

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O ATUAL E O VIRTUAL EM BERGSON E DELEUZE**

**FERNANDO MEIRELES MONEGALHA HENRIQUES**

**SÃO CARLOS, 2016**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O ATUAL E O VIRTUAL EM BERGSON E DELEUZE**

**Fernando Meireles Monegalha Henriques**

**Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, com vistas à obtenção do título de doutor.**

**Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup>. Silene Torres Marques**

**SÃO CARLOS, 2016**

Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da Biblioteca Comunitária UFSCar  
Processamento Técnico  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

H519a           Henriques, Fernando Meireles Monegalha  
                  O atual e o virtual em Bergson e Deleuze /  
                  Fernando Meireles Monegalha Henriques. -- São Carlos  
                  : UFSCar, 2016.  
                  220 p.

                  Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São  
                  Carlos, 2016.

                  1. Atual. 2. Virtual. 3. Temporalidade. 4.  
                  Pensamento. 5. Ideia. I. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

---

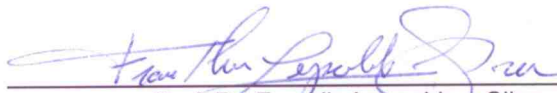
Folha de Aprovação

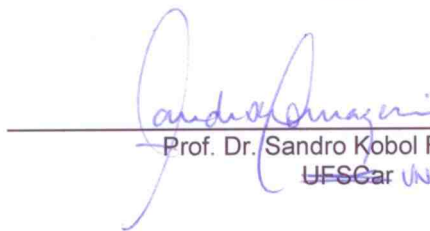
---

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado do candidato Fernando Meireles Monegalha Henriques, realizada em 08/03/2016:

  
\_\_\_\_\_  
Profa. Dra. Silene Torres Marques  
UFSCar

  
\_\_\_\_\_  
Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto  
UFSCar

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva  
USP

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari  
UFSCar UNIFESP

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Alessandro Carvalho Sales  
UNIRIO

À Isabel e Aline,  
que saibam guardar a  
pureza do coração.

À Cristina,  
que me acorreu com amor  
nos momentos difíceis.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora, Silene Torres Marques, pelo empenho e pelo aconselhamento ao longo da redação desta tese, assim como pela amizade ao longo de todo meu percurso de pós-graduação na UFSCAR. Agradeço também aos professores Franklin Leopoldo e Silva e Sandro Kobol Fornazari pela leitura paciente da tese por ocasião da minha banca de qualificação, assim como aos professores do curso de filosofia da UFSCAR, por todas as oportunidades e conhecimentos que se abriram a mim ao longo de meu mestrado e doutorado na instituição. Agradeço em especial a todos os amigos e amigas que conheci durante o meu tempo de estada em São Carlos, e que guardo no coração até hoje, apesar da distância.

Agradeço aos colegas e amigos da UFAL, em especial aos professores José Urbano de Lima Jr. e Maxwell Moraes de Lima Filho. Agradeço também aos amigos e amigas que tive a oportunidade de fazer em Alagoas: João, Janaína, Fernando, Rodrigo, Tissiana, Mônica, entre outros. Agradeço aos amigos do grupo de pesquisa *Subjetividade no pensamento contemporâneo*, alguns dos quais eu conheci em São Carlos e pude acompanhar em suas trajetórias pelo Nordeste; um abraço em especial para Matheus, Giovana, Malcom, Marcio e Juliano. Agradeço aos amigos e colegas do GT Deleuze da ANPOF, pelos felizes encontros proporcionados: um abraço para Alex, Péricles e Cleber.

Agradeço também à CAPES<sup>1</sup>, pela concessão de uma bolsa-sanduíche de seis meses, e ao professor Frédéric Worms, que supervisionou minha pesquisa na França. Agradeço por fim à FAPESP<sup>2</sup>, pela concessão de uma bolsa de estudos da qual usufruí no início de meu doutorado.

---

<sup>1</sup> Processo Capes BEX 99999.008078/2014-09

<sup>2</sup> Processo Fapesp 2010/50103-2.

## RESUMO

O presente trabalho visa investigar as relações entre os conceitos de *atual* e *virtual* nas filosofias de Henri Bergson (1859-1941) e Gilles Deleuze (1925-1995). Para tanto, empreendemos uma comparação sistemática entre as concepções dos dois autores acerca da *temporalidade*, tendo como norte as três sínteses do tempo propostas por Deleuze em *Diferença e repetição*. Primeiramente, trabalhamos a questão do *presente vivo* nos dois autores, pensado por ambos como um *presente profundo*, isto é, um presente dotado de uma multiplicidade de graus ou níveis de duração, através dos quais se dá a relação imanente entre a consciência, o corpo e o universo material. É basicamente esse domínio do presente vivo que constitui o *atual* para Bergson e Deleuze. Após isso, detemo-nos no estudo do *passado* em ambos os autores, mostrando como, para eles, a totalidade da nossa experiência pretérita não é jamais perdida, mas permanece de algum modo contraída em nossa consciência imediata (Bergson) ou em uma grande memória ontológica (Deleuze). Será esse domínio do passado que constituirá, para ambos, o domínio do *virtual* (embora Bergson, ao contrário de Deleuze, nunca utilize o termo como um substantivo). Após delinear as concepções do presente e do passado nos dois autores, buscamos mostrar como se dá a relação entre o atual, o virtual e o *pensamento* para eles: a esse respeito, Bergson esboça, em *Matéria e memória*, uma verdadeira teoria do conhecimento a partir de sua teoria da atualização das lembranças puras, ao passo que Deleuze propõe, em *Diferença e repetição*, uma complexa teoria da Ideia e do pensamento a partir de sua concepção do virtual. Porém, antes de estudar a teoria deleuziana da Ideia, concentramo-nos em sua terceira e última síntese do tempo – a síntese do *futuro* – procurando mostrar como Deleuze visa, através dela, responder a certas dificuldades oriundas do bergsonismo, principalmente no que diz respeito à possibilidade de produção da autêntica *novidade*, isto é, a criação de algo completamente irreduzível ao possível e ao passado.

Palavras-chave: Atual. Virtual. Temporalidade. Pensamento. Ideia.

## ABSTRACT

The aim of the present study is to investigate the relations between the concepts of *actual* and *virtual* in the philosophies of Henri Bergson (1859-1941) and Gilles Deleuze (1925-1995). We, therefore, make a systematic comparison of the two authors' conceptions of *temporality* based on the three synthesis of time proposed by Deleuze in *Difference and Repetition*. First, we develop the idea of the *living-present* in both authors, which is defined as a *profound* present, i. e. a present equipped with a multitude of degrees or levels of duration through which the immanent relationship between consciousness, body and the material universe takes place. What Bergson and Deleuze call *actual* is basically the living-present. Afterwards, we study the *past* in both authors, in order to show that, according to them, our entire past experience is never actually lost, but remains somehow lodged in our immediate consciousness (Bergson) or is stored in a large ontological memory (Deleuze). What Bergson and Deleuze call *virtual* is constituted by this domain of the past (although Bergson, in contrast to Deleuze, never employs this term as a substantive). After presenting the two authors' conceptions of present and past, our aim is to show how they conceived the relationship between actual, virtual and *thought*. In *Matter and memory*, Bergson outlines a true theory of knowledge from his theory of actualization of pure remembrance, while in *Difference and repetition*, Deleuze suggests a complex theory of Idea and thought from his conception about the virtual. However, before studying Deleuze's theory of Idea, we concentrate on his third and final synthesis of time – the synthesis of *future*. Our aim is to show how Deleuze uses it in order to deal with some difficulties resulting from Bergsonism, especially in reference to the possibility of production of the authentic *newness*, i. e. the creation of something that cannot be reduced neither to the possible nor the past.

Key-words: Actual. Virtual. Temporality. Thought. Idea.



## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Obras de Bergson:

MM	<i>Matéria e memória</i>
EC	<i>A evolução criadora</i>
DS	<i>Duração e simultaneidade</i>
ES	<i>Energia espiritual</i>
<i>Ensaio</i>	<i>Ensaio sobre os dados imediatos da consciência</i>
PM	<i>O pensamento e o movente</i>

Obras de Deleuze:

DR	<i>Diferença e Repetição</i>
LS	<i>Lógica do Sentido</i>
B	<i>Bergsonismo</i>
QF	<i>O que é a Filosofia?</i>
CC	<i>Crítica e clínica</i>

Obras de outros autores:

<i>Tratado</i>	<i>Tratado da Natureza Humana</i> , de David Hume
<i>Lições</i>	<i>Lições para uma filosofia da consciência interna do tempo</i> , de Edmund Husserl
<i>Ideias I</i>	<i>Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica</i> , vol. 1, de Edmund Husserl
CRP	<i>Crítica da razão pura</i> , de Immanuel Kant

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO .....	11
2. O PRESENTE PROFUNDO .....	19
2.1. A consciência como campo temporal .....	19
2.2. O presente vivo e o corpo próprio.....	26
2.3. O presente profundo e o corpo imenso .....	32
2.4. Um mundo de subjetividades larvares.....	47
3. UM PASSADO ONTOLÓGICO .....	62
3.1. A contração ilimitada .....	62
3.2. O passado reencontrado.....	72
3.3. Do passado como ontologia pura: a leitura de Bergson por Deleuze.....	84
3.4. A construção do Virtual .....	107
4. O ATUAL, O VIRTUAL E O PENSAMENTO .....	121
4.1. Bergson: memória e percepção concreta.....	121
4.2. A formação das ideias gerais e o esquema dinâmico .....	130
4.3. Deleuze: da necessidade de uma terceira síntese temporal.....	145
4.4. O atual e o virtual em <i>Diferença e repetição</i> .....	170
5. CONCLUSÃO .....	205
REFERÊNCIAS .....	214

