundo capítulo do *Ensaio* como um desdobramento da sua investigação sobre o número. A tese diretriz do capítulo é a seguinte: a ideia de número implica

a representação do espaço, mesmo que seja um espaço puramente ideal. É no espaço que nos situamos para somar e dividir unidades, para adicionar e subtrair partes imaginárias numa porção de espaço ideal. O número deriva do espaço, quer dizer, ele só condiz com a ideia de um meio homogêneo, retirado do espaço. O exemplo dado por Bergson é bem conhecido. Quando um pastor conta as cinquenta ovelhas do seu rebanho, ele primeiro ignora as diferenças particulares de cada ovelha, assumindo todas como se fossem idênticas entre si. Em seguida, ele observa a posição de cada ovelha no “espaço real” para, então, justapor a imagem de somente uma delas num “espaço ideal”, cinquenta vezes repetidas. É inegável que “qualquer operação pela qual contamos objetos materiais implica a representação simultânea desses objetos, e que por isso mesmo os colocamos no espaço” (BERGSON, 2020, p. 57). A questão é saber se todo número implica a representação do espaço, inclusive o número abstrato.

Bergson vai argumentar que sim: que todo número, mesmo o abstrato, é extenso, possui extensão e, portanto, supõe espacialidade. “É pelo fato de admitirmos a possibilidade de dividir a unidade em quantas partes quisermos que a tomamos como extensa” (BERGSON, 2020, p. 60). Em si mesmo, o número é uma coleção de unidades tão numerosa quanto quisermos; podemos dividi-lo infinitamente sem comprometer a natureza do todo: o número é múltiplo. Mas, enquanto pensado, o número recebe unidade provisoriamente, enquanto a minha atenção estiver ali contraída; ele recebe um nome e ganha indivisibilidade temporariamente: o número é, nesse sentido, uno. Mais precisamente: o número é a “síntese do múltiplo e do uno”.

Essa discussão remonta à definição paradigmática de Kant sobre o número, que se encontra no primeiro capítulo da *Analítica dos Princípios*, intitulado “Do esquematismo”. Segundo Kant, “o número não é senão a unidade da síntese do diverso de uma intuição homogênea em geral, pelo simples fato de que eu produzo o próprio tempo na apreensão da intuição” (B 182). Bergson concorda com Kant em dois pontos: (i) que a ideia de número provém de um ato do espírito; (ii) que a homogeneidade é o meio no qual construímos o número. Mas logo se percebe uma diferença fundamental: enquanto Kant descobre na forma *a priori* do tempo a homogeneidade necessária para o ato de numeração, Bergson se esforça para mostrar que, se essa operação é possível, ela só pode ocorrer num espaço ideal, pois o espaço é o *único* meio homogêneo – “uma vez que a homogeneidade consiste na ausência de qualquer qualidade, não vemos como duas formas de homogêneo se distinguiriam uma da outra”

(BERGSON, 2020, p. 68). Em outras palavras, se, para Kant, o conceito de número surge através de um esquematismo, isto é, uma “determinação transcendental do tempo” – onde uma determinada grandeza é produzida sucessivamente pela adição de unidades no sentido interno –, para Bergson, ao contrário, o número tem origem na intuição do espaço, da pura exterioridade. O número não se dá no tempo, como queria Kant, mas apenas no espaço. É por isso, aliás, que o tempo kantiano seria um tempo espacializado, um meio homogêneo retirado do espaço. Como bem sintetiza Frédéric Worms:

[...] se para Kant o número é o resultado de um processo temporal de adição, ou mesmo é esse processo temporal, esse “esquema” misterioso pelo qual nós fazemos de cada objeto uma quantidade e uma totalidade, primeira condição de sua objetividade mesma, para Bergson, ao contrário, o número é o momento espacial dessa operação temporal que é a adição, a ponto de ser preciso chamar de “subjetivo” o processo da adição ou da soma, e “objetivo” seu resultado enquanto divisível em partes distintas [...] Aqui, na atividade mesma de numeração, opera-se uma partilha decisiva entre o “espaço” e a “duração pura”, que Kant se equivocou ao confundir (WORMS, 2010, p. 49).

Sem entrar em detalhes na discussão, o que Bergson denuncia em Kant é não ter distinguido o “número em vias de formação” e o “número já formado”. Cada unidade é indivisível provisoriamente, enquanto a minha atenção estiver contraída sobre ela. Porém, no instante em que eu a deixo de lado para contar a seguinte, a unidade anterior volta a tocar às demais, como *partes extra partes*, e o resultado dessa operação torna-se suscetível de uma decomposição indefinida. Nele mesmo, o número supõe apenas o espaço, mas o ato de numeração implica a atividade de um espírito que retém as unidades passadas e as justapõe uma a uma sobre um fundo vazio e homogêneo, desprovido de toda qualidade.

