

BERGSON ENTRE A DIALÉTICA E A DIFERENÇA: UM ESTUDO SOBRE O BERGSONISMO E ALGUNS DE SEUS DESDOBRAMENTOS NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

Edvan Aragão Santos*

Resumo: Pretendemos neste artigo estabelecer um debate entre a *dialética* e a filosofia da *diferença* a partir de interpretações da obra de Bergson. Iremos nos pautar, sobretudo, nos trabalhos de Bento Prado Jr.: *Presença e Campo Transcendental*, tese original de 1965, mas só publicada em 1988, e de Gilles Deleuze: *Bergsonismo* de 1966, escritos que, a despeito das proximidades das datas de produção trilham caminhos distintos em suas interpretações da obra bergsoniana. Se de um lado Bento aproxima Bergson da *dialética*, desvelando uma negatividade no coração do método bergsoniano, Deleuze, por outro lado, interpreta em Bergson um aliado no antídoto para o hegelianismo e seu trabalho do negativo predominante até então na filosofia. Trata-se, grosso modo, na perspectiva da ontologia, de travar um debate entre duas compreensões acerca do movimento da realidade e seu processo, questões tão caras ao pensamento de Bergson. Ou seja, de um lado temos a influência de uma filosofia herdeira do hegelianismo, a *dialética*, fundada sobre o primado do negativo e da determinação, e de outro, a constituição da filosofia da diferença, da *diferença em si mesma*, contrária a uma filosofia da *representação*. Pretendemos, portanto, confrontar tais teses e aprofundar suas diferenças e aproximações, observando a importância do debate a partir do contexto da produção das obras de Bento e Deleuze, no qual havia uma tentativa de fugir às teorias críticas e ao negativo cujas demandas pedem novas abordagens que passam a prefigurar no pensamento do século XX, sobretudo na mudança de paradigma do chamado estruturalismo para o pós-estruturalismo.

Palavras-Chave: Bergson, Ontologia, Dialética, Diferença e Pós-estruturalismo.

* Mestre em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo e pesquisador da Universidade Federal de Sergipe.

BERGSON BETWEEN DIALECTIC AND DIFFERENCE: A STUDY ON BERGSONISM AND SOME OF ITS DEVELOPMENTS IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY.

Abstract: In this article, we intend to establish a debate between *dialectics* and the philosophy of *difference* based on interpretations of Bergson's work. We will focus, above all, on the works of Bento Prado Jr.: *Presence and Transcendental Field*, original thesis of 1965, but only published in 1988, and Gilles Deleuze: *Bergsonism* of 1966, writings that, despite the proximity of the dates of production different paths in his interpretations of the Bergsonian work. If on the one hand Bento approaches Bergson's *dialectic*, revealing a negativity at the heart of the Bergsonian method, Deleuze, on the other hand, interprets in Bergson an ally in the antidote for Hegelianism and his work of the predominant negative until then in philosophy. It is roughly in the perspective of ontology to hold a debate between two understandings about the movement of reality and its process, questions so dear to Bergson's thinking. That is, on the one hand we have the influence of a philosophy inheriting Hegelianism, the *dialectic*, founded on the primacy of negative and determination, and on the other, the constitution of the philosophy of *difference*, of *difference in itself*, contrary to a philosophy of *representation*. We intend, therefore, to confront these theses and to deepen their differences and approaches, noting the importance of the debate from the context of the production of the works of Bento and Deleuze, in which there was an attempt to evade critical and negative theories whose demands call for new approaches which are prefigured in 20th century thinking, especially in the paradigm shift from the so-called structuralism to post-structuralism.

Keywords: Bergson, Ontology, Dialectic, Difference, post-structuralism.

Hoje parece cada vez mais distante o privilégio que tinha a dialética Hegeliana no conjunto dos saberes desde a virada do estruturalismo e do pós estruturalismo, havendo um abandono gradativo da experiência do negativo e consequente defasagem do seu criticismo. Nosso objetivo neste artigo tem como pretensão explorar essa

questão, de modo a nos permitir expor, no encontro com o bergsonismo, uma articulação que possibilite ativar, nos problemas que surgem de sua filosofia, a possibilidade de compreender este problema contemporâneo²⁷.