## 1. INTRODUÇÃO

Há uma anedota que se conta a respeito de Deleuze que é, aos nossos olhos, bastante reveladora. Em 1947, Deleuze se encontra regularmente no café Biarritz com alguns de seus amigos, entre eles François Châtelet e Revault d'Allonnes. O propósito deles era se preparar para o teste oral da agregação em filosofia, um exame bastante temido, que incluía uma lista de quatro textos a serem lidos, entre os quais *Matéria e memória*, de Henri Bergson. Num destes encontros, os amigos de Deleuze teriam dito a ele que Bergson era um filósofo que os aborrecia um pouco. Surpreso, Deleuze teria então retrucado: “Não, não se enganem, vocês não leram direito. É um grande filósofo”. E ele teria então tirado de sua maleta um exemplar de *Matéria e memória* e começado a explicar uma longa passagem em voz alta a seus colegas. Diante do pouco interesse demonstrado por estes, o jovem Deleuze (ele contava então com 22 anos) teria exclamado: “Ah! Vocês não gostam de Bergson! Isso me deixa desolado” (DOSSE, 2010, p. 89). A nosso ver, essa anedota é interessante por dois motivos. Primeiramente, porque ela mostra que o interesse de Deleuze por Bergson vem de muito cedo, remontando ao seu período de graduação na Sorbonne (1944-48). Em segundo lugar, ela nos mostra *in nuce* como esse interesse de Deleuze por Bergson sempre foi algo que o colocou contra as correntes dominantes em sua época, algo enxergado como um certo anacronismo num período dominado primeiramente pelo sucesso da filosofia existencialista e do marxismo, e depois pelo advento do estruturalismo. Com efeito, dedicar-se à leitura de Bergson, depois das diatribes de Politzer (*Le bergsonisme: la fin d'une parade philosophique*), ou dos pesados ataques tecidos por Sartre em *A imaginação* e em outras obras, significava colocar-se quase que automaticamente à margem do pensamento dominante de sua época. Esse foi, entretanto, o caminho pelo qual Deleuze corajosamente optou, dedicando nas décadas seguintes diversos artigos, livros e cursos à reabilitação do pensamento de Bergson. A esse respeito, temos primeiramente um texto de divulgação intitulado “Bergson”, publicado na coletânea *Les philosophes célèbres*, dirigida por Maurice Merleau-Ponty, publicado em 1956. Depois disso, temos a publicação do importante artigo “A concepção da diferença em Bergson”, publicado no mesmo ano, o qual já antecipa alguns dos temas que serão retomados em *Bergsonismo e Diferença e repetição*. Dez anos depois, em 1966, dá-se a publicação de *Bergsonismo*, obra maior no conjunto de comentários sobre Bergson, que realizou a proeza de manter a chama da filosofia bergsoniana acesa durante o período de máxima influência do estruturalismo. Também neste ano sai uma coletânea de

textos de Bergson organizada por Deleuze, intitulada *Memória e vida*. Além disso, há o papel determinante de Bergson nos dois volumes de comentários de Deleuze sobre o cinema, publicados na década de 80: *A imagem-movimento* (1983) e *A imagem-tempo* (1985), onde quatro capítulos são dedicados integralmente à interpretação de *Matéria e memória*. Por fim, poderíamos mencionar também os cursos que Deleuze dedicou a Bergson, que se estendem por mais de trinta anos, indo pelo menos desde um curso sobre o capítulo III de *A evolução criadora* (ENS – Saint Cloud, 1960), até um curso em Vincennes sobre a relação entre *Matéria e memória* e o cinema em 1991. O trabalho deleuziano de interpretação do pensamento bergsoniano abrange, portanto, grande parte de sua vida intelectual.

Seria um grande erro, contudo, reduzir essa interlocução entre Deleuze e Bergson aos momentos em que Deleuze se concentrou na interpretação efetiva do texto bergsoniano. Na verdade, a influência de Bergson sobre Deleuze (ou melhor dizendo, o *diálogo* de Deleuze com Bergson) se estende também àquelas obras propriamente filosóficas de Deleuze, em que ele estava preocupado sobretudo com seu próprio “sistema” de pensamento, tal como *Diferença e repetição*, *Lógica do sentido*, *O que é a filosofia?*<sup>3</sup>, ou ainda os textos póstumos que deveriam compor a última obra deleuziana sobre o atual e o virtual<sup>4</sup> (deixamos de lado os textos escritos juntos com Guattari, já que vemos neles uma presença muito mais reduzida do bergsonismo). Com efeito, em praticamente todas essas obras a interlocução com Bergson assume um papel fundamental, a tal ponto que diversos comentadores de Deleuze afirmaram, ao longo dos últimos vinte anos, existir um certo *bergsonismo de Deleuze*<sup>5</sup>, creditando assim um papel central à assimilação do pensamento bergsoniano na constituição da própria filosofia deleuziana. Essa influência decisiva poderia ser observada, por sua vez, em diversos

---

<sup>3</sup> Como se sabe atualmente, *O que é a Filosofia?* não é de fato uma obra conjunta de Deleuze e Guattari, mas um livro escrito apenas por Deleuze, que, num gesto de amizade, aceitou creditar a obra também a este último, que se encontrava num grave estado depressivo (DOSSE, 2010, p. 22).

<sup>2</sup> Referimo-nos aqui aos breves textos de Deleuze “*A imanência: uma vida...*” (DELEUZE, 2003) e “*O atual e o virtual*” (ALLIEZ, 1996).

<sup>3</sup> Entre os autores franceses que afirmaram desde os anos 1990 esse bergsonismo de Deleuze, podemos mencionar Éric Alliez (*Sobre o bergsonismo de Deleuze*, in *Deleuze: uma vida filosófica*, 1996) (ALLIEZ, 2002) e Alain Badiou (*Gilles Deleuze: o clamor do ser*, 1997) (BADIOU, 2013), lembrando, contudo, que ambos creditam um papel completamente oposto a esse bergsonismo no interior do pensamento deleuziano. No Brasil, cabe mencionar que a apropriação de Bergson por Deleuze foi estudada por Sandro Kobol Fornazari em seu artigo *O bergsonismo de Gilles Deleuze* (FORNAZARI, 2004), além do capítulo inicial de sua tese *O esplendor do ser: a composição da filosofia da diferença em Gilles Deleuze (1952-1968)* (FORNAZARI, 2005). Cabe lembrar que essa interface entre Bergson e Deleuze tem sido objeto de diversos estudos recentes, alguns dos quais teremos a oportunidade de mencionar ao final desta introdução e ao longo deste trabalho.

dos principais conceitos com os quais Deleuze operava, tais como os de diferença, multiplicidade, campo transcendental, vida, mas, principalmente, os de *atualidade* e de *virtualidade*, que constituem para alguns intérpretes uma chave de leitura de toda a ontologia deleuziana<sup>6</sup>. De nossa parte, essa afirmação de um possível bergsonismo de Deleuze constituiu uma motivação adicional para nos debruçarmos sobre sua obra, já que havíamos estudado Bergson em nosso mestrado e estávamos particularmente interessados em pensar o desenvolvimento e as repercussões da filosofia bergsoniana em autores mais contemporâneos. Interessava-nos, sobretudo, saber como Deleuze poderia compatibilizar as proposições do bergsonismo com o seu propósito geral de constituir uma filosofia da imanência, já que Bergson era um autor basicamente preocupado em resgatar os grandes temas da metafísica clássica criticados por Kant: Deus, a alma e o mundo<sup>7</sup>. Ora, como se sabe, Deleuze foi um autor que buscou se situar num espectro de pensamento diametralmente oposto a este, partindo de uma tradição de pensamento que culminaria em Nietzsche, com sua afirmação da morte de Deus e sua crítica radical do sujeito. A compatibilização do bergsonismo com o projeto de uma filosofia radicalmente imanente parecia então colocar grandes dificuldades, produzindo uma situação problemática, que exigia uma elucidação: afinal de contas, a absorção do bergsonismo pela filosofia deleuziana a inclinaria ou não na direção de um horizonte metafísico<sup>8</sup>? Essa foi uma questão que, efetivamente, nos acompanhou ao longo de todo nosso percurso investigativo<sup>9</sup>.

Diante desta situação problemática, várias possibilidades se abriam à nossa frente. Primeiramente, pensamos que seria de alguma valia fazer um inventário da influência de Bergson ao longo de toda a obra deleuziana; a partir disso, parecia-nos, teríamos os elementos para julgar se Deleuze, em sua assimilação do bergsonismo, o teria realmente despojado de

---

<sup>6</sup> A esse respeito, podemos mencionar o artigo de Eládio Craia, *O virtual: destino da ontologia de Gilles Deleuze* (CRAIA, E., 2009).

<sup>7</sup> Como lembra Franklin Leopoldo e Silva, o embate de Bergson com a filosofia kantiana a respeito da possibilidade da metafísica perpassa toda sua obra: “efetivamente, encontramos em Bergson, desde os *Dados Imediatos* até *As Duas Fontes*, um constante confronto com a filosofia crítica, buscando configurar o espaço teórico onde se possa pensar a possibilidade da metafísica a partir da intuição como ato fundamental do espírito”. (LEOPOLDO E SILVA, 1983, p. 23) Sobre a relação entre Bergson e Kant, ver também as p. 73-84 e 163-171 de *Bergson: intuição e discurso filosófico* (LEOPOLDO E SILVA, 1994).

<sup>8</sup> Como se sabe, esse foi o tema central do debate entre Alain Badiou e François Zourabichvili, que tem repercussões até os dias de hoje. Retomamos de forma condensada as proposições de Alain Badiou nas conclusões deste trabalho, apresentando aqueles que são, a nosso ver, os seus principais equívocos.

<sup>9</sup> Evidentemente, essa afirmação de um horizonte metafísico bergsoniano tem de ser ponderada, na medida em que se trata aí de uma metafísica que valoriza o tempo e o devir, indo na contramão da metafísica tradicional, que pensava o Ser basicamente a partir do prisma da eternidade. A esse respeito, indicamos o livro de Pierre Montebello, *L'autre métaphysique* (MONTEBELLO, 2003).

sua carga metafísica. Mas esse propósito inicial foi logo abandonado quando nos demos conta de que tal leitura panorâmica acabaria nos levando a uma apreciação superficial e demasiado ampla da obra deleuziana, já que há uma enorme diversidade de temas que ambos os autores compartilham. Consideramos então mais produtivo concentrarmo-nos naquele tema que nos parecia como o mais relevante e ao mesmo tempo o mais problemático na interface entre os dois autores, a saber, o da relação entre o *atual* e o *virtual*. Com efeito, sempre que os intérpretes tratam da influência do bergsonismo em Deleuze, esse é o tema que aparece com mais força; ao mesmo tempo, é esse o ponto que levanta o maior número de objeções por parte daqueles críticos que enxergam no virtual deleuziano um resquício da metafísica bergsoniana<sup>10</sup>.

A partir da delimitação desse tema (o atual e o virtual em Bergson e Deleuze), um determinado recorte da obra de ambos os autores nos apareceu com certa evidência, já que, na medida em que a discussão sobre o atual e o virtual corresponde, para Bergson e Deleuze, ao questionamento sobre a relação entre o *presente* e o *passado puro*, parecia-nos bem claro que teríamos de enveredar numa discussão aprofundada sobre a questão da *temporalidade* em ambos os autores. De fato, somente quando compreendemos a discussão deleuziana sobre a temporalidade é que temos as condições para compreender sua concepção do virtual, tal como apresentada, por exemplo, no quarto capítulo de *Diferença e repetição*. A partir dessa constatação, portanto, decidimos nos concentrar naquilo que constitui o núcleo da discussão deleuziana sobre a temporalidade, a saber, a apresentação das três sínteses do tempo no segundo capítulo de *Diferença e repetição*. Essas três sínteses, que apresentam um altíssimo grau de dificuldade conceitual, já foram estudadas de forma detida em trabalhos de referência<sup>11</sup>. A pequena diferença que esperamos introduzir neste trabalho é o cotejamento detalhado de tais sínteses com a discussão bergsoniana acerca da temporalidade, tal como é levada a cabo principalmente em *Matéria e memória*. A nossos olhos, Deleuze estabelece todo um diálogo com o bergsonismo em sua apresentação das três sínteses, que deve ser bem compreendido para uma correta apreciação delas. Como tentaremos mostrar, restringir a influência de Bergson tão somente à segunda síntese (a do passado puro), como muitas vezes

---

<sup>10</sup> A esse respeito, remetemos o leitor novamente à conclusão deste trabalho.