[...] se uma série de pontos matemáticos distribuídos no espaço vazio expressa bem o processo pelo qual formamos a ideia de número, esses pontos matemáticos tendem a se desenvolver em linhas à medida que nossa atenção desvia deles, como se buscassem se reunir uns com os outros (BERGSON, 2020, p. 60).

A partir da distinção entre o “o número em vias de formação” e o “número já formado”, Bergson chega à descoberta de duas multiplicidades opostas: a homogênea de justaposição, que pertence ao espaço; e a heterogênea de interpenetração, que pertence à duração. Subjetividade e objetividade se encontram, portanto, na própria atividade de numeração. É graças a um ato subjetivo do espírito que vai “saltando” entre as unidades

que formamos a ideia de um número qualquer; mas esse número acabado, pronto e finalizado, transforma-se em “coisa”, objetiva-se, e se desprende do sujeito. Há, pois, duas multiplicidades, das quais apenas uma se relaciona com o número. De um lado, temos a multiplicidade homogênea, quantitativa, discreta e objetiva, que constitui o regime da exterioridade e da pura repetição material. De outro lado, a multiplicidade heterogênea, qualitativa, contínua e subjetiva, que determina o regime da espiritualidade e da diferenciação interna.

Para Bergson, só o espaço é homogêneo e, por isso mesmo, só ele pode servir de condição para o número. A multiplicidade homogênea é numérica porque, acima de tudo, ela é espacial. A consequência disso é fascinante: não é que haja uma multiplicidade infinita de números; é que todo número é, em si mesmo, uma multiplicidade infinitamente divisível. Não são os números que são infinitos, mas sim a sua divisibilidade. Ou melhor: é porque conseguimos dividir o número em infinitas partes que admitimos a existência de infinitos números. Para dividi-lo e, ao mesmo tempo, declará-lo uno, precisamos considerar, ao menos implicitamente, que o número seja análogo a um objeto extenso: múltiplo no espaço, uno na intuição. “É pelo fato de admitirmos a possibilidade de dividir a unidade em quantas partes quisermos que a tomamos como extensa” (BERGSON, 2020, p. 60). Por conseguinte, faz-se necessário distinguir duas coisas no processo de numeração: a homogeneidade, que serve como o meio no qual as unidades serão justapostas e tomadas simultaneamente; e a heterogeneidade, própria à consciência, que conserva as unidades passadas e adiciona a unidade seguinte sucessivamente. Todo processo de adição ou soma exige a atividade temporal de um espírito capaz de conceber cada unidade como provisoriamente definida (subjetivo), porém, em si mesmo, o número supõe apenas o espaço, onde cada unidade mantém uma relação de exterioridade com as demais (objetivo).

Deleuze enxerga aí, nessa oposição entre objetividade e subjetividade, a antecipação tão cara à sua própria filosofia entre *atual* e *virtual*. O “objetivo” é aquilo que pode ser dividido em infinitas partes, reais ou possíveis, sem alterar a natureza do conjunto. O “subjetivo”, ao contrário, é o que não cansa de mudar de natureza na medida em que é dividido. No homogêneo, tudo difere em grau, em termos puramente quantitativos: “mais” e “menos”. No heterogêneo, ao contrário, tudo difere qualitativamente e não se divide, ou melhor – insiste Deleuze –, não se deixa dividir sem mudar de natureza a cada estágio da divisão. A multiplicidade atual configura o domínio da identidade, da repetição, do

presente material e dos seres já individuados. A multiplicidade virtual, por outro lado, determina o domínio da diferença, da criação, do passado espiritual e do processo de individuação.

Tudo se passa como se, fora de nós, houvesse uma exterioridade recíproca sem sucessão e, dentro de nós, uma sucessão sem exterioridade recíproca. Fora de nós, só há espaço, mas, dentro de nós, só há duração. A vida comum e ordinária transita na confluência dessas duas direções; ela se inscreve no que Bergson chama de regime do “misto”. A experiência se desloca entre dois limites: à medida que se afasta de si rumo à materialidade ou ao passo que retorna a si em direção à interioridade. Da mesma forma que não há uma multiplicidade de números – pois todo número já é uma multiplicidade –, não devemos dizer que exista uma multiplicidade de estados psicológicos – pois cada estado já é em si mesmo uma multiplicidade. A questão é descobrir *qual* tipo de multiplicidade estamos nos referindo. Nas palavras de Bergson: “O que verdadeiramente importa à filosofia é saber qual unidade, qual multiplicidade, qual realidade superior ao uno e ao múltiplo abstratos é a unidade múltipla da pessoa” (BERGSON *apud* DELEUZE, 1999, p. 34). O “eu profundo” não é a síntese de vários estados psicológicos que se sucederiam uns aos outros; ele é a complexidade crescente de tendências e intensidades que se atravessam e modificam a estrutura da nossa subjetividade por inteiro. A unidade da consciência é da ordem de uma continuidade movente, dinâmica, onde cada novo elemento vem alterar a composição da vida psíquica como um todo. São como cores que se misturam para formar uma nova tonalidade, mas sem se distinguirem realmente. O amarelo e o vermelho estão contidos *virtualmente* no laranja, mas o laranja não pode ser dividido sem alterar por inteiro a sua nuance, seu matiz, enfim, sua qualidade.