Trata-se de um contexto no qual o hegelianismo passa a ser criticado por conta da incapacidade de seu sistema (ou qualquer outro sistema) dar conta de uma visão totalizante da realidade, para alguns autores inclusive, tornando-se uma teoria caduca ou que precisaria passar por um radical revisionismo, - problema que emerge por uma série de demandas insurgentes, sejam elas sociais, políticas e filosóficas que entram em cena e que, sobretudo, no aspecto que iremos privilegiar, isto é, filosófico e mais especificamente, na ontologia, se expressou na configuração de um conflito ou aporia, sintetizados pelos conceitos de *dialética* e de *diferença*. Esta nova conjuntura traz à tona uma querela nova na qual detém uma parte significativa de filósofos do século XX, sobretudo na década de 60, consequência inexorável do afã de uma geração inteira de pensadores que desejaram fugir da dialética e se dirigir para a possibilidade de pensar a realidade como um movimento positivo e múltiplo, Foucault nos situa neste preâmbulo:

...toda a nossa época, seja pela lógica ou pela epistemologia, seja por Marx ou por Nietzsche, procura escapar de Hegel: e o que procurei dizer a pouco a propósito do discurso é bem infiel ao logos hegeliano.[...] Mas escapar realmente de Hegel supõe apreciar exatamente o quanto custa separar-se dele; supõe saber até onde Hegel, insidiosamente, talvez, aproximou-se de nós, supõe saber, naquilo que nos permite pensar contra Hegel, o que ainda é hegeliano; e medir em que nosso recurso contra ele é ainda, talvez, um artilho que ele nos opõe, ao termo do qual nos espera, imóvel e em outro lugar²⁸.

²⁷ “Devemos interpretar o pós-estruturalismo, pois, como uma resposta especificamente *filosófica* ao *status* pretensamente científico do estruturalismo e à sua pretensão a se transformar em uma espécie de megaparadigma para as ciências sociais. O pós-estruturalismo deve ser visto como um movimento que, sob inspiração de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger e outros, buscou descentrar as “estruturas”, a sistematicidade e a pretensão científica do estruturalismo, criticando a metafísica que lhe estava subjacente e estendendo-o em uma série de diferentes direções, preservando, ao mesmo tempo, os elementos da crítica que o estruturalismo fazia ao sujeito humanista.” (Peters, M. *Pós estruturalismo e filosofia da diferença*, p. 10). Não queremos aqui debater o contexto dessa reviravolta na filosofia e nas ciências em geral, mas, situar o contexto em que as interpretações de Bergson retomam com vigor e acrescentam a um debate pertinente da época, sobretudo, a partir dos livros de Deleuze e Bento Prado Jr.

²⁸ Foucault, M. *A Ordem do Discurso*, pp. 72-73. Foucault faz alusão neste trecho à influência exercida de Hegel na filosofia francesa, mas em que sentido, sobretudo a partir da interpretação de Jean Hyppolite da *Fenomenologia do Espírito*, esta influência foge da leitura tradicional em que liga Hegel à noção de totalidade e é repensado pelo viés de uma leitura existencialista.

É inegável a influência decisiva que Hegel trouxe para o pensamento francês, sobretudo, - mas que de certo modo reverberaria em todo o pensamento ocidental, - e quanto este pensamento foi tributário à dialética, e a que medida ela persiste. Ainda que se conjure um esforço em criticá-la, é possível identificá-la em problemáticas em diversas temáticas inclusive dos autores que tentaram escapar da sua influência, permanecendo à sombra do pensamento contemporâneo.

Tal tentativa de ruptura parece ter cindido duas tradições, de uma lado, uma tradição arraigada a esta influência do hegelianismo, sobretudo se pensarmos em termos da dialética enquanto oposição, representação e sujeito e de outro lado, uma filosofia da diferença que via estes pressupostos como algo ultrapassado e necessitando de reavaliação, com a pretensão de construir uma ontologia positiva e múltipla.

Ora, é fato notório para os estudantes de história da filosofia que a filosofia hegeliana se apresentou como um dos últimos grandes sistemas da modernidade filosófica com a pretensão de compreender um progresso do saber no objetivo de acompanhar o movimento do espírito (as várias passagens da consciência para alcançar a consciência de si, em seu percurso histórico e metodológico), isto é, um grandioso empreendimento com o objetivo de chegar a um sistema que abarcasse a totalidade da realidade em seu processo²⁹, representando o último grande sistema filosófico dessa natureza, mas que foi tão poderoso que pôde atrair para si todas as filosofias circundantes e posteriores que te fizeram oposição.³⁰

²⁹ Não só apreender a totalidade do movimento histórico, mas também reunificar as esferas do conhecimento antes separadas pelo espírito moderno, como aponta Habermas no Discurso Filosófico da Modernidade. “A circunstância de que a consciência do tempo se destacou da totalidade e o espírito se alienou de seu si constitui para ele justamente um pressuposto do filosofar contemporâneo. Outro pressuposto necessário sobre o qual a filosofia pode empreender sua tarefa é, para Hegel, o conceito de absoluto, tornado de empréstimo inicialmente de Schelling. Com ele, a filosofia pode assegurar de antemão a meta de apresentar a razão como o poder unificador. A razão deve certamente superar o estado de cisão em que o princípio da subjetividade arremessara não só a própria razão mas também "o sistema inteira das relações vitais". Com sua crítica, dirigida diretamente aos sistemas filosóficos de Kant e Fichte, Hegel quer, ao mesmo tempo, encontrar a auto compreensão da modernidade que neles se exprime. Ao criticar as oposições filosóficas entre natureza e espírito, sensibilidade e entendimento, entendimento e razão, razão prática e razão teórica, juízo e imaginação, eu e não-eu, finito e infinito, saber e fé, Hegel pretende responder a crise que está na cisão da própria vida.” (Habermas, J. *O discurso filosófico da modernidade*. pp. 31 e 32.)