<sup>11</sup> Além de diversos artigos que foram publicados sobre o tema da temporalidade em Deleuze, mencionamos dois trabalhos de maior fôlego: os livros de Peter Pál Pelbart, *O tempo não reconciliado: imagens de tempo em Deleuze* (PELBART, 2004), e de James Williams, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time: A Critical Introduction and Guide* (WILLIAMS, 2011).

se faz, leva a perder todo o leque de ressonâncias que se estabelece no interior da primeira síntese, a do presente vivo (que se constitui para ambos os autores como um presente dotado de diversos níveis temporais, uma espécie de *presente profundo*). Do mesmo modo, há todo um diálogo importante entre Bergson e Deleuze a ser pensado no interior da terceira síntese temporal (a do futuro), mesmo que se trate aí de um diálogo de Deleuze *contra* Bergson (para usar uma feliz expressão de Cleber Lambert). Além disso, há evidentemente toda uma rede de influências conceituais a ser investigada no caso da segunda síntese do tempo, a qual abrange não somente *Diferença e repetição*, mas também *Bergsonismo*, além dos artigos de Deleuze sobre Bergson. Neste trabalho, portanto, concentramo-nos principalmente neste diálogo que Deleuze estabelece com Bergson acerca da natureza do tempo; ao fazê-lo, entendíamos nós, já estávamos tratando da questão do atual e do virtual, pois a síntese do presente será base da concepção deleuziana do atual, a síntese do passado, a do virtual, e a síntese do futuro intervirá exatamente para impedir que o passado puro, o virtual, se estabeleça como uma espécie de fundamento metafísico último.

Foi somente após termos feito essa análise detalhada das três sínteses temporais que nos sentimos seguros para abordar a discussão deleuziana sobre o atual e o virtual nos dois últimos capítulos de *Diferença e repetição*, o que fizemos na parte final deste trabalho: nela procuramos pensar a relação entre o atual, o virtual e o processo geral do pensamento, pensado como um ato intempestivo desprovido de qualquer fundamentação metafísica. Por sua vez, dada a complexidade que assumiu esta análise conceitual de *Diferença e repetição* (e o diálogo que procuramos estabelecer entre esta obra e *Matéria e memória*), tivemos de deixar a discussão deleuziana sobre o atual e o virtual em suas outras obras para desenvolvimentos posteriores<sup>12</sup>, ao contrário, infelizmente, do que prevíamos em nosso plano inicial. Cremos, todavia, que a nossa análise de *Diferença e repetição* abarca diversos dos pontos que são retomados por Deleuze em *Cinema I e II*, em seu curto e enigmático texto póstumo intitulado *O atual e o virtual*, ou ainda em *Lógica do sentido*. Como o próprio Deleuze afirmava no prefácio à edição americana de *Diferença e repetição*, “tudo o que fiz em seguida se articulou com este livro” (DELEUZE, 2003, p. 280), o que é especialmente válido em relação aos temas que nos preocuparam neste trabalho: o atual e o virtual, em sua relação essencial com o tempo e o pensamento.

---

<sup>12</sup> Destacamos que, embora não tenhamos abordado os dois volumes de *Cinema* em nossa tese, tivemos a oportunidade de escrever um artigo sobre eles publicado na revista *Ideação* (UEFS), sob o título de *A gênese do sujeito no laboratório cinematográfico de Gilles Deleuze* (MONEGALHA, 2013).

Tendo escolhido o tema que abarcaríamos e o recorte que efetuaríamos, restava pensar o modo de exposição que iríamos adotar. Um problema que nos apareceu com bastante clareza desde o começo deste trabalho, e que foi bastante ressaltado por alguns intérpretes de Bergson<sup>13</sup>, é que há uma grande diferença entre o que Deleuze diz de Bergson e o que Bergson aparentemente pensava: um exemplo efetivamente flagrante a esse respeito é o da afirmação deleuziana de um monismo da duração em Bergson, que parece contrastar com as múltiplas afirmações deste último em prol de uma multiplicidade irreduzível de durações. Ora, se o que queríamos era efetivamente estabelecer um diálogo entre esses dois autores, e não somente um monólogo de Deleuze sobre Bergson, era necessário deixar que o texto bergsoniano falasse a partir de si próprio, para, a partir daí, podermos compreender a interpretação e a apropriação particular que Deleuze fez dele. Assim, surgiu-nos a ideia de fazer uma exposição em paralelo neste trabalho, que se repete ao longo de seus três capítulos: nela, partimos basicamente de uma interpretação do próprio texto bergsoniano, para depois passarmos à apropriação deleuziana destes textos, chegando por fim à exposição das teses filosóficas de Deleuze. Nosso intento era que, com este modo de exposição, as afinidades e divergências entre os dois autores ficassem por si mesmas claras ao leitor. O diálogo que procuramos estabelecer entre os dois autores não visa, portanto, privilegiar nenhum deles, mas simplesmente expor em paralelo as teses de cada um, para que o próprio leitor possa se decidir sobre as possíveis influências, apropriações e diferenças entre Bergson e Deleuze – nós tentamos assim, na medida do possível, nos situar na tênue linha indicada pela conjunção “e”, que ao mesmo tempo une e separa os dois autores.

A partir do que foi dito acima, podemos compreender a estrutura básica da tese: nela seguiremos basicamente a ordem das três sínteses temporais propostas por Deleuze em *Diferença e repetição*, expondo primeiramente o ponto de vista bergsoniano sobre os temas em pauta, para depois passar ao deleuziano. Assim, no capítulo I (*O presente profundo*), delinearemos a estrutura da atualidade para Bergson e Deleuze, a qual não é senão a estrutura do próprio presente vivo (Deleuze) ou concreto (Bergson), isto é, um presente dotado de certa espessura temporal, e que deve ser pensado como composto de uma multiplicidade de graus ou níveis de duração, através dos quais se dá a relação imanente entre nossa consciência, nosso corpo e o universo material que nos cerca. Como procuraremos mostrar, a ideia de uma *profundidade* do presente vivo desempenha um papel central em ambos os autores, já que é

---

<sup>13</sup> Pensamos aqui especialmente em Camille Riquier e seu artigo *Bergson (d)après Deleuze* (RIQUIER, 2008), que teremos a oportunidade de discutir em nosso segundo capítulo.



por meio dela que eles buscam evitar o enclausuramento do sujeito em seus próprios estados conscientes, permitindo à nossa subjetividade abrir-se para uma realidade corporal e vital muito maior do que a de sua pretensa interioridade monádica.

No capítulo II (*Um passado ontológico*), procuraremos mostrar como, para ambos os autores, o domínio de nossa vida temporal ultrapassa imensamente o domínio do presente vivo, já que, para eles, a totalidade de nosso passado não é nunca perdida, mas permanece sempre retida inconscientemente, seja por meio de nossa memória espontânea (Bergson), seja por meio de uma grande memória ontológica (Deleuze). É esta sobrevivência integral do passado que constitui basicamente o domínio do *virtual* para os dois autores, que será, contudo, pensado por Bergson e Deleuze de um modo bastante diferente. Bergson, com efeito, nunca usará o termo virtual como um substantivo (como o fará Deleuze), mas sempre como um adjetivo: as lembranças virtuais, as ações virtuais etc. Além disso, ele sempre pensará essa sobrevivência do passado de um modo predominantemente pessoal: o passado consiste, para Bergson, na totalidade das lembranças contraídas na memória de um indivíduo. Nisso, ele se afasta claramente de Deleuze, que pensará a conservação do passado como um processo eminentemente ontológico, envolvendo a existência de uma única grande duração a abranger as múltiplas singularidades. Como veremos, essa concepção do passado proposta por Deleuze surge de uma certa violência interpretativa a que ele submete o texto bergsoniano, a qual não deixa de ser uma espécie de apropriação criativa, já que será ela que permitirá a Deleuze afirmar a precedência ontológica do passado sobre o presente em *Bergsonismo e Diferença e repetição*.

Em nosso capítulo III (*O atual, o virtual e o pensamento*), mostraremos como a discussão sobre o presente e o passado, sobre o atual e o virtual, está intimamente ligada em ambos os autores à discussão sobre o processo geral do *pensamento*. Com efeito, há em Bergson todo um esboço de uma teoria geral do conhecimento baseado no processo de atualização do passado, o qual visa explicar tanto a formação de nossas *ideias gerais* quanto de nossas *percepções concretas*, como se acham nos capítulos centrais de *Matéria e memória*. Além disso, Bergson proporá em outros textos que sua teoria dos graus de duração pode ser a chave de um esquematismo renovado, retomando uma temática kantiana também cara a Deleuze. Este último, por sua vez, derivará de sua concepção do atual e do virtual toda uma teoria geral da *Ideia*, compreendida por ele como a instância que abrange a diversidade de nossas faculdades em seu acordo discordante. Antes, porém, de propor sua teoria geral da *Ideia*, Deleuze submeterá sua concepção do passado puro a uma importante correção de rumo por meio de sua terceira síntese do tempo, a síntese do *futuro*. Como veremos, ao tentar

pensar a produção da novidade no cosmos, Deleuze é levado a criticar o pretenso caráter substancial do passado que parecia decorrer da segunda síntese do tempo. Na verdade, esse aspecto de permanência que o passado assume para nós é, para Deleuze, uma ilusão derivada do próprio modo de funcionamento do eterno retorno, o qual se coloca como elemento último de uma realidade desprovida de qualquer fundamento metafísico. Decorre disso que toda concepção deleuziana da Ideia e do virtual, tal como apresentada nos capítulos finais de *Diferença e repetição*, deve assumir um aspecto necessariamente “acontecimental”, estando bem distante, portanto, de qualquer resquício platonizante. Esse será, ao fim e ao cabo, o modo deleuziano de afirmar o predomínio do futuro e da criação sobre o passado puro, o que é consoante com suas afirmações sobre o caráter intempestivo do próprio pensamento.

Por fim, gostaríamos de lembrar que nosso trabalho sobre o diálogo entre Deleuze e Bergson surge em meio a outras contribuições mais ou menos recentes sobre o mesmo tema. Na literatura de língua inglesa, as relações entre Bergson e Deleuze foram estudadas por Valentine Moulard-Leonard em seu *Bergson-Deleuze encounters: Transcendental Experience and the Thought of the Virtual* (MOULARD-LEONARD, 2008). Em francês, temos o livro de Pierre Montebello sobre os dois tomos de *Cinema, Deleuze, philosophie et cinema* (MONTEBELLO, 2008), que esclarece bastante a apropriação deleuziana de Bergson nesta obra. Em português, destaca-se a tese de Cleber Lambert, *Deleuze e Bergson: Tensão, esforço e fadiga na instauração filosófica* (LAMBERT, 2013), que insistiu particularmente na relevância da terceira síntese para a filosofia deleuziana. Além disso, como afirmamos no início desta introdução, existem diversos artigos e trechos de livros que se debruçaram sobre a relação entre os dois autores. Ficaremos, de qualquer modo, bastante felizes se pudermos contribuir neste trabalho para a clarificação e o detalhamento de algumas das difíceis questões concernentes à filosofia deleuziana e seu questionamento acerca da natureza do atual, do virtual, do tempo e do pensamento, mostrando o papel decisivo do seu diálogo com Bergson a esse respeito.