A pergunta “a duração é uma ou múltipla?” nos conduz, portanto, invariavelmente, a um falso problema. O tempo não é Uno nem Múltiplo, mas uma multiplicidade. De que tipo? Virtual, o tempo é uma multiplicidade virtual, onde os elementos se distinguem apenas virtualmente. Similarmente, o número não é Uno nem Múltiplo, mas um *outro* tipo de multiplicidade, contraposta à duração: ele é atual, uma multiplicidade homogênea onde as partes se distinguem espacialmente, exteriores umas às outras. Atual e virtual designam, pois, duas multiplicidades: uma que se divide sem mudar, outra que muda sem se dividir. No atual, tudo difere em graus a partir de um princípio métrico que repete a si mesmo para gerar uma totalidade artificialmente reconstruída. No virtual, tudo difere por natureza de si mesmo e de todo o resto sem referência a nenhum princípio

métrico, isto é, sem o auxílio de uma “unidade de medida” – o virtual é como uma totalidade viva e orgânica que difere de si em tendências puramente qualitativas. O mérito da leitura deleuziana está em apreender as consequências mais sutis da teoria das multiplicidades para uma filosofia da diferença. Através de Deleuze, Bergson se torna um filósofo da diferença, e a teoria das multiplicidades o prelúdio de uma metafísica da diferença. Em última instância, trata-se de distinguir tipos de diferenças, desvelar as *diferenças de natureza* ao mesmo tempo em que desvelamos a *natureza da diferença*.

Pensar em termos de multiplicidade exige que evitemos as generalizações impostas pela inteligência para capturar as singularidades, aquilo que cada coisa tem de único e, por isso mesmo, de infável. Para Bergson, o movimento dialético não passa de um falso movimento: pretende-se reconstruir o real pela combinação da insuficiência de um conceito com a insuficiência do seu oposto. É assim que Hegel, partindo de um conceito geral de Ser, pretendia reportá-lo ao conceito igualmente geral de não-ser, donde a síntese desses dois contrários produziria o devir em geral. Ora, como não ver que esse movimento deixa escapar todas as singularidades para se instalar na generalidade de um puro conceito? Negligencia-se o movimento concreto, atestado pela experiência, para se considerar apenas um movimento abstrato, construído pelo puro pensamento. As soluções verborrágicas da dialética não satisfazem as exigências da precisão. “Tal como a letra *x* designa uma certa incógnita, seja qual for, assim também o meu “devir em geral”, sempre o mesmo, simboliza aqui uma certa transição da qual tomei instantâneos” (BERGSON, 2010, p. 334). É sempre por intermédio de conceitos vastos demais, análogos às vestes muito folgadas, que vamos da generalidade de um contrário ao outro por força de imprecisão. O que mais falta à dialética é precisão, e é só superficialmente que a contradição parece ser o motor. A teoria das multiplicidades permite a Bergson estabelecer um método filosófico que se contraponha ponto a ponto à dialética. Daí a segunda contribuição de Bergson ao pensamento de Deleuze.

## O método da intuição

A segunda resposta à pergunta “o que Deleuze viu em Bergson?” está ligada ao método da intuição. Bergson propiciou um novo método filosófico, “e mesmo um dos mais elaborados métodos da filosofia” (DELEUZE, 1999, p. 7). Este método não se confunde com o dialético

nem com a redução fenomenológica; ele é o resultado ou a consequência da descoberta de duas multiplicidades, onde cada uma dessas multiplicidades relaciona-se a um tipo de conhecimento: intelectual e intuitivo. A inteligência humana é, por sua natureza, espacializante, quantitativa e pragmática. Mas haveria um outro conhecimento, fruto da retomada do espírito sobre si mesmo, que nos permite mergulhar na realidade profunda e desbravar as verdadeiras diferenças constitutivas do real.