³⁰ “O hegelianismo era um vértice tão poderoso que ao tentar ignorá-lo era inevitável que se fosse sugado por seu poder. Somente o anti-hegelianismo fornecia o ponto de apoio negativo necessário a um projeto

Para o nosso propósito, iremos utilizar como eixo, o bergsonismo como uma filosofia que apresenta uma original proposta que parece escapar de uma influência hegeliana³¹, ao mesmo tempo em que apresenta temas bastante comuns. Neste percurso, ele tem um sentido especial, que consiste em pensar o movimento, e a totalidade da realidade como um movimento, por isso ser tão latente essa aproximação com o hegelianismo, sendo evidente, para ambos, e de modos distintos, a tentativa de se pensar novas categorias para a realidade em vistas à evolução, tanto vital quanto histórica. De um lado nos diz Bento sobre a dialética: “A dialética é o discurso que desrespeita as fronteiras desenhadas pela incomunicabilidade das categorias”³². De outro lado, Bergson nos oferece um registro completamente novo do movimento dado pelo seu conceito extraordinário de *duração*³³.

Bento Prado Jr.³⁴ em sua obra sobre Bergson intitulada *Presença e Campo Transcendental* apresenta uma relação entre Bergson e Hegel na qual fornece ferramentas para pensar a possibilidade de aproximar a dialética ao pensamento de Bergson, a partir da constituição de uma consciência negativa no coração do seu método. De outro lado, Deleuze, em seu livro sobre Bergson, intitulado *Bergsonismo* tenta escapar ao hegelianismo dominante até então na filosofia; seu objetivo é pensar uma nova forma de estruturar a filosofia e seu movimento histórico, propondo uma

pós-hegeliano ou mesmo não-hegeliano.” (Hardt, M. *Gilles Deleuze: Um Aprendizado em filosofia*, p. 10).

³¹ Podemos aqui nos amparar nas duas leituras anunciadas, segundo Deleuze, é Bergson quem possibilitaria uma saída de uma leitura hegeliana, instaurando um novo modelo de ontologia na França, mas ao mesmo tempo, a ideia de totalidade e de movimento parece nos remeter à dialética, e Bento fornece elementos decisivos para associarmos à Bergson uma consciência negativa que lhe permite pensar a presença na duração.

³² Prado Jr., B. *Presença e Campo Transcendental*, p. 30.

³³ Segundo a leitura de Bento Prado Jr., Bergson foi fundamental como influência decisiva na filosofia francesa posterior, Marilena Chauí atenta especificamente sobre este conceito, logo no Prefácio da tese de Bento, ela é assertiva: “Lendo este livro, percebemos que, afinal, o que na França chamou-se *existência* deve menos ao *Daisen* heideggeriano e muito mais à duração bergsoniana” (Chauí, M. *Presença e Campo Transcendental*, ed. cit. p. 13), isto para citar apenas uma das influências citadas.

³⁴ Relação oriunda das suas aulas como aluno na USP, e sua estadia na França em que teve contato com os estudos do professor Victor Goldschmith. Este último estabelecia também uma aproximação entre o primeiro capítulo de *Matéria e Memória* à fenomenologia, pondo a filosofia bergsoniana para além dos ataques da fenomenologia à ideia de substância.

nova historiografia da filosofia³⁵, e uma crítica à filosofia da representação, que para ele é a própria filosofia do Estado, herança herdada desde Platão, dando contornos políticos à sua empreitada.

Analisemos alguns aspectos pertinentes da dialética hegeliana afim de evidenciar sua concepção e suas reverberações. Na fundamentação da dialética a partir da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel propõe uma nova forma de pensar a lógica e o método, a partir do movimento da consciência na “luta pelo reconhecimento” em direção à superação de um Outro. Para este movimento, ele adiciona o elemento da negação - negação a princípio abstrata, isto é, não efetivada, por isso sendo necessária a outra negação para engendrar seu movimento e efetivação³⁶, na qual engendra uma afirmação que resulta da negação da negação, e a determinação (enquanto direcionamento do percurso metodológico). Com essa dupla posição, negação e determinação, permite pensar a composição do movimento da consciência em direção à consciência-de-si, ao mesmo tempo que concebe uma unidade do processo que engloba o movimento real e histórico.