## 2. O PRESENTE PROFUNDO

### 2.1. A consciência como campo temporal

§ 1. “O que é a consciência?” (ES, p. 4/4-5<sup>14</sup>). Eis a pergunta de uma vida. Mesmo um filósofo como Bergson precisou de pelo menos uma vintena de anos de intenso labor intelectual para poder colocá-la e respondê-la de forma clara e precisa. É em 1911, próximo ao apogeu de sua fama, que encontramos esta questão posta na conferência *A consciência e a vida*. Ela figura logo no início da conferência, após algumas considerações metodológicas iniciais. Da maneira *en passant* como ela ali figura, e dado o pouco espaço que sua resposta ocupa, podemos pensar que nela não reside o interesse principal do filósofo. Mas o quê! Na verdade, a questão “o que é a consciência” sintetiza e apresenta os resultados de todo o percurso filosófico bergsoniano até então, percurso que se iniciou com o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), passou por *Matéria e memória* (1896), e desembocou em *A evolução criadora* (1907). Podemos afirmar que essas obras foram, de certo modo, investigações propedêuticas que lhe abriram caminho para poder responder à questão “o que é a consciência?”. Mas o que é a consciência para Bergson, no fim das contas?

O início da resposta do filósofo é furtivo: “é óbvio que não vou definir algo tão concreto, tão constantemente presente na experiência de cada um de nós” (ES, p. 4-5/5). Como bem pontua Arnaud François na edição crítica do texto, “Bergson, tal como Descartes, é um filósofo para quem existem noções cujas definições, que quiséssemos delas dar, não faria senão obscurecê-las” (ES, p. 227-8). Sem dúvida, cada um de nós “sabe” intuitivamente o que é a consciência, na medida em que cada um de nós é um ser consciente. O problema é colocar isso em palavras, e por isso esse arremedo de resposta não pode nos satisfazer. Felizmente, Bergson busca também caracterizar a consciência de um modo positivo, e é aqui que reside a importância fundamental desse texto:

Mas sem dar da consciência uma definição que seria menos clara do que ela própria, posso caracterizá-la por sua marca mais aparente: consciência significa primeiramente memória. A memória pode ter pouca amplitude; pode não abarcar mais do que uma pequena parte do passado; pode não reter mais do que aquilo que

---

<sup>14</sup> Em relação às entradas para as obras de Bergson, colocamos primeiramente a paginação da tradução brasileira, seguida da paginação da edição crítica em francês.

acaba de acontecer; mas a memória está aí, ou então a consciência não está. Uma consciência que nada conservasse de seu passado, que incessantemente esquecesse de si mesma, pereceria e renasceria a cada instante: como definir de outro modo a inconsciência? Quando Leibniz dizia que a matéria é “um espírito instantâneo”, não a estava declarando (quisesse ele ou não) insensível? Portanto, toda consciência é memória – conservação e acumulação do passado no presente. (ES, p. 5/5).

A consciência é primeiramente *memória*. O que isto significa? Que todo estado consciente, por mais efêmero que seja, envolve uma “conservação e acumulação do passado no presente” ou, se quisermos, alguma *retenção* ou *contração* do passado no presente; não há, não *pode* haver um estado consciente instantâneo. Assim, quando ouvimos uma sucessão de notas tão simples quanto um *dó-ré-mi*, verificamos que cada uma das notas não desaparece de nossa consciência quando passamos à audição da nota posterior, mas permanece retida ou contraída na nota presente, dando à sucessão de notas o aspecto qualitativo de uma *melodia*. Ora, a melodia por nós apreendida é indício justamente dessa permanência do passado no presente de que nos fala Bergson: não há, não *poderia* haver uma melodia para nós se as notas não se fundissem umas nas outras, se o “dó” e o “ré” não permanecessem retidos em nossa consciência no momento da audição da nota “mi”. É este trabalho de contração do passado que faz com que nossa consciência seja audição de uma *melodia*, e não de uma nota isolada, de um “mi” cercado de vazio e silêncio. Ou seja, ao ouvirmos uma melodia, temos a experiência direta de um passado fantasmagórico que *insiste* ou *subsiste* no presente (como diria um estoico).

Mas isso está longe de ser tudo. Assim como observamos uma contração do passado no caso de uma melodia, assim nós também o observamos no interior de uma *nota individual*: esta só adquire alguma extensão temporal para nós na medida em que seus momentos anteriores são contraídos no momento presente, dotando-a de alguma duração. Para Bergson, mesmo se nos restringíssemos àquilo que parece ser o mais ínfimo momento de nossa vida consciente, a audição de um simples *momento* ou *fase* da nota individual (a “impressão originária” de um som, como diria Husserl), ainda assim veríamos uma contração ínfima do passado no presente a se processar. E o que vale para a mais simples fase de um som vale também para a *totalidade de nossa vida consciente*: para o filósofo, tudo aquilo que vivemos, pensamos e sentimos permanece retido em nossa consciência atual, nesta “síntese atual” de nossa vida pregressa que é nosso *caráter*, compondo a grande melodia de nossa vida psicológica, de nossa personalidade, de nosso Eu. Moral da história: não há, não *pode* haver, um estado consciente que não envolva alguma contração do passado, contração indefinidamente elástica e variável a depender do caso, mas que sempre está aí, “ou então a

consciência não está” (id.). E é esta contração constante do passado no presente que Bergson denomina *memória*.

A memória é, portanto, algo muito mais amplo e fundamental do que a tradição filosófica pensou. Ela não é somente a faculdade responsável pela formação de nossas lembranças, aquela potência complementar à sensibilidade da qual nos fala Aristóteles no primeiro livro da *Metafísica* (“os animais são naturalmente dotados de sensação; mas em alguns da sensação não nasce a memória, ao passo que em outros nasce”, ARISTÓTELES, 2005, p. 3). Não, a memória é muito mais do que isso; ela invade e permeia toda a nossa experiência, já que não há estado consciente que dela não dependa: mesmo as nossas sensações mais simples já são seres de memória, pequenas gotas de passado retido. Dito isso, não podemos dizer que a memória seja uma faculdade entre as outras faculdades, já que ela é, antes, a *condição* de todas as faculdades: tanto a sensibilidade, quanto a imaginação, quanto a inteligência apoiam-se nela para se exercerem e existirem. Como veremos em nosso terceiro capítulo, a memória está por trás tanto da formação de nossas *percepções concretas* quanto de nossas *ideias gerais* para Bergson.

§ 2. Ao passo que a consciência contrai o seu passado, ela também se abre para o *futuro*, visto que ela está sempre antecipando as suas próximas ações no mundo. Como escreve Bergson na continuação de seu texto *A consciência e a vida*:

Mas toda consciência é antecipação do futuro. Consideremos o direcionamento de nosso espírito em qualquer momento que seja: veremos que ele se ocupa daquilo que existe, mas tendo em vista principalmente o que vai existir. A atenção é uma espera, e não há consciência sem uma certa atenção [à] vida. O futuro está ali; ele nos chama, ou melhor, nos puxa para si: essa tração ininterrupta, que nos faz avançar no caminho do tempo, é também a causa de agirmos continuamente. Toda ação é uma invasão ao futuro. (ES, p. 5/5).

É impossível não se lembrar aqui de Plotino: a Alma possui uma “natureza inquieta” que a faz buscar sempre mais do que possui (*Enéada* III, 7, cap. 11). Esta “natureza inquieta” não é senão outro nome para o *desejo*. O desejo é a pura busca da alteridade que nos impele a agir, a ânsia de ser que move o pêndulo da Alma do presente para o futuro e permite a *diástasis*, a instauração do próprio tempo. Assim, o animal que se lança à caça concentra toda sua atenção na presa furtiva que ele busca desesperadamente alcançar: ele deseja aquilo que ainda não possui, e é esse desejo que o projeta constantemente para o futuro. Mesmo que Bergson não fale expressamente aqui do desejo, vemos a mesma premência fundamental da

consciência ser afirmada. Quando, por exemplo, caminhamos pelas ruas agitadas de uma grande cidade, prestamos pouca ou nenhuma atenção ao estado presente de nosso corpo, ao movimento atual de nossas pernas e braços, mas projetamos constantemente as ações corporais que efetuiremos em nosso futuro próximo: antevemos o transeunte do qual desviaremos, a rua que atravessaremos, o lugar a que chegaremos. Isso significa que a consciência envolve sempre espera, expectativa, antecipação, projeto: no linguajar bergsoniano, poderíamos igualmente dizer que cada estado de consciência envolve sempre a projeção de uma *ação virtual* que podemos levar a cabo no mundo.

O que é isto – uma *ação virtual*? Basicamente, a antecipação de uma futura ação real que podemos efetuar no mundo através deste órgão de ação que é nosso *corpo*: efetuamos uma ação virtual quando pensamos em desviar do transeunte, quando pensamos em atravessar a rua, quando pensamos em chegar ao lugar pretendido, pois, em todos esses casos, estamos antecipando uma ação corporal que podemos efetivar em nosso futuro próximo, assim como uma ação que nosso corpo possa vir a sofrer. Ressaltemos que é este cuidado constante da consciência para com a inserção de nosso corpo no futuro que Bergson chama de “*atenção à vida*”. Por meio dessas ações virtuais desenhadas pela consciência, estamos sempre nos projetando além de nosso presente, evadindo-nos para o futuro.

Esta “tração ininterrupta” (id.) do futuro, por sua vez, é tão forte que podemos verificá-la até mesmo naqueles estados que um filósofo tão penetrante como Agostinho tomaria como patentemente *presentes*, a saber, as nossas *percepções* (AGOSTINHO, 1996, p. 328-338). Pois, para Bergson, mesmo as nossas *percepções concretas* já são *ações virtuais*: quando “recortamos” em nosso campo visual a cadeira na qual pretendemos nos sentar, iniciamos um processo que poderá desembocar numa ação real de nosso organismo, ou seja, efetuamos uma ação virtual. Nesse sentido, todo “recorte” perceptivo já é uma ação virtual de nossa consciência, na medida em que, por meio dele, isolamos do restante de nosso campo perceptivo o possível alvo de nossa ação futura<sup>15</sup>. A despeito de toda profundidade da análise do tempo de Agostinho, é preciso retificá-la então num ponto preciso: a atenção que dirigimos ao objeto que atualmente percebemos nunca se restringe tão somente ao presente, mas já indica uma “invasão ao futuro” (id.); nesse sentido, toda atenção que dirigimos aos objetos ao nosso redor já é uma *espera*. O que equivale a dizer que a percepção nunca tem um propósito contemplativo, mas tão somente *prático*: ela é a operação primária pela qual a consciência

---

<sup>15</sup> Ressaltemos que é basicamente nisto que consiste o “discernimento prático” do qual nos fala Bergson no capítulo I de MM.

projeta as futuras ações de nosso organismo no mundo; o campo perceptivo é basicamente *um campo de ações virtuais*, isto é, um campo de ações possíveis de nosso organismo.