Em uma importante carta a Höffding, de 1915, Bergson insiste na anterioridade da duração em relação à intuição. Segundo ele, a teoria da intuição lhe saltou aos olhos muito tempo depois da teoria da duração; a primeira deriva da segunda e não pode ser compreendida senão por meio dela. A intuição não é um sentimento ou uma inspiração confusa, muito menos um instinto ou um pressentimento vago. Por isso Deleuze tem razão em definir a intuição bergsoniana antes de tudo como um método: ela é menos uma teoria propriamente do que uma maneira de fazer filosofia, um novo modo de filosofar. A intuição é o método capaz de apreender a coisa naquilo que é, em respeito a sua diferença de tudo aquilo que ela não é.

São conhecidas as regras do método enumeradas por Deleuze. A primeira consiste em: “Aplicar a prova do verdadeiro e do falso aos próprios problemas, denunciar os falsos problemas, reconciliar verdade e criação no nível dos problemas” (DELEUZE, 1999, p. 8). Antes de responder a um problema é preciso avaliá-lo, fazer o diagnóstico de verdadeiro e falso ao próprio problema. Pois cada problema reclama por uma solução particular, mas todo problema só tem a solução que merece em função da maneira pela qual ele é colocado. Não se deve dizer que somente as respostas são verdadeiras ou falsas, mas os problemas também o são. O critério de verdade e falsidade deve ser aplicado antes ao problema do que à sua solução – eis o que Deleuze define como sendo a primeira regra do método.

De acordo com Bergson, há dois tipos de falso problema: os inexistentes e os mal colocados. Como exemplo do primeiro tipo, temos o problema do não-ser, da desordem e do possível. Na sua célebre crítica do negativo, Bergson procura mostrar que há “mais”, e não “menos”, conteúdo intelectual na ideia de não-ser que na ideia de ser. O erro consiste em tomar o não-ser como se fosse preexistente ao ser, como se pudéssemos passar de um ao outro por um simples acréscimo, onde este viria preencher o vazio deixado por aquele. Na verdade, o que se passa é o contrário: obtêm-se a ideia de não-ser a partir da ideia de ser, *mais* uma operação lógica de negação generalizada, *mais* a motivação psicológica para tal negação. Ou

seja, na ideia de não-ser já está presente a ideia de ser, somada a um ato do espírito que nega essa ideia em sua totalidade. O nada não vem primeiro, mas em segundo, pois ele é a negação de todo o ser. “Por que alguma coisa em vez de nada?”. Esta questão, que atormenta toda a tradição metafísica, não tem o menor sentido para Bergson.

O segundo tipo de falso problema, os mal colocados, provém da confusão entre termos qualitativamente distintos. Trata-se agora de censurar os mistos mal analisados, o nó de tensões onde estão amalgamados, de maneira ilegítima, elementos que pertencem à ordens distintas do real. O problema da intensidade psicológica é um exemplo do segundo tipo: quando se tenta medir uma sensação, cuja variação é de ordem qualitativa, erra-se não na resposta, mas na formulação da pergunta. Indagar “quanto cresce uma sensação?” é pressupor de antemão que as nossas sensações sejam grandezas mensuráveis, quando, na verdade, o que nelas verificamos é uma mudança de tonalidade, de qualidade, e não de extensão. O erro aqui é estrutural: consiste em agrupar arbitrariamente elementos que diferem por natureza e, assim, tomar um dado que escapa o espaço e submetê-lo às categorias de espaço.

Estimo que os grandes problemas metafísicos geralmente são problemas mal postos, que eles frequentemente se resolvem por si mesmos quando retificamos o enunciado, ou ainda que são problemas formulados em termos de ilusão, que desvanecem assim que olhamos de perto os termos da fórmula. [...] Aliás, é fácil ver que o segundo erro já está implicado no primeiro (BERGSON, 2006, p. 109).

Seja como for, tanto os problemas inexistentes quanto os mal colocados surgem no momento em que se negligencia as verdadeiras diferenças de natureza. Ambos são frutos de um misto mal-analisado, de uma mistura indevida entre elementos que diferem por natureza. “Por aí se vê como o primeiro tipo de falso problema repousa em última instância sobre o segundo” (DELEUZE, 1999, p. 13). Em resumo, todo falso problema é no fundo mal colocado, mas há duas maneiras de se colocar inadequadamente um problema: ou erramos na formulação, ou nos termos que o compõem. Sendo assim, a dissolução dos falsos problemas deve se dar sob duas formas: retificando o enunciado ou suplantando os termos. Pois o misto mal analisado opera sempre em dois níveis distintos: na articulação entre ideias ou na própria ideia. Se a ideia de não-ser, de desordem e de possível designam antes “pseudo-ideias”, é porque elas extrapolam os limites da sua aplicação ao confundirem duas ordens irreduzíveis do real, como a da vida e a do mecanismo, a da criação e a da fabricação. Confunde-se,

enfim, uma “ação apropriada à coisa” com um “conhecimento adequado da coisa”. Donde se vê todo o alcance crítico do bergsonismo: *só se viram diferenças de grau ali onde, mais profundamente, encontramos diferenças de natureza*. O nos leva à segunda regra do método enumerada Deleuze: “Lutar contra a ilusão, reencontrar as verdadeiras diferenças de natureza ou as articulações do real” (DELEUZE, 1999, p. 15).