Em Hegel, a questão do negativo para a constituição da dialética tem como intuição original uma referência de uma leitura feita por este da famosa formulação Espinosista, “*Omnis determinatio est negatio*”³⁷. Para Hegel, o *ser* só se determina se for negado. Esta determinação parte de uma negação que se dá a princípio de modo abstrato, a partir daquilo que ele não é³⁸. O movimento emergido pelo negativo, permite a Hegel conceber a determinação como algo que foge à indiferença de uma metafísica puramente positiva. É pelo jogo das antíteses, isto é, pelo engendramento do movimento pela alteridade que a dialética ganha vida. Vejamos uma citação do próprio Hegel;

De início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o outro. Para ela, sua essência e objeto

³⁵ Importante ressaltar que em Deleuze - e talvez em qualquer atividade filosófica - não exista uma distinção entre fazer história da filosofia e fazer filosofia, filosofia e sua história são coisas intrínsecas, por isso a peculiaridade de uma interpretação deleuzeana.

³⁶ A negação a princípio é abstrata porque contém apenas seu oposto, isto quer dizer, um nada, como o caso do ser e do não ser, como uma espécie de espelho, a determinação só se efetiva se existir uma outra negação que engendre uma novidade.

³⁷ “Toda determinação é negação”.

³⁸ Em que passa a constituir, desse modo, sua especificidade diante do outro.

absoluto é o Eu; e nessa imediatez ou nesse ser-para-si é [um] singular. O que o Outro é para ela, está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo. Mas o Outro é também uma consciência-de-si; um indivíduo se confronta com outro indivíduo (...)³⁹

O movimento do ser se dá a partir de uma determinação, na qual o outro é pensado enquanto uma exterioridade de si, uma outra consciência-de-si que deve ser superada no intuito de encontrar a unidade da consciência.

Pretendemos examinar alguns destes aspectos da dialética hegeliana com Bergson. Para tanto, partiremos do enunciado abaixo feito pela filósofa Marilena Chauí:

Se é possível falar numa dialética bergsoniana, escreve Bento Prado, esta não se assemelha nem à dialética hegeliana da vida ou do desejo, nem à sartriana da carência. É, antes, uma dialética da passagem do Mesmo (o impulso vital) ao Outro (as manifestações vitais) ao Mesmo (a reunificação do diferente na identidade da Presença junto a si).⁴⁰

Esta dialética Bergsoniana – ainda que forneça elementos que se aproximem do princípio metodológico da determinação e negação, tal qual a dialética hegeliana - articula algo novo - sua dialética é pensada em termos de movimento do impulso vital às manifestações vitais e depois um retorno à identidade da presença.

Para Bento Prado Jr., a dialética bergsoniana consiste em uma tripla determinação: “Ela é *a*) referência inicial, propedêutica e crítica, da investigação em seu itinerário; *b*) desvendamento das falsas soluções apresentadas pela tradição, como resultado de uma tendência insopitável do entendimento e *c*) genealogia dessa ilusão necessária a partir de uma confusão, também típica da inteligência, entre parte e todo, experiência regional e matemática universal.”⁴¹

Bento observa uma sistemática que lhe permite explicar o progresso do pensamento Bergsoniano. Partindo de uma crítica desde os gregos, principalmente a escola de Eléia, Parmênides e seu discípulo, Zenão, a partir do famoso paradoxo de

³⁹ Hegel, G.W.F., *Fenomenologia do Espírito*, p. 128.

⁴⁰ Prado Jr. B., *Presença e Campo Transcendental*, ed. cit. p. 15.

⁴¹ *Ibidem*, p. 32.

Aquiles e a Tartaruga⁴² até Platão e sua metafísica de ascensão ao ser eterno e imóvel, esse movimento crítico revela os falsos problemas engendrados pela inteligência, esta que fora moldada à imagem da matéria e voltada às expectativas da práxis⁴³. A metodologia genética permite ir à raiz dos problemas filosóficos da tradição, possibilitando expor a unidade movente da multiplicidade, para além dos conceitos criados pela inteligência - mas que abarcam também essa estrutura estática do real⁴⁴.

Ao analisar as deturpações da inteligência conceitual, Bergson percebe que o acesso ao ser, ainda que a intuição se defina como um acesso a um dado imediato, não é dado, paradoxalmente, como imediato, isto porque as filosofias da inteligência e os conceitos de tempo engessados pelo espaço camuflariam o ser em seu contato imanente e ele não apareceria sobre sua forma pura. Ao alcançar essa natureza partindo de uma análise crítica das deturpações das filosofias da inteligência - que instituiu uma fratura entre a consciência e o ser - a realidade se relevaria atravessada pela temporalidade imanente e vital, isto é, enquanto duração. A negatividade enquanto percepção dessa fratura entre a consciência e a experiência da duração apresentaria um movimento dialético decisivo, isto é, é pela determinação do que não é duração que a duração emerge como fato positivo⁴⁵.