§ 3. Das afirmações precedentes, decorre que não existe estado consciente que não envolva a retenção do que se passou e a antecipação do que virá. “Reter o que já não é, antecipar o que ainda não é: eis aí, portanto, a primeira função da consciência” (ES, p. 5/5). A memória e a antecipação não são meros atributos ou acidentes da consciência, mas a sua *essência*: se um deles faltar, não há, não *pode* haver consciência. Podemos ilustrar isso, segundo outro texto de Bergson<sup>16</sup>, dizendo que, no interior da consciência, o presente desdobra-se constantemente em “dois jatos simétricos”, um recaindo continuamente no passado, enquanto o outro se dirige continuamente para o futuro<sup>17</sup>. Bergson não o diz, mas é fácil observar que a consciência é para ele uma espécie de *campo temporal* cindido entre passado e futuro, entre a contração de nossas vivências anteriores no presente e a antecipação de nossas possíveis ações no mundo. O primeiro processo é responsável pela formação de nossas *lembranças*; o segundo pela constituição de nossas *percepções concretas*. Somente ambos pensados conjuntamente nos dão a correta compreensão da *duração* bergsoniana.

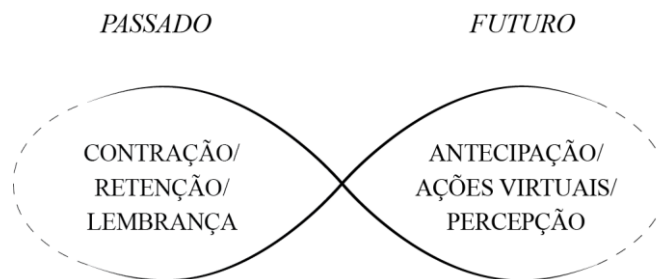


Figura 1. O campo temporal

Ao compreendermos que a duração envolve sempre estas duas facetas, compreendemos também que não há nenhum privilégio do passado em Bergson: toda contração do passado encontra sua razão de ser na medida em que o passado pode iluminar o

<sup>16</sup> *A lembrança do presente e o falso reconhecimento*. In *A energia espiritual*.

<sup>17</sup> “Ou o presente não deixa nenhuma marca na memória ou então ele se desdobra a todo instante, em seu próprio afloramento, em *dois jatos simétricos*, um dos quais volta a cair rumo ao passado e o outro se lança rumo ao futuro. Esse último, que chamamos de percepção, é o único que nos interessa.” (ES, p. 130/131-2).

futuro e pode nos ajudar a projetar um leque maior de ações virtuais. E entre as diversas ações virtuais que despontam em nossa consciência surge a possibilidade de se efetuar uma *escolha*:

Se, como dizíamos, a consciência retém o passado e antecipa o futuro, sem dúvida é precisamente porque é chamada a efetuar uma escolha: para escolher, é preciso pensar no que se poderá fazer e rememorar as consequências, vantajosas ou prejudiciais, do que já se fez; é preciso prever e é preciso lembrar. (ES, p. 9-10/10).

A escolha é então a própria razão de ser da contração e da antecipação. Quando andamos pelas ruas de uma cidade, podemos constantemente escolher entre diversas ações virtuais que despontam para nós: ir até um prédio, dirigirmo-nos até uma pessoa, atravessar a rua etc. Por mais trivial que este fato pareça, ele nos ensina algo de grande importância: que a escolha se dá não entre nossas ações reais, mas entre nossas ações antecipadas, entre nossas ações virtuais, o que equivale a dizer que a escolha jamais poderá ser compreendida a partir do presente, já que ela está visceralmente atrelada à capacidade que nossa consciência possui de projetar suas futuras ações no mundo. E este leque de ações virtuais está intimamente relacionado com o repertório de experiências passadas que trazemos conosco: para que reconheçamos um prédio, uma pessoa ou uma rua, é necessário que invoquemos nossa experiência passada. Ora, esta experiência somente nos é acessível porque o passado permanece aí, contraído em nossa consciência. Ambas, memória e antecipação, existem, portanto, em função de nossa possibilidade de escolher: “se consciência significa memória e antecipação, é porque consciência é sinônimo de escolha”<sup>18</sup> (ES, p. 11/11).

Mas quem diz escolha, evidentemente diz *liberdade*. Para Bergson, mais do que o desejo, é a *liberdade* o operador último que alimenta a circularidade entre passado e futuro, que fomenta a dinâmica interna do próprio tempo. Como escreveu Deleuze de forma lapidar, para Bergson, “le plus de passé = le plus d’avenir, donc de liberté”<sup>19</sup> (DELEUZE, 2004, p. 170), o que poderíamos traduzir por “quanto mais passado = mais futuro, logo, mais liberdade”. Isso porque a contração do passado tem como fim a projeção das ações virtuais, as quais permitem a nossa escolha consciente. Quanto maior a vastidão do passado alocado num

<sup>18</sup> Bergson afirma que a consciência é sinônimo de escolha desde *A evolução criadora*: “A consciência é a luz imanente à zona de ações possíveis ou de atividade virtual que cerca a ação efetivamente realizada pelo ser vivo. Significa hesitação ou escolha.” (EC, p. 157/145).

<sup>19</sup> DELEUZE, Gilles. *Cours sur le chapitre III de L’évolution créatrice* in *Annales Bergsoniennes II*. Paris: PUF, 2004. p. 170. Cito a passagem inteira por seu interesse: “Para Bergson, a liberdade reside na novidade, não na repetição do passado. Bergson, tal como Freud, teve esta mesma ideia. Todos os dois afirmam que a memória é uma função do futuro, pois é no esquecimento do passado que consiste a repetição. Quanto mais passado = mais futuro, logo, mais liberdade. A memória é sempre uma contração do passado no presente.” (Tradução nossa.)



momento de nossa vida consciente, maior o número de ações virtuais entre as quais poderemos escolher, maior a amplitude, portanto, daquilo que podemos chamar, *faute de mieux*, de *liberdade interna*.

A *Consciência e a vida* já seria um texto espantoso somente por mostrar a íntima relação entre contração, antecipação e liberdade em pouquíssimas páginas. Mas Bergson não parou por aí, já que, para ele, esse acréscimo de nossa liberdade interna se exprime numa *intensificação* de nossa consciência:

Quais são, por outro lado, os momentos em que nossa consciência alcança mais vivacidade? Acaso não são os momentos de crise interior, em que hesitamos entre dois ou vários partidos a tomar, em que sentimos que o nosso futuro será o que tivermos feito? Portanto, as variações de intensidade de nossa consciência parecem realmente corresponder à soma menos ou mais considerável de escolhas ou, se quiserem, de criação que distribuímos em nossa conduta. (ES, p. 11/11).

A *tensão* da consciência é, portanto, um indício de sua liberdade interna. Tornamo-nos cada vez mais conscientes na medida em que nossa possibilidade de escolha se amplia, que nossa capacidade de criação se fortifica: “a tensão da duração de um ser consciente não mediria precisamente seu poder de agir, a quantidade de atividade livre e criadora que ele pode introduzir no mundo?” (ES, p. 16/17). Mas a intensificação da consciência também é um indício da *temporalização* em curso nela, da capacidade desta consciência de alastrar seus horizontes de futuro e passado para além do presente, ampliando a abertura deste campo temporal que ela mesma é. Este movimento de alargamento do campo temporal da consciência é coetâneo, por sua vez, à própria emergência da *vida*, pois “de direito, senão de fato, a consciência é coextensiva à vida” (ES, p. 12/13). Por meio deste alastramento do campo temporal, deste alargamento do campo de ações virtuais que a vida traz consigo, o ser vivo desponta como uma “zona de indeterminação” em meio à determinação quase plena do mundo material (ES, p. 12/13), diferenciando-se deste último pela tendência temporalizante que o habita, pelo *impulso* ou *elã vital* que o faz ansiar por constituir-se numa duração cada vez mais ampla, numa liberdade cada vez mais irrestrita, numa presença cada vez mais plena. Em tudo isso começamos a vislumbrar aquilo que constitui simplesmente o ponto nodal de toda a filosofia bergsoniana, a saber, a sua teoria dos *graus de duração*.

## 2.2. O presente vivo e o corpo próprio

§ 4. Se todo estado consciente envolve uma cisão constante entre dois jatos, um abrindo o passado, o outro o futuro, o que temos em mente quando falamos disto – um estado de consciência *presente*? Em outras palavras: se a consciência pode ser pensada como um campo temporal distendido entre um passado e um futuro que coexistem um com o outro, o que residirá no *centro* deste gráfico, na encruzilhada em que ambas as dimensões temporais fatalmente se encontram? Em última instância, o que significa esta palavrinha – “presente”?

Para essa questão, tanto o senso comum quanto o cientista esclarecido têm uma resposta na ponta da língua: “O que é para mim o momento presente? É próprio do tempo decorrer, o tempo já decorrido é o passado, e chamamos presente o instante em que ele decorre” (MM, p. 161/152). Mas a coisa será assim tão simples? Pois, como vimos um pouco atrás, todo estado consciente envolve essencialmente alguma contração do passado, alguma duração mínima, logo, um estado consciente puramente instantâneo é uma mera contradição em termos. Quando falamos do “instante”, falamos, portanto, de um ente de razão, não de algo concretamente experimentado por nós. Este já era um ponto ressaltado pelo pensamento estoico, na figura de Crisipo: sem dúvida, podemos conceber a divisão da extensão de tempo de uma corrida infinitas vezes e declarar que o termo ou limite ideal de tal divisão seria o “instante”; ocorre, contudo, que o limite desta divisão infinita é algo tão somente potencial e ideal, nunca algo concretamente apreendido por nós. Moral da história: nunca temos a experiência consciente de um presente instantâneo, mas somente de um presente dotado de alguma extensão temporal, de um presente já permeado de passado e de futuro. “Nenhum tempo é rigorosamente presente, mas se diz (presente) segundo uma certa extensão” (Árius Didimo *apud* GOLDSCHMIDT, 2006, p. 31). Ora, se não estamos enganados, Bergson estará muito perto do estoicismo a esse respeito:

Certamente há um presente ideal, puramente concebido, limite indivisível que separaria o passado do futuro. Mas o presente real, concreto, vivido, aquele a que me refiro quando falo de minha percepção presente, esse ocupa necessariamente uma duração. Onde, portanto, se situa esta duração? Estará aquém, estará além do ponto matemático que determino idealmente quando penso no instante presente? Evidentemente está aquém e além ao mesmo tempo, e o que chamo de “meu presente” estende-se ao mesmo tempo sobre meu passado e sobre meu futuro. Sobre meu passado em primeiro lugar, pois “o momento em que falo já está distante de mim”; sobre meu futuro, a seguir, pois é sobre o futuro que esse momento está inclinado, é para o futuro que eu tendo, e se eu pudesse fixar este indivisível presente, esse elemento infinitesimal da curva do tempo, é a direção do futuro que ele mostraria. É preciso, portanto, que o estado psicológico que chamo “meu

presente” seja ao mesmo tempo uma percepção do passado imediato e uma determinação do futuro imediato. (MM, p. 161/152-3).