De fato, a experiência ordinária só nos propicia mistos, por exemplo, de quantidade e qualidade, de percepção e memória, de matéria e espírito, de presente e passado. É preciso dividir esse misto de acordo com suas articulações naturais, isto é, em elementos puros que só existem de direito. Tal como um bom cozinheiro corta o animal sem lhe quebrar os ossos, o filósofo deve dividir a experiência seguindo as nervuras do real, dissociando o real em tendências qualitativas e qualificadas. É isso o que significa ultrapassar a experiência em direção às suas condições fundamentais ou, se se quiser, transcendentais. Mas tais condições não são universais tampouco abstratas; elas não são condições de toda experiência *possível*, à maneira kantiana, mas condições da experiência *real*, desta experiência vivida, singular, concreta e pessoal.

Ao lutar contra as ilusões da inteligência – que no fundo se resumem à confusão entre tempo e espaço – encontramos “os dois sentidos da vida”<sup>2</sup> ou as duas direções do real que se coadunam na experiência concreta. Mas agora requer-se um novo esforço: aquilo que foi dividido na experiência pela intuição deverá ser rearticulado na própria experiência pela mesma intuição. Depois da viravolta, uma reviravolta. Ou seja, depois de dissociar as linhas que estão amalgamadas na experiência concreta, é preciso fazer convergir essas linhas em uma nova experiência, alargada porque imediata, superada porque purificada. A intuição purifica a experiência na medida em que recupera o contato primordial entre a forma e o conteúdo da experiência, na exata indiscernibilidade entre sujeito e objeto. Despida do véu do espaço, a intuição apreende o tempo na sua verdadeira indivisibilidade e, por meio de um aprofundamento qualitativo no real, verifica as coisas não como “já feitas”, prontas e acabadas, mas em seu “fazer-se”, puro movimento que não pressupõe substrato, alguma coisa que persista ou subsista à mudança. A realidade é percebida aí como pura mudança: criação constante de novas formas totalmente imprevisíveis e, até mesmo, tidas como impossíveis.

---

2 Expressão usada por Frédéric Worms e que dá título ao seu livro, *Bergson ou os dois sentidos da vida*.

Em *Introdução à metafísica*, texto de 1903 publicado na coletânea *O pensamento e o movente*, Bergson apresenta o conhecimento intuitivo em contraposição ao conhecimento analítico e conceitual: este último nos daria apenas “pontos de vista” acerca do objeto, enquanto o primeiro nos permite um contato direto e imediato com o objeto, uma coincidência com aquilo que cada objeto tem de único e inexprimível – nesse sentido, a intuição nos daria um conhecimento absoluto. Toda a dificuldade reside na nossa incapacidade de distinguir duas tendências que constituem a vida: uma de orientação prática que exige ação; e o impulso especulativo que pretende captar o interior de cada coisa. A intuição seria esse outro conhecimento que apreende o objeto “de dentro” e tende a dispensar os símbolos. A intuição é o caminho necessário para se chegar à pura diferença; ela é “o gozo da diferença”.

Por fim, chegamos à terceira regra do método, aquela que dá o seu sentido fundamental: “Colocar os problemas e resolvê-los mais em função do tempo do que do espaço” (DELEUZE, 1999, p. 22). Intuir nada mais é do que *penser en durée*. Colocar verdadeiramente um problema nada mais é do que formulá-lo a partir do tempo. Se o hábito nos inclina a pensar em termos de espaço – substituindo o movimento pelo trajeto, a mudança por pontos de passagem e o tempo por simultaneidades – inverter essa marcha e contrariar a direção do intelecto exige pensar em termos de duração. Mais especificamente: se intuir implica em deixar-se fluir junto à duração e tornar-se um com o objeto, esse pensamento deve dispensar os conceitos pré-fabricados da inteligência e passar a costurá-los sob a justa medida de cada objeto, seguindo caprichosamente as articulações desenhadas pela natureza e as nervuras do real. Criam-se então conceitos talhados exclusivamente para cada coisa; conceitos que mal poderão ser chamados de conceitos, pois se aplicam somente a um único objeto. São esses conceitos fluidos, dinâmicos e singulares, moldados em vista ao movimento da própria realidade, que nos permitem exprimir os verdadeiros problemas.