⁴² Famoso paradoxo de Aquiles e a Tartaruga baseado numa indução ao erro que se tornou um paradigma da matemática e sua impossibilidade de se mensurar o movimento – até a era moderna. Zenão, em relação e este paradoxo, formula a seguinte questão: em uma corrida entre Aquiles e uma Tartaruga, imaginemos Aquiles em A e a Tartaruga em B, sendo que ambos se movimentam no mesmo sentido. Quando Aquiles avança para B, a Tartaruga passa para o ponto C; quando novamente Aquiles se movimenta em direção ao ponto C, a tartaruga avança para o ponto D e assim por diante. Desse modo, a cada passo dado por Aquiles, poderíamos supor que ele alcançaria a tartaruga que é mais lenta e cujos passos são menores. Mas o que ocorre, segundo o filósofo de Eléia, é que Aquiles jamais ultrapassará sua concorrente. Em sua justificação, o argumento de Zenão sustenta que os passos são infinitamente mensuráveis no espaço e sujeitos a um infundável processo de divisão, o qual, em última instância, negaria o movimento real, de modo que é possível induzir que Aquiles nunca ultrapasse a tartaruga. A cada ponto avançado para alcançar a tartaruga, esta avança infinitesimalmente.

⁴³ Mas, para além de uma negação da sua função, Bergson nos mostra uma forma necessária do homem, a ilusão como forma de sobrevivência, o conceito, a solidez, a fixidez como forma constituinte da consciência.

⁴⁴ O resultado final do entendimento da Ontologia bergsoniana, permite vislumbrar a realidade numa totalidade que abarcaria espírito e matéria, consciência e corpo, enquanto formas constituintes do *Elán Vital*, que, apesar de se bifurcarem em duas diferenças de natureza, compõem uma mesma totalidade do real, uma só linha evolutiva, uma só coisa, e que, em todo caso, é a duração de todo o universo.

⁴⁵ Em termos hegelianos, uma saída da consciência imediata para a consciência em si, para depois retornar à consciência de si como unidade entre espírito e absoluto, e entre ser e liberdade.

Ora, para Bergson⁴⁶, a duração é o ser em movimento, é o tempo em sua forma pura, que só se expressa na exclusão recíproca com o conceito de espaço. Para o filósofo, grosso modo, todo o campo da experiência se manifesta por duas formas de multiplicidade, a quantitativa, ou espacial, pautada pela medida e pela estruturação do ser numericamente e por repetições, de modo que conceba as grandezas por variações de grau e de outra forma, a qualitativa, pura mudança, pura criação, pura mobilidade em que os tempos se interpenetram uns nos outros por uma sucessão contínua⁴⁷. Nesta senda, o grande problema da tradição foi, segundo Bergson, confundir os dois tempos em um, tal como um misto. É a partir dessa distinção e pela confecção de uma ideia de tempo puro que Bergson vislumbra pensar um movimento puramente positivo do ser, se contraponto, sobretudo para Deleuze, ao movimento do uno e do múltiplo e do absoluto Hegeliano.

Deleuze, em seu *Bergsonismo*, apresenta o percurso Bergsoniano de modo sistematizado e diferente de uma dialética, a partir da compreensão do método de intuição⁴⁸. Na leitura deleuzeana que se pretende sistematizar este método⁴⁹, ele se divide, grosso modo, nessas quatro etapas: primeiramente, a apreensão imediata da realidade como misto, em segundo, a divisão do real em diferenças de natureza, suas articulações como tendências, logo após, uma reagrupação dessas articulações em um único princípio temporal, que compreende a totalidade da realidade, e no quarto momento a diferenciação das diferenças de natureza, o ser como pura criação. Nesse sentido, segundo a leitura de Deleuze, a “dialética” se contrapõe de diversos modos à

⁴⁶ Em Bergson, se pudermos falar em uma ontologia, poderíamos afirmar que o *ser* se expressa pela ideia de duração, isto é, pelo ser que dura e que se contrapõe a um ser estático. Ele se manifesta em sua totalidade enquanto movimento. Mas, no decorrer de sua obra, descobrimos que o ser em sua totalidade se expressa tanto quanto memória ou movimento, tanto quanto matéria. Por isso podemos afirmar que o real, como um todo, se expressa nas duas formas de multiplicidade, são nossas formas de conhecer as coisas.

⁴⁷ São nossas formas também de apreender a realidade.