O presente concreto e vivido é, portanto, algo muito diferente do instante, mero ente de razão. Assim como no caso do *specious present* analisado por William James ou do *lebendige gegenwart* husserliano, o presente vivo bergsoniano será sempre pensado como um pequeno campo temporal abrangendo nossos passado e futuro imediatos. Uma das diferenças fulcrais em relação a estes dois grandes autores, contudo, consistirá no seguinte: para Bergson, o presente vivo está umbilicalmente ligado à nossa *vida orgânica*, pois ele consiste basicamente na apreensão imediata que cada um de nós possui de seu *próprio corpo* (ou de seu *corpo próprio*, se assim se preferir). Voltemos à teoria da ação bergsoniana para entendermos por que assim é.

§ 5. Como vimos anteriormente, para Bergson o futuro desponta primeiramente para nós sob a forma de um *campo de ações virtuais*. Visto mais de perto, o nosso próprio *campo perceptivo* é isto: um campo de ações possíveis, entre as quais podemos efetuar uma *escolha*, isto é, decidir qual delas iremos efetivar. Assim sendo, este campo de ações virtuais também constitui um *campo de indeterminação* a circundar a ação efetiva do ser vivo.

O que não salientamos suficientemente até aqui, e que devemos enfatizar a partir de agora, é que esta efetuação de uma ação virtual de nossa consciência somente pode se dar por meio de uma ação sumamente real de nosso *corpo* – o corpo é o único meio que possuímos para levar a cabo uma *ação real* (e não somente virtual) no mundo. Assim, ao andar pelas ruas agitadas de uma grande cidade, podemos escolher a cada momento entre um leque de ações virtuais: desviar de um transeunte, atravessar a rua, entrar numa loja etc. Ora, todas estas ações virtuais são antecipações de ações *reais* que podemos efetuar no mundo, ações reais que, caso levadas a cabo, o terão de ser invariavelmente por meio de nosso *corpo*: é com nosso corpo, e somente com ele, que desviamos do transeunte, atravessamos a rua ou entramos na loja<sup>20</sup>. O que equivale a dizer que a futurização envolve sempre uma atenção à nossa vida orgânica, que a consciência de um ser vivo está constantemente *preocupada* (no

---

<sup>20</sup> Esta situação não se alterará mesmo que se invente um modo de transmitir nossos comandos mentais diretamente a uma máquina, como recentemente tem ocorrido em experimentos bem-sucedidos com interfaces cérebro-máquina (ICMs) em ratos e símios. Ainda aí teríamos, para Bergson, uma ação real sendo efetuada por nosso córtex cerebral – a única diferença é que se trata de uma ação real simplesmente *esboçada*, mas não completada.

sentido etimológico do termo) com a inserção do seu corpo em seu futuro ou, se quisermos deixar os eufemismos de lado, com sua sobrevivência pura e simples a curto, médio e longo prazo.

Ora, se o *futuro* desponta a nós por meio das *ações virtuais* que nossa consciência projeta no mundo, podemos dizer que, inversamente, o nosso *presente* consiste nas *ações reais* que efetuamos com nosso *corpo* no mundo. Caminhamos pelo passeio público: a cada momento *podemos* desviar do transeunte, atravessar a rua ou ir à loja, mas o que *fazemos* efetivamente nesse momento é caminhar em meio à calçada – nossas pernas e braços executam um movimento ordenado, nossa respiração é compassada, o coração bate. Nossa consciência, sem dúvida, encontra-se debruçada sobre o futuro, mas aquilo que *existe* de fato, aquilo que é *presente* para nós neste momento, são os movimentos que realizamos atualmente com nosso corpo, as *ações reais* que executamos no mundo. Estas ações reais, por sua vez, podem envolver tanto um movimento *completo* de nosso corpo (por ex., erguemos o braço para pegar um copo d'água), quanto tão somente um *esboço* de movimento (a circuitaria neural que antecede à ação completa entra em ação, mas por algum motivo ela é inibida e não erguemos o braço para pegar o copo d'água). Não importa: a cada momento de nossa vida consciente o nosso corpo está agindo, ou senão estamos simplesmente mortos.

Poderíamos achar que, contraposta à esfera de nossa consciência propriamente pessoal, a esfera de nossas ações corporais seria marcada pela mais completa ausência de temporalidade, já que aí teríamos movimentos corporais quase instantâneos, e nada além disto. Nada, porém, estaria mais longe da verdade. Pois, para Bergson, se olharmos mais de perto, veremos que todas as nossas ações corporais têm uma íntima relação com o tempo. Com o *futuro*, primeiramente, já que quase toda ação corporal que efetuamos visa garantir a efetuação de uma ação virtual projetada por nossa consciência. Seja, por exemplo, uma porta que recortamos em nosso campo visual, porta esta que pretendemos abrir em nosso futuro próximo: temos aí o exemplo mais trivial e básico de uma ação virtual. Ora, ao mesmo tempo que nossa consciência projeta esta ação virtual, uma série de ações reais se inicia em nosso corpo: toda uma parte de nosso córtex motor é acionada para garantir que a ação virtual possa ser cumprida em nosso futuro próximo. Trata-se aí somente de ações reais esboçadas, as quais porém já mostram que, entre as ações virtuais de nossa consciência e as ações reais de nosso corpo, há um *continuum* que traciona constantemente as ações corporais para o porvir, na medida em que estas ações são muitas vezes apenas o ponto de largada para uma ação que visamos levar a cabo em nosso futuro próximo. Assim, quando percebemos uma porta em nosso campo visual, porta esta que pensamos em abrir (ação virtual), toda uma parte de nosso

córtex motor entra imediatamente em ação (ação real esboçada) para garantir que possamos efetivamente abrir a porta com as mãos em nosso futuro próximo (ação real completa). Ou seja, mesmo as ações efetivamente levadas a cabo por nosso corpo nesse momento já se debruçam sobre nosso futuro imediato: nossos movimentos cerebrais atuais dão mostras claras disto, pois o cérebro é essencialmente um órgão *motor* (e tão somente isso para Bergson), o qual é responsável por *iniciar* as ações corporais que levaremos a cabo em nosso futuro iminente. De modo geral, podemos dizer que nosso corpo, por mais estritamente vinculado que esteja ao *presente*, também se encontra constantemente inclinado sobre o nosso *futuro imediato*. Como diz Bergson na passagem supracitada, é para o futuro que se inclinam nossas ações corporais.

Do mesmo modo que nosso corpo está inclinado sobre o futuro iminente, ele também está debruçado sobre nosso *passado recente*. Pois, para Bergson, o nosso corpo também é capaz de *reter* por alguns instantes as ações que ele executa no universo: quando ergo meu braço, executo um movimento do qual tenho uma sensação interna, sei se esse movimento ocorre de forma desimpedida ou não, sou informado se ele é ou não é bem-sucedido. Para Bergson, por detrás de todas estas sensações que temos do estado atual de nosso corpo (aquilo que chamaríamos hoje de “propriocepção”) há uma *contração temporal* elementar, a qual permite que a atividade do organismo seja retida por ele próprio. As sensações oriundas dessa contração elementar são denominadas por Bergson de “afecções” ou “sensações afetivas”; elas se dividem nos dois grandes gêneros que são a *dor* e o *prazer*. Para o filósofo francês, com efeito, “há na dor algo de positivo e de ativo” (MM, p. 55/55), na medida em que ela repousa sobre uma atividade frustrada de uma parte do organismo, de uma impotência desta em exercer-se sob suas condições normais. Citamos Bergson: “Assim nasce a dor, que não é, para nós, senão um esforço do elemento lesado para repor as coisas no lugar – uma espécie de tendência motora sobre um nervo sensitivo. Toda dor consiste, portanto, num esforço, e num esforço impotente” (MM, p. 57/56). Por outro lado, o *prazer* indica um *sucesso* de nossa ação orgânica, a realização de uma ação bem-sucedida, ação essa que ainda é retida por alguns momentos por nosso organismo.

Por meio desta contração elementar que instaura o domínio das afecções, o corpo revela-se, portanto, dotado de uma temporalidade nuclear, à qual corresponde uma consciência mínima. Mas isso não é tudo, e está longe de ser. Pois na peculiar química mental bergsoniana, as afecções corporais podem se misturar ainda com aquela coisa esquisitíssima que Bergson denomina “percepção pura”, isto é, a percepção momentânea que temos do universo material ao redor de nosso corpo. O resultado desta combinação são as nossas

*sensações visuais, auditivas, táteis, olfativas, palatais etc.*, em uma palavra, o vasto reino de nossa *sensibilidade de base*. Se olharmos mais de perto, veremos que todas estas sensações têm um caráter essencialmente *misto*, pois elas envolvem tanto a apreensão de um estado atual de nosso corpo quanto a apreensão de algo extracorporal, a saber, o estado atual do universo ao nosso redor; todas elas têm, portanto, um lado “subjetivo”, afetivo, e um lado “objetivo”, derivado da percepção pura.

Assim, do mesmo modo que as afecções corporais, a nossa sensibilidade também está essencialmente ancorada numa contração elementar a se operar no nível orgânico de nossa existência: quando ouvimos ressoar uma brevíssima nota, ainda aí vemos o passado recentíssimo se amalgamar ao presente, fundindo as fases da nota entre si e compondo a partir disto um estado consciente com uma extensão temporal mínima. É esta contração temporal que permite, por sua vez, que esta breve nota seja efetivamente experimentada por nós, permitindo que ela se constitua como uma sensação com sua textura própria, com sua qualidade intrínseca. Para Bergson, mesmo que nos detivéssemos no mais efêmero estado consciente que possamos intuir, tal como a audição de uma simples *fase* de um som (aquilo que Husserl chamaria de “impressão originária”, “*Urimpression*”), ainda assim veríamos uma contração elementar se operando, ainda veríamos nosso organismo buscando recolher os despojos de seu passado recentíssimo por alguns breves momentos, antes deste afundar definitivamente no esquecimento, perdendo-se nas profundezas sem fim do rio Lete. Mesmo naqueles estados em que nossa consciência parece se reduzir ao mais simples rudimento corporal, o tempo ainda está em marcha, executando ininterruptamente sua obra criadora.