Não é fácil colocar um verdadeiro problema; grandes filósofos levaram uma vida inteira para efetivamente fazê-lo. É somente após ter lutado contra as miragens inerentes ao intelecto que estaremos aptos a inventar os verdadeiros problemas, isto é, criar os termos nos quais iremos exprimir o problema. “Já em matemática, e com mais forte razão em metafísica, o esforço de invenção consiste mais frequentemente em suscitar o problema, em criar os termos nos quais ele se colocará” (BERGSON, 2006, p. 51). Desde que bem formulado, um problema tende a resolver-se por conta própria, tal como uma semente tende a desabrochar naturalmente

em árvore. A solução virá com o tempo, ou melhor, *no* tempo. Ela é obtida por um estreitamento, quando apreendemos o ponto original no qual as duas direções, antes divergentes, voltam a convergir. Ou ainda: por amadurecimento, como se um problema, ao ser bem colocado, já contivesse em si a promessa da sua resolução. Não se trata de encontrar a resposta certa no interior de um conjunto de alternativas dadas, mas de reconhecer, em meio à espessura do problema, uma ou mais direções privilegiadas que apontam para uma conclusão “mais que provável”. Dizer que a solução está *virtualmente* presente no enunciado não significa que ela possa ser extraída por mera dedução matemática, tampouco implica que um fato, por mais evidente que seja, bastaria por si só para resolver um problema filosófico. A solução aparece mediante um verdadeiro estreitamento, quando as linhas desarticuladas pela intuição fazem entrever o surgimento de um probabilismo superior, que atinge quase o nível de certeza.

Ao seguir as nervuras do real e recolher os diversos grupos de fatos obtidos pelas ciências, poderemos vislumbrar a emergência de um probabilismo superior, qualitativo, onde as linhas de fato, qualitativamente distintas, convergem novamente para um ponto “mais que ideal”. É o que se observa, por exemplo, quando Bergson investiga o problema da memória: partindo do misto mal analisado entre percepção-lembrança, ele descobre aos poucos uma verdadeira diferença de natureza entre o cérebro e a memória, isto é, entre a matéria e o espírito. Mas a solução do problema só é obtida mediante um estreitamento, quando apreendemos o ponto originário no qual as lembranças se reintegram à percepção consciente para compor, junto a ela, uma experiência efetivamente real, a saber, no reconhecimento atento. Fazer da filosofia uma metafísica positiva, como propõe Bergson, exige a criação de problemas eminentemente filosóficos; e, naquilo que tem de “positiva”, deve nos aproximar indefinidamente da solução “pelo esforço conjunto das boas vontades associadas” (BERGSON, 2009, p. 3). Assim compreendida, a filosofia deixará de ser o labor sistemático de um espírito solitário, fechado sobre si próprio, para se tornar a convergência de múltiplos esforços empenhados em uma mesma direção. Se, por um lado, a posição de um verdadeiro problema é obra de um gênio criador, sua solução virá, mais cedo ou mais tarde, pela colaboração progressiva de mentes orientadas a um mesmo fim.

Até agora, dizíamos que o método intuitivo consiste primeiramente em dividir a experiência segundo linhas que diferem por natureza. Haveria uma diferença de natureza entre a duração e o espaço, entre a memória e a percepção, entre o espírito e a matéria. Mas isso não é tudo. Como

bem ressalta Deleuze, não basta dizer que há uma diferença de natureza *entre* as duas linhas, *entre* dois regimes da realidade. É preciso acrescentar que as diferenças de natureza se encontram inteiramente em uma metade da divisão, enquanto a outra metade só comporta diferenças de grau (DELEUZE, 1999, p. 22). De um lado, dividimos o misto em diferenças de naturezas; de outro, em diferenças de grau. O que importa é saber “diferençar” as diferenças, pois no fundo só há dois tipos de diferenças: quantitativa e qualitativa. “Portanto, não há diferença de natureza entre as duas metades da divisão; a diferença de natureza está inteiramente de um lado” (*ibidem*). Equivale a dizer que a duração é dotada da capacidade de diferenciar de si mesma a todo momento; que, ao diferir de si, ela muda de natureza e adota ritmos variados, uns mais lentos e outros mais rápidos. Tudo é duração. A matéria é uma duração mais contraída, o espírito uma duração mais dilatada. Tudo se resolve em ritmos variados de duração; a duração é dita num mesmo sentido de tudo aquilo que existe.