⁴⁸ “A *intuição* é o método do bergsonismo. A intuição não é um sentimento nem uma inspiração, uma simpatia confusa, mas um método elaborado, e mesmo um dos mais elaborados métodos da filosofia. Ele tem regras restritas, que constituem o que Bergson chama de “precisão” em filosofia.” (Deleuze, G. *Bergsonismo*, p. 7). A intuição, na tradição, consiste em um conhecimento sem mediação, desse modo, dispensa método, contudo, no bergsonismo, ela consiste em um método, no sentido peculiar de conhecimento preciso (contrário à exatidão) e probabilístico. De acordo com a leitura deleuziana, ela apresenta etapas.

⁴⁹ Poderíamos dizer que o próprio método é posto em prática em toda obra Bergsoniana, mesmo ainda que não tendo vindo à luz sua discussão no jovem Bergson, e que, de certo modo, se apresente como problemática desde *Introdução à Metafísica*, 1903, seu itinerário e discussão mais definido só aparecerá em seu texto de maturidade *O Pensamento e o Movente*.

Hegelian, de um lado por ser essencialmente positiva e não fazer uso do negativo e em segundo momento por escapar a armadilha da determinação, porque o ser se produz por diferença, diferença como movimento interior do próprio ser⁵⁰.

No escopo da crítica à determinação a ao negativo, as críticas deleuzeanas são bastante incisivas, segundo o comentador Michel Hardt, Deleuze foi o único autor que de fato enfrentou o Hegelianismo seriamente, com críticas em várias frentes, e um dos principais autores que ele se usa pra enfrentá-lo, é Bergson, em seu livro *Bergsonismo*.

Essa crítica Deleuzeana, no registro da filosofia bergsoniana se encontra no nível ontológico⁵¹. Seu objetivo é mostrar como pela noção de falso problema Bergson engendra uma dissipação das ilusões da metafísica tradicional, primeiramente pela falsa ilusão de que podemos representar a totalidade da natureza por conceitos gerais e muito abstratos, como ser e nada, ser e não ser, entre tantos da tradição metafísica, e esse tipo de ataque é direcionado principalmente às categorias hegelianas e sua herança da metafísica do Uno e do Múltiplo.

É contra essa filosofia do absoluto, em que existe uma representação da diferença no todo, isto é, por uma fagocitação do diferente em nome da totalidade/estado que o bergsonismo de Deleuze irá aprofundar sua crítica. Bergson propõe, diferentemente a esse sistema, como já antes mencionado, duas séries de multiplicidades, uma quantitativa e outra qualitativa, almejando fugir ao jogo do uno e

⁵⁰ “Em outros termos, o subjetivo, ou a duração, é o virtual. Mais precisamente, é o virtual à medida que se atualiza, que está em vias de atualizar-se, inseparável do movimento de sua atualização, pois a atualização se faz por diferenciação, por linhas divergentes, e cria pelo seu movimento próprio outras tantas diferenças de natureza. Tudo é atual em uma multiplicidade numérica: nesta, nem tudo está "realizado", mas tudo nela é atual, comportando ela relações apenas entre atuais e tão-somente diferenças de grau. Ao contrário, uma multiplicidade não numérica, pela qual se define a duração ou a subjetividade, mergulha em outra dimensão, puramente temporal e não mais espacial: ela vai do virtual a sua atualização; ela se atualiza, criando linhas de diferenciação que correspondem a suas diferenças de natureza” (Deleuze, G. *Bergsonismo*, p. 32). A leitura deleuziana se apropria dos conceitos bergsonianos de virtual e atual e estes apresentam uma diferença fundamental com a distinção tradicional entre real e possível, porque o virtual quer dizer que é o real também, só que potencialmente e no plano da imanência, constituindo sempre um plano em vistas da atualização, todas reais, sendo que alguns se atualizam ou não. O que não ocorre no possível, neste, diferentemente, há uma contraposição ao real e uma projeção ao universo contingente futuro, para o bergsonismo isso ocorre porque mensuramos o passado, ou seja, engessamos o passado e pensamos com esse antecedente um campo de possibilidades como efeitos necessários dessas causas, mas essa mensuração do passado é um artifício da inteligência de modo a nos ajudar a agir no mundo, isto é, que nosso corpo possa prever e mensurar.

⁵¹ Me sustento aqui na leitura de Hardt que tem como um dos enfoques a crítica de Deleuze à Hegel e à filosofia da representação a partir de várias frentes, dentre estas frentes ele utiliza Bergson, existe ainda o encontro e utilização para seu combate de Nietzsche e Espinosa.

do múltiplo, na qual a *diferença* é supprassumida em nome da síntese e da totalidade. A *diferença*, nesse sentido, se torna o próprio ser, o ser só é no momento que ele muda de si mesmo, sem o apelo da síntese, o ser é puro jogo e criação das diferenças, relegando ao sensível, a mimeses, o primado ontológico⁵².