§ 6. Resumamos o que foi dito até aqui: diferentemente de nossa consciência, essencialmente aberta para o passado e para o futuro, nosso corpo encontra-se num presente que se reinicia sem cessar (veremos no segundo capítulo que isto deriva, para Bergson, da falta de uma verdadeira memória que reunisse os diversos estados corporais entre si). Mas mesmo no caso deste presente corporal, ainda verificamos uma abertura mínima para o passado e para o futuro. Para o *passado*, pois o nosso organismo consegue contrair o seu passado recentíssimo sob a forma de sensações, sejam elas afetivas ou não; para o *futuro*, pois nossos movimentos corporais, por mais estritamente determinados que sejam, se inserem no *continuum* de nossa vida consciente, vida consciente essa essencialmente orientada para o porvir, isto é, para a intensificação de nossa liberdade. O nosso presente concreto, portanto, nunca se reduz às dimensões pontuais de um átimo, de um instante, mas sempre envolve um

sistema de sensações e movimentos, os quais indicam a instauração de uma abertura mínima para o passado e para o futuro:

[No presente concreto,] o passado imediato, enquanto percebido, é [...] sensação, já que toda sensação traduz uma sucessão muito longa de estímulos elementares; e o futuro imediato, enquanto determinando-se, é ação ou movimento. Meu presente, portanto, é sensação e movimento ao mesmo tempo; e, já que meu presente forma um todo indiviso, esse movimento deve estar ligado a essa sensação, deve prolongá-la em ação. Donde concluo que meu presente consiste num sistema combinado de sensações e movimentos. Meu presente é, por essência, *sensório-motor*. (MM, p. 161-2/153).

Compreendemos aqui o que dissemos *en passant* um pouco atrás: a grande diferença de Bergson em relação a Husserl foi ter pensado o presente vivo como algo profundamente atrelado à *nossa vida corporal*. Enquanto para o fenomenólogo o presente vivo configura a estrutura nuclear da nossa *consciência*, sendo o responsável seja pela constituição de nossas vivências, seja do próprio tempo imanente, para Bergson o presente vivo consiste essencialmente na apreensão imediata que cada um de nós tem de *seu próprio corpo*, como podemos ler nesta passagem fundamental: “meu presente consiste na consciência que tenho de meu corpo. Estendido no espaço, meu corpo experimenta sensações e ao mesmo tempo executa movimentos” (MM, p. 162/153). Esta apreensão interna que cada um de nós tem dos movimentos de seu próprio corpo é dotada, por sua vez, de uma temporalidade nuclear: é como se, no centro desse campo temporal mais vasto que é nossa consciência, residisse um *campo temporal menor*, um *campo temporal sensório-motor*, o qual corresponderia à nossa vida corporal, à esfera eminentemente *presente* de nossa existência, como podemos ver no gráfico a seguir:

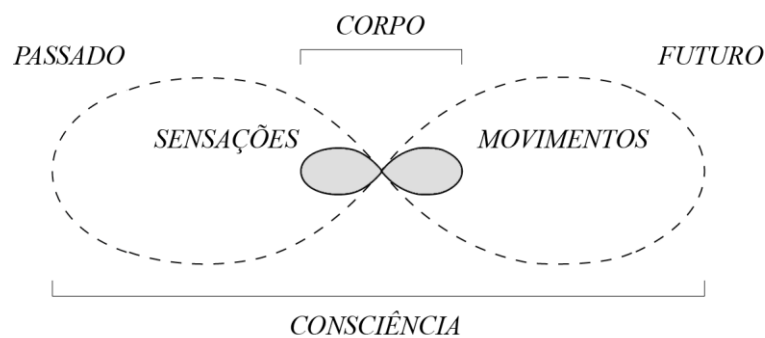


Figura 2. O campo temporal sensório-motor

O que Bergson nos ensina, no fim das contas, é que, quando falamos do presente, falamos sem saber do estado atual de nosso corpo: no “estado atual [de nosso corpo] consiste a atualidade de nosso presente” (MM, p. 162/154). Assim, se através de nossa consciência estamos essencialmente voltados para o passado e para o futuro, passado e futuro essencialmente *virtuais*, o nosso corpo, contudo, é o que nos ancora à *atualidade*, àquilo que no devir está sempre em via de se fazer ou desfazer: “se a matéria, enquanto extensão no espaço, deve ser definida, em nossa opinião, como um presente que não cessa de recomeçar, nosso presente, inversamente, é a própria materialidade de nossa existência, ou seja, um conjunto de sensações e movimentos, nada mais” (MM, p. 162/154).

Não devemos achar, contudo, que a separação entre ambos, corpo e consciência, matéria e espírito, seja última e definitiva. Pois se ambos são partes componentes de uma mesma *estrutura temporal*, se ambos correspondem a diferentes graus de duração, a diferentes aberturas do campo temporal, eles revelam ter uma afinidade interna, uma comunidade de essência. De fato, para se converter progressivamente em movimentos corporais, a nossa consciência somente precisa reduzir seu halo temporal, reduzir seus horizontes de passado e de futuro, insinuando-se assim progressivamente na matéria, anulando-se progressivamente numa (quase) inconsciência. Para Bergson, mergulhamos assim cada vez mais profundamente em nosso presente, na atualidade de nossa existência: na verdade, a vida do espírito pouco seria sem estas imersões constantes na materialidade, sem esse batismo nas entranhas da terra.

### **2.3.O presente profundo e o corpo imenso**

§ 7. Nosso presente vivido, vivo, concreto, reside, portanto, na apreensão que cada um de nós possui de seu próprio corpo: é por meio dele que efetuamos nossas ações reais no mundo, ações que visam essencialmente a garantir a inserção de nosso organismo em seu futuro imediato. Por outro lado, ao mesmo tempo que estas ações se projetam para o futuro, elas também são retidas, transformando-se assim em *afecções* corporais, e quando estas afecções misturam-se com a percepção pura que temos do universo ao nosso redor (já falaremos dela), surgem nossas *sensações* visuais, auditivas, táteis etc. Assim, nosso corpo já possui uma temporalidade nuclear, a qual envolve tanto um projetar-se constante para o futuro quanto uma contração mínima de suas próprias ações, ambos permitindo que ele tenha uma apreensão interna mínima de si mesmo. Bem compreendida, a afecção bergsoniana indica



uma espécie de *autoafecção* a se processar no nível orgânico de nossa existência, a qual é uma condição de base para todos os nossos estados mentais superiores. O presente vivo revela-se desse modo um presente *vital*, um presente literalmente feito de ossos, músculos e nervos. Nosso próprio corpo é uma espécie de *campo temporal sensório-motor* a constituir os fenômenos de base de nossa sensibilidade. Tudo isso indica uma via profícua para uma aproximação entre a vida do corpo e a do espírito.

Mas não poderíamos ir mais longe nesse mergulho no presente concreto? Não poderíamos conceber uma duração processando-se *abaixo* do limiar de nossa sensibilidade orgânica, uma duração que se processaria num tempo *ínfimo* demais, *escasso* demais, para poder atingir a forma organizada de nossas sensações elementares? Não sentimos de fato um *dever maníaco* a corroer nossos estados internos, uma *trituração constante* de nossas pequenas percepções conscientes, um processo constante de *dissolução* de nossas sensações elementares? Em última instância, não seria este dever maníaco a própria *morte* universal a aniquilar todas as tentativas de imobilização do real promovidas pela nossa consciência e por nosso organismo? Pois “não é apenas a física que nos diz; a experiência grosseira dos sentidos já nos deixa adivinhar isto; pressentimos na natureza sucessões bem mais rápidas que as dos nossos estados interiores. Como concebê-las, e qual é essa duração cuja capacidade supera toda imaginação?” (MM, p. 243/232).

De fato, “qual é essa duração cuja capacidade supera toda imaginação” (id.)? Basicamente, a duração do próprio *universo material*, no qual nosso pequeno corpo está desde sempre inserido, universo que se encontra, para Bergson, instalado numa espécie de *presente absoluto*, que se reinicia a cada instante, sem cessar. Com efeito, desde suas primeiras obras, Bergson é taxativo acerca da (quase) total ausência de duração do universo material: “estar no presente, e num presente que recomeça a todo instante, eis a lei fundamental da matéria” (MM, p. 247/236). Por mais estranha que esta asserção pareça, ela é na realidade completamente trivial, se nos colocarmos do ponto de vista bergsoniano: as pedras não têm memória, nem expectativa, logo elas não têm passado, nem futuro. Ora, o que vale para as pedras vale para o conjunto da matéria inanimada, para a totalidade deste universo sem história e sem memória no qual estamos inseridos. De fato, para Bergson habitamos num cosmos anônimo cuja existência está numa espécie de constante reinício, constituindo uma duração infinitamente abortada. Se quisermos ter alguma ideia da diferença abissal existente entre nossa duração e a do universo, podemos nos reportar a algumas das mais luminosas páginas de *Matéria e memória*, no quarto capítulo da obra. Ali, Bergson empreende uma comparação entre a duração de nossas sensações conscientes as mais elementares (as quais,

como vimos, fazem parte do nível *orgânico* de nossa existência) e a duração ínfima dos *movimentos materiais* que ocorrem incessantemente no universo ao nosso redor e que estão na base de nossa apreensão sensível do real:

A duração vivida por nossa consciência é uma duração de ritmo bem determinado, bem diferente desse tempo de que fala o físico e que é capaz de armazenar, num intervalo dado, uma quantidade tão grande de fenômenos quanto se queira. No espaço de um segundo, a luz vermelha – aquela que tem o maior comprimento de onda e cujas vibrações são portanto as menos frequentes – realiza 400 trilhões de vibrações sucessivas. Deseja-se fazer uma ideia desse número? Será preciso afastar as vibrações umas das outras o suficiente para que nossa consciência possa contá-las ou pelo menos registrar explicitamente sua sucessão, e se verá quantos dias, meses ou anos ocuparia tal sucessão. Ora, o menor intervalo de tempo vazio de que temos consciência é igual, segundo Exner, a dois milésimos de segundo; ainda assim é duvidoso que possamos perceber um após outro intervalos tão curtos. Admitamos no entanto que sejamos capazes disso indefinidamente. Imaginemos, em uma palavra, uma consciência que assistisse ao desfile de 400 trilhões de vibrações, todas instantâneas, e apenas separadas umas das outras pelos dois milésimos de segundo necessários para distingui-las. Um cálculo muito simples mostra que serão necessários 25 mil anos para concluir a operação. (MM, p. 241-2/230-1).