A intuição não se confunde com a duração, mas a supõe. Ela é sobretudo o movimento pelo qual saímos da nossa duração para afirmar e reconhecer a existência de outras durações, superiores e inferiores a nós. O imediato abre as portas para uma nova experiência, na qual o sujeito reúne-se ao objeto para formar, junto a ele, um todo coeso, movente e indiviso. Pela intuição, inserimo-nos em um campo pré-objetivo e pré-subjetivo, onde essas duas linhas se encontram ainda em *gérmen*. Esse fundo obscuro, esse “precursor sombrio” – para usar uma expressão de Deleuze – é o Virtual. Daí a hipótese de Deleuze de que o dualismo bergsoniano constitui somente um momento do método que deve terminar na fundação de um monismo mais fundamental.

Como momentos do método, monismo e dualismo não estão aí em contradição, pois a dualidade valia entre tendências atuais, entre direções atuais, que levam para além da primeira viravolta da experiência. Mas a unidade se faz em uma segunda viravolta, em uma reviravolta: a coexistência de todos os graus, de todos os níveis é virtual, somente virtual. O próprio ponto de unificação é virtual (DELEUZE, 1999, p. 75)

## **Empirismo transcendental**

A terceira contribuição de Bergson à filosofia deleuziana se dá pela instauração de um novo empirismo. A tradição sempre se mostrou receosa em relação à experiência ordinária, sempre suspeita dos dados fornecidos

pela experiência. O primeiro passo para a instauração de um empirismo superior consiste em dar dignidade e legitimidade à experiência, restituir a confiança com os dados da sensibilidade. Nela mesma, a experiência não é enganosa, mas limitada. Trata-se, pois, de ultrapassar esses limites e buscar, na própria experiência, aquilo que ela tem de pré-individual e, mesmo, de pré-humano. Eis que adentramos no domínio de um empirismo superior, o que determina as bases do que Deleuze vai chamar de empirismo transcendental.

Não haveria aí contradição em falar de empirismo transcendental? Pois se o que é transcendental diz respeito às condições de toda experiência possível, daquilo que é *a priori* e, portanto, independe da experiência particular (embora seja necessariamente aplicado a ela), como remeter esse transcendental ao empírico, aos dados da *minha* experiência, matéria particular da *minha* sensação? Como remeter a condição ao condicionado de modo que coincidam perfeitamente, sem nenhuma brecha? Ou ainda, como unificar metafísica e experiência? Kant só concebeu um tipo de experiência possível, e a inteligência cobre toda a sua extensão. Para ele, “a experiência não caminha [...] em dois sentidos diferentes e opostos, um deles conforme à direção da nossa inteligência e o outro contrário a ela” (BERGSON, 2010, p. 390). Mas a filosofia bergsoniana se estrutura em torno de uma oposição radical entre duas experiências, ou melhor, entre dois limites nos quais a experiência consciente transita o tempo todo. Sob as lentes do espaço, ela é traduzida em grandeza e magnitude. Mas, sob o prisma da duração, a experiência é revelada como um progresso contínuo e irreversível de novidade, criação de si por si; “quando nosso eu se deixa viver, quando ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores” (BERGSON, 2020, p. 74). Esse é o caminho esboçado por Bergson para a reconciliação entre metafísica e experiência. O reencontro com imediato, com o mais profundo de nós mesmo, é o exercício metafísico por excelência.

Mas esse mergulho na subjetividade não deve ser entendido como uma introspecção no Eu e, simultaneamente, um afastamento gradual do objeto e do mundo. Por mais paradoxal que pareça, trata-se de uma subjetividade sem sujeito, um plano, uma imanência, enfim, uma multiplicidade. É um mergulho num oceano que nos dissolve, onde não há mais identidade do Eu penso ou unidade da apercepção. É a abertura para um campo transcendental que supera toda distinção entre “consciência” e “mundo”, “aparência” e “realidade”, “sujeito” e “objeto”, na medida em que incorpora esses dualismos em um monismo mais primordial. Por exemplo,

quando Bergson fala de “eu profundo” e “eu superficial”, não é que haja dois “eus” internos e igualmente constitutivos da nossa subjetividade. É que a própria subjetividade se desloca entre dois limites que só existem de direito: conforme caminha em direção à exterioridade, ou regressa a si num retorno à interioridade. Se a experiência ordinária é sempre relativa a um objeto, algumas experiências raras e excepcionais são vividas em si e por si mesmas, onde o sujeito e o objeto são reabsorvidos em nome de uma imanência absoluta.