Todavia, Hegel reconhece também duas formas de multiplicidade, de um lado uma numérica e de outro uma multiplicidade temporal, ambas partem do pressuposto da negatividade como exterioridade, estabelecendo de um lado a coexistência e do outro a sucessão. O número corresponde, para Hegel, em algo para além do sensível e carente de conceito. O conceito, contudo, como negação absoluta, é a liberdade absoluta e pertence à própria mobilidade.

Há em Hegel uma dialética do tempo, se na tradição este sempre foi entendido como uma distinção entre ser e não ser, relegando ao devir o *não ser*, em Hegel o tempo se faz pelo movimento dos *agoras*, isto é, novos tempos presentes, como negações de si mesmo, formando desse modo uma dialética do ser e não ser, o tempo é esse eterno jogo de contradição, engendrado pelo nascer e morrer dos *agoras*. Ou seja, aquele presente que passou se torna um *agora* do passado, pensando sempre uma unidade de movimento entre passado, presente e futuro. Não veríamos aqui pelo menos algumas semelhanças com o bergsonismo?

Contudo, em Hegel, as coisas naturais estão submetidas ao tempo, ao nascer e ao morrer, e as ideias, o espírito são eternos. E esta multiplicidade entre número e tempo é visto ambas como extensão, se no limite do número nós temos o ponto, no limite do tempo temos o instante, estabelecendo por uma grandeza quantitativa dois meios, a coexistência e a sucessão, ambas por justaposições.

Contra essa noção de exterioridade de si, e em que sentido é pensado o ser como essa passagem que Deleuze irá destinar sua mais enfática crítica, e ela aparece no modo como a exterioridade compreende três formas de relações formuladas pela tradição desde Aristóteles, são estas: a) A causalidade b) a finalidade c) o acaso.

⁵² É fato que essa posição deleuzeana tem seu fundamento em Nietzsche, Deleuze usa a inversão ao Platonismo de Nietzsche para fundamentar essa ontologia e ainda levar a metafísica bergsoniana ao plano da ética.

Segundo o comentador Michel Hardt, Deleuze se utiliza da noção de causa eficiente dos escolásticos para rebater esses enunciados implícitos do hegelianismo como resultados da exterioridade, porque a causalidade eficiente infere uma relação interna com seu efeito. A diferença notável de Hegel a Bergson é o modo como a causalidade e efeito correspondem à maneira como Aristóteles entende a relação entre potência e ato, mas, se no caso aristotélico, o ato contém em si a potência e a potência engendra o ato, em Bergson, as noções de atual e virtual pretende uma outra via a esse modo Aristotélico e herdado pelo hegelianismo. O virtual contém em si várias possibilidades de atualização, mas no momento em que o ser se atualiza, este se atualiza de modo completamente diferente.

À finalidade, a crítica é muito parecida: se em Hegel o absoluto perpassa toda a obra de modo que compreende sua finalidade, em outros termos, sua unificação em um uno que identifica todas as diferenças, em Bergson o ser como duração é produtor de diferença o tempo todo, isto quer dizer que ele não tende para nenhum fim definido, cujo caráter é de eterna imprevisibilidade⁵³.

Ao acaso, Deleuze opõe Bergson a Hegel com a noção de causa eficiente, isto é, de uma causa interior e imanente à coisa, o próprio conceito de duração permite compreender tal tese, cujo pressuposto é a passagem de um tempo interior, tempos interiores uns aos outros - como um grande alongamento de si - a diferença é interna e substancial. Se o acaso compreende uma espécie de acidente no ser, a partir da perspectiva da tradição, como uma imperfeição do ser, um desvio, em Bergson essa noção é alterada no momento em que este dá ao ser como mutabilidade uma essência ontológica. Deste modo, poderíamos forçosamente afirmar que o ser é, em Bergson, se utilizarmos os termos da tradição, “puro acidente”⁵⁴.

⁵³ Todavia, e muito importante, não quer dizer com isso que o ser não tenha uma organização e uma ordem interna.

⁵⁴ Hardt atenta para a influência que Deleuze tem dos escolásticos, o que não vamos trabalhar aqui por conta do alcance desse problema longo, a questão enfática, é o modo como Bergson vê a diferença por mudança qualitativa, por intensidade do tempo, como a modulação do tempo em si mesmo que se manifesta enquanto contração e distensão. A *diferença*, nesse caso, se torna fato e a última verdade ontológica e esse interesse Deleuzeano tem um fundamento, no fim, político. Para o filósofo, a necessidade de se pensar a diferença em si mesma é para se contrapor ao que ele chama de filosofias do Estado e Hegel e seu absoluto representa o seu cume, indo de encontro à possibilidade de se chegar a uma representação total de uma sociedade em um Estado sem tornar a diferença como um acidente da totalidade, Deleuze pensa que a relação entre pensamento e práxis é algo completamente intrínseco e as

Faz-se necessário tecer alguns comentários sobre as interpretações partindo dos pressupostos da dialética e da diferença. Quanto à investida do filósofo Bento Prado Jr. em aproximar uma dialética (claro que distinta da hegeliana), isto é, um movimento dialético estabelecido pela noção de uma história da filosofia compreendida por Bergson, este movimento interno da obra de Bergson se dá a partir de uma crítica negativa que permite vislumbrar o positivo, ou seja, é na determinação daquilo que não é duração (isto é, o espaço) que a duração emerge como um fato positivo. De fato, Bergson engendra uma crítica por uma metodologia genética (ir nas raízes históricas dos problemas filosóficos), e refuta as filosofias da inteligência da tradição, Bento atenta, portanto, para uma leitura dialética e na confecção de uma consciência negativa. É no ato negativo que aparece a filosofia positiva de Bergson, (na saída da consciência ingênua até a exterioridade, e logo após o retorno a unidade do eu ao absoluto que emerge a consciência de si), acrescentando na raiz do pensamento bergsoniano o negativo como condição mesma de sua filosofia a partir do conceito de *Presença*. Mas, ao que parece, para Deleuze, ainda que exista uma crítica aos falsos problemas, o movimento seguinte da ontologia de Bergson é puramente positivo e o tempo emerge como uma totalidade aberta⁵⁵. O que pode ser aproximado a um movimento dialético em Bento e sua metodologia, para Deleuze, ao contrário, Bergson representa uma contraposição ao modelo hegeliano de filosofia dando fundamento para uma filosofia da diferença.

O que se mostra cada vez mais categórico é que foi especialmente o chamado pós-estruturalismo francês que tentou trazer o fim de uma filosofia com pretensões à totalidade e com o objetivo de sepultar a dialética enquanto motor intelectual das filosofias que pensaram o movimento e o trabalho do negativo. Inseridos neste contexto, pensamos ser de extrema importância um debate sobre esse confronto, de modo a demarcar a importância dos conceitos na obra de Bergson e na filosofia em geral.

condições de emergência de um pensamento do Estado foi e é fundamentado por uma filosofia da representação.

⁵⁵ Ainda que positiva podemos vislumbrar a associação à noção de totalidade, ideia tão cara ao hegelianismo. Já a ruptura Deleuziana ao Hegelianismo pode ser contraposta com a ideia de que o conceito de ruptura faz parte da própria dialética hegeliana, se tornando a crítica de Deleuze obsoleta, no entanto, parece que o direcionamento que Deleuze dá é outro, não se trata de uma crítica em partes de modo a conceber uma reforma no saber Hegeliano, mas uma crítica selvagem que tem como alicerce a filosofia de Nietzsche.

O bergsonismo representou uma guinada filosófica e um chão fecundo para problematizarmos a incisão deste debate a partir da importância da entrada do conceito de duração na história da filosofia. Ao explorarmos em Bergson estas duas perspectivas de leitura da sua obra - isto é, uma leitura de uma dialética na qual podemos repensar a noção de totalidade e movimento negativo e de outro modo, uma filosofia positiva e da diferença - teríamos ferramentas para nos instaurar num problema ontológico que nos é contemporâneo e no qual a filosofia parece ter entrado num impasse.

Talvez seja no próprio bergsonismo onde poderemos encontrar os elementos que nos possibilite analisar e problematizar vias possíveis de convergência ou divergências, ou até mais, digamos; seria possível afirmar a perda da noção de totalidade e da negatividade de Hegel na qual ele se torna enfim um autor ultrapassado ou poderíamos vislumbrar ressurgir uma nova teoria do sujeito (ou pós sujeito) e uma teoria crítica no viés da filosofia da diferença?

Referências:

BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. trad. Nathanael C. Caixeiro, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.

_____. *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*. trad. João da Silva Gama, Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Matéria e Memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*, trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *O Pensamento e o Movente*. trad. Bento Prado Neto, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*, trad. Luiz B. L. Orlandi, São Paulo: Editora 34, 2004.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio, São Paulo: Edições Loyola, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: Um aprendizado em Filosofia*. trad. Sueli Cavendish, São Paulo, Editorado 34, 1996.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica: Excertos*. trad, Marco Aurélio Werle, São Paulo: Barcarolla, 2011.

_____ *Fenomenologia do Espírito*. trad. Paulo Meneses, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1988.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Bergson: Intuição e Discurso Filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. Trad. de Flamarion Caldeira Ramos; Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: UNESP, 2014.

PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PRADO JUNIOR, Bento. *Presença e Campo Transcendental: Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.