Em *O que é a filosofia?* (1991), Deleuze encena um verdadeiro de teatro filosófico: conceitos, personagens, acontecimentos, planos, cortes, máscaras. É aí que encontramos toda a concepção deleuziana do fazer filosófico, toda uma teoria sobre como fazer filosofia; uma metafilosofia que reúne a atividade propriamente filosófica e a sua intuição pré-filosófica. Inspirado claramente em acentos bergsonianos, Deleuze compreende a filosofia como uma atividade genuinamente criadora. O filósofo deve criar os conceitos, que por sua vez devem povoar um plano de imanência, uma imagem do pensamento. E se a filosofia começa com a criação dos conceitos, o plano de imanência deverá ser dito pré-filosófico. O plano é o pressuposto da filosofia, o solo ou o lugar de onde se começa a filosofar, a superfície através da qual orientamos o pensar. “O conceito é o começo da filosofia, mas o plano é sua instauração” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 52).

Ora, que toda filosofia dependa de uma espécie de intuição original, Bergson já dizia. Para realmente entender uma filosofia, precisamos nos instalar de imediato no pensamento do filósofo e, assim, pouco a pouco, escavar até a intuição original da qual partiu. “Nesse ponto encontra-se algo simples, infinitamente simples, tão extraordinariamente simples que o filósofo nunca conseguiu dizê-lo. [...] Toda a complexidade da sua doutrina, que pode ir ao infinito, não é portanto mais que a incomensurabilidade entre sua intuição simples e os meios de que dispunha para exprimi-la” (BERGSON, 2006 p. 125). Esse pressuposto pré-reflexivo e pré-filosófico, essa imagem do pensamento que nunca poderá ser dita senão por meios aproximativos, eis o plano de imanência.

O plano não é habitado por sujeitos, corpos ou indivíduos, mas por intensidades, acontecimentos e singularidades pré-individuais. A imanência é o lugar da diferença, ela mesma diferenciante. Há uma multiplicidade de planos, mas cada plano é em si uma multiplicidade, uma superfície. E tudo o que acontece, acontece na superfície. A imanência é

uma superfície, e como toda superfície, possui uma dupla face: a extensão e o pensamento. Essas duas faces, no entanto, não se assemelham em nada às duas substâncias cartesianas: *res extensa* e *res cogitans*. São na verdade duas potências, duas *potenz* como diria Schelling, isto é, duas direções que caminham em sentidos contrários, mas que nem por isso deixam de se determinar reciprocamente. O virtual (condição) não é causa do atual (condicionado); ele serve como campo problemático e imanente do qual o atual emerge como solução específica. Atual e virtual são contrários, mas não contraditórios. Somente as articulações internas do virtual e do atual dentro de um mesmo plano dão conta de explicar os processos de heterogênese, a individuação de singularidades pré-individuais e nômades que percorrem o plano em velocidade infinita.

É certo que Spinoza levou a imanência ao mais alto grau. Foi ele quem mostrou que a imanência não se diz de alguma coisa, por exemplo,  $x$  é imanente a  $y$ . A imanência só pode ser dita dela mesma, não pertence senão a si própria. Spinoza decretou assim a imanência como registro do pré-filosófico. E é quando “a imanência não é mais imanente a outra coisa senão a si que se pode falar de plano de imanência. Um tal plano é talvez um empirismo radical” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 59). Spinoza é a vertigem da imanência da qual os filósofos sempre tentaram escapar. Diante disso, Deleuze se pergunta: “Chegaremos a estar maduros para uma inspiração espinosista?”. Ao que ele mesmo responde: “Aconteceu com Bergson, uma vez: o princípio de *Matière et mémoire* traça um plano que corta o caos” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 61). Bergson disse uma vez que todo filósofo tem ao menos duas filosofias: a sua e a de Spinoza. E se a filosofia spinozista perpassa todo o pensamento de Deleuze lembrando-o das exigências de imanência, a outra filosofia que o acompanha é a de Bergson, como exigência de criação e elogio à diferença. Afinal, eis o desafio de Deleuze: pensar a diferença em si mesma, sem qualquer menção à identidade. E “o bergsonismo deve trazer a maior contribuição para uma filosofia da diferença” (DELEUZE, 1999, p. 95). Deleuze é, sem sombra de dúvidas, um bergsoniano.

## Referências

BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. São Paulo: Edipro, 2020.

BERGSON, H. *A evolução criadora*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

- BERGSON, H. *A energia espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BERGSON, H. *O Pensamento e o Movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- DELEUZE, G. *O que é a Filosofia?*. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- DOSSE, F. *Gilles Deleuze & Félix Guattari: biografia cruzada*. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- MONEGALHA, F. *O atual e o virtual em Bergson e Deleuze*. Tese de Doutorado em Filosofia: Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, 2016.
- WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.