Como vimos anteriormente, para Bergson é por meio de uma *contração* ou *retenção* temporal que nossas sensações elementares se constituem. A cada segundo, trilhões de ondas eletromagnéticas bombardeiam nossa retina: assim como ocorre com a audição de uma melodia, é por meio da contração dessas inúmeras oscilações que algo como a sensação visual de uma luz vermelha pode surgir. Mesmo se adotarmos como parâmetro que o tempo mínimo de uma sensação visual consciente seja de dois milissegundos (como propunha Exner, na época de Bergson), ainda teríamos *bilhões* de oscilações sendo contraídas numa única sensação. Ora, mesmo neste último caso, a diferença de duração entre a nossa sensibilidade orgânica e aquela do mundo material continua sendo assombrosa, pois o que existe nesse exato instante no universo material, se descartarmos qualquer observador consciente, não são bilhões, nem milhões, nem dezenas de oscilações, mas *uma única* onda eletromagnética. O que equivale a dizer que a insistência de todos os demais bilhões de oscilações eletromagnéticas na nossa visão atual de vermelho decorre de uma contração temporal operada por nosso organismo: contraímos em nossa sensibilidade uma “longa história” que decorreria no curso das coisas. Há, desse modo, uma relatividade<sup>21</sup> essencial da duração: o que é passado no universo material é de certo modo presente para nós, ou melhor, o passado imediato do universo material permanece como algo atual em nossa consciência e em nosso

---

<sup>21</sup> O termo “relatividade” não tem aqui, pontuemos, nenhuma relação com a relatividade einsteiniana.

organismo. Sem dúvida, falar de uma sensação que dure alguns poucos milissegundos é falar de quase nada. Mas essa duração efêmera ainda é um verdadeiro titã de permanência se comparada com o devir maníaco que observamos no mundo material.

§ 8. A questão que se coloca agora é: como mergulhar nesse presente absoluto? Como ter alguma visão direta desse devir efervescente do mundo material? Em princípio, tal tarefa parece impossível, já que toda apreensão desse devir deve implicar necessariamente uma contração temporal, a fim de que ele possa ingressar na ordem de nossa percepção orgânica e humana. Nesse sentido, toda percepção implica necessariamente uma *desaceleração*, uma *imobilização* do devir material: “Perceber consiste [...] em condensar períodos enormes de uma existência infinitamente mais diluída em alguns momentos mais diferenciados de uma vida mais intensa, e em resumir assim uma história muito longa. Perceber significa imobilizar” (MM, p. 244/233). Como nos lembra Deleuze a esse respeito, “somos seres lentos” (QF, p. 51), pois nossa existência parece estar necessariamente baseada na exclusão da experiência do devir absoluto do mundo material, a qual somente pode aparecer para nós como uma (não-)experiência de morte, de dissolução de toda organização vital. Deste modo, o máximo que poderíamos obter seria uma espécie de experiência *indireta* do devir material, como vemos ocorrer no caso do físico que utiliza um osciloscópio ou equipamento semelhante para obter alguma informação sobre as ondas eletromagnéticas que podem vir a nos afetar – neste caso, o instrumento é exatamente o *medium* que permite que os movimentos materiais ingressem na ordem de nossa representação consciente, possibilitando-nos explorar de algum modo o submundo pré-consciente da materialidade a partir de nossa percepção humana.

Mas podemos ficar satisfeitos com tal situação? Pois aceitá-la equivale a afirmar que todo conhecimento direto do universo material é impossível, que todo ser que podemos conhecer é *ser percebido*, que nós jamais temos um conhecimento direto de qualquer coisa que extrapole os limites de nosso corpo. Anunciam-se aqui neuroses filosóficas do pior tipo: temos primeiramente a recaída naquele idealismo bem conhecido que afirma que todo ser é ser para uma consciência, que jamais podemos conhecer qualquer coisa para além de nossas vivências subjetivas. A consequência básica desse idealismo consiste em reduzir o *esse* ao *perciipi*, levando a uma negação de qualquer conhecimento direto que possamos ter do universo sumamente real em que habitamos, o qual precede, para Bergson, a existência de qualquer sujeito consciente. Poderíamos pensar que a análise do *corpo próprio* levada a cabo anteriormente já fosse um antídoto suficientemente potente contra esse tipo de idealismo, uma

vez que ela nos desvelava a situação necessariamente *encarnada* de nossa consciência, sua necessidade de agir corporal e continuamente no mundo. Mas ainda aqui o idealismo anda à espreita, já que corremos o risco de afirmar que todo conhecimento que temos do universo se reduz ao conhecimento que temos de nosso próprio corpo, que toda apreensão que temos do mundo se estende tão somente até as fronteiras de nossa *pele*, essa tênue membrana a separar nosso organismo de tudo aquilo que ele não é. Nada de surpreendente: assim como existe um idealismo do espírito, também existe um idealismo *encarnado*, um idealismo do corpo próprio. A diferença entre ambos é que este último é muito mais sutil e melífluo do que o primeiro, encontrando-se muito mais disseminado e arraigado no *mainstream* científico e filosófico de nosso tempo (não seria num idealismo dessa ordem que teria caído um Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*?).

De fato, contra toda forma de enclausuramento idealista, há para Bergson somente uma saída: defender que temos algum tipo de apreensão direta do universo material ao nosso redor, que temos uma apreensão direta da duração ínfima dos movimentos materiais que produzem nossas sensações conscientes. O nome para esta apreensão específica não é outro senão *percepção pura*, e Bergson assim a define em *Matéria e memória*:

A percepção pura [é] uma percepção que existe mais de direito do que de fato, aquela que teria um ser situado onde estou, vivendo como eu vivo, mas absorvido no presente, e capaz, pela eliminação da memória sob todas as suas formas, de obter da matéria uma visão ao mesmo tempo imediata e instantânea. (MM, p. 31-2/31).

A percepção pura surgiria, portanto, da “eliminação da memória sob todas as suas formas” (id.), *incluindo* aquela contração elementar ínfima que víamos se operar na constituição de nossa sensação de vermelho. Tratar-se-ia aqui de um verdadeiro mergulho no coração turbulento do presente: nada de contrações temporais, nada de sensações conscientes, nada de distância entre a matéria e a nossa sensibilidade; somente a pura coincidência com o ser material em sua temporalidade ínfima, o puro esfacelamento da consciência no conjunto de movimentos materiais que se alastram pelo universo a cada átimo de segundo, extinguindo-se no momento mesmo de seu nascimento.

Algo assim seria possível? Não estaríamos aqui simplesmente diante de um caso mórbido de autismo filosófico? Em princípio, o próprio Bergson parece querer nos precaver de crermos que a percepção pura seja algo real, pois ele afirma que ela existe “mais de direito do que de fato” (id.). Se assim é, poderíamos pensar que a percepção pura seria uma espécie de *limite ideal* de nossa experiência subjetiva, algo mais propriamente concebido do que

realmente intuído. Mas será realmente assim? Para convencermo-nos de que este não é o caso, reflitamos sobre o lugar que a percepção pura ocupa na economia do pensamento bergsoniano.

Como vimos anteriormente, a *afecção* corresponde para Bergson à apreensão que cada um de nós tem de seu próprio corpo: ele está constantemente agindo e retendo sua própria ação; dessa dinâmica surgem nossas sensações afetivas, basicamente vinculadas à dor e ao prazer. As sensações afetivas são, sem dúvida, algo de fundamental importância em nossa vida psíquica elementar, na medida em que elas nos indicam constantemente qual é o estado atual de nosso corpo. Mas, apesar desta importância, elas estão muito longe de constituir a totalidade de nossas sensações, já que, para além das afecções, existe todo o conjunto de nossas sensações visuais, auditivas, táteis etc., as quais surgem, como vimos antes, de um entrecruzamento de nossas afecções corporais com aquilo que Bergson denomina percepção pura.

Suponhamos agora que prescindíssemos desta percepção pura. Nesse caso, nossa intuição efetiva do universo se restringiria à apreensão que temos de nosso próprio corpo, e o máximo de informação que poderíamos ter sobre o cosmos se limitaria a um conjunto de afecções corporais, que nada nos indicariam sobre a existência de algo para além dos limites de nosso corpo. Conheceríamos nossas enxaquecas e nossos orgasmos, mas isso seria tudo. Ora, é bastante evidente que estamos aqui às voltas com uma abstração, já que nossa experiência concreta nunca se reduz a nada semelhante a isso. Mesmo nossa percepção tátil mais elementar já envolve a apreensão de um objeto *exterior* a nós, a apreensão de algo dado para além dos limites de nosso próprio corpo: nós nunca confundimos uma percepção tátil com uma propriocepção. É bastante claro para Bergson que nós

apreendemos em nossa percepção, ao mesmo tempo, um *estado* de nossa consciência e uma *realidade* exterior a nós. Esse caráter misto de nossa percepção imediata, essa aparência de contradição realizada, é a principal razão teórica que temos para crer num mundo exterior que não coincide absolutamente com nossa percepção. (MM, p. 239-40/229).

Em termos fenomenológicos, o que está sendo afirmado aqui é o caráter manifestamente *transcendente* dos objetos espaciais com os quais nos deparamos em nosso fluxo de vividos. A questão básica que se põe aqui é saber como podemos, a partir da imanência de nossos fenômenos conscientes, conhecer algo para além do fenômeno, algo *extrafenomênico*. Ora, a resposta bergsoniana a essa questão somente poderia ser uma: se nós

conhecemos no fenômeno algo para além do fenômeno, é porque apreendemos em nossa experiência algo que está para além da nossa duração subjetiva, a saber, a duração imanente da matéria. Esta apreensão da duração material não é senão a *percepção pura*, a qual nos dá uma espécie de apreensão confusa do estado atual do universo material. Longe, portanto, de ser algo meramente concebido, a percepção pura deve *necessariamente* fazer parte de cada uma de nossas percepções concretas, a fim de que elas não fiquem restritas aos limites epidérmicos de nosso pequeno corpo. Em nossa percepção consciente, é ela quem nos dá aquele pequeno *plus* que nos assegura estarmos diante de uma percepção, e não de um sonho ou de um delírio – é ela quem garante, em última instância, a objetividade de nossa experiência.

Poderíamos ter alguma experiência direta da percepção pura? Em princípio, parece que *não*, já que nunca temos um acesso a ela completamente depurada de nossas afecções corporais<sup>22</sup> – decorre disso que nossa percepção concreta tenha um caráter essencialmente *misto* para Bergson. Mas nada nos impede de buscar compreender como ela se nos apresenta no *interior* de nossas percepções, misturada à nossa duração subjetiva. Com efeito, numa passagem pouco comentada do quarto capítulo de *Matéria e memória* (MM, p. 244-6/233-5), Bergson parece nos indicar um caminho para pensar a questão. Como vimos anteriormente, os estratos hiléticos de nossa sensibilidade são originados para Bergson de uma contração temporal elementar, contração esta que manifestamente envolve uma *imobilização* do devir material, à medida que os movimentos que originam nossa percepção, ao ingressarem nela, adquirem a forma estática de uma sensação. É interessante notar aqui que, no interior de nossa percepção concreta, esta tendência à *imobilidade* da sensação encontra-se necessariamente misturada com uma percepção direta da *mudança* que se desenrola à nossa frente. Assim, quando assistimos a uma corrida temos, num instante qualquer dela, tanto uma apreensão do *movimento* dos diversos corredores que participam da corrida quanto uma *imobilização* desse movimento, a qual corresponde à sua cristalização numa sensação formada em nossa consciência. Para Bergson, “é assim que as milhares de posições sucessivas de um corredor se contraem numa única atitude simbólica, que nosso olho percebe, que a arte reproduz, e que se torna, para todo mundo, a imagem de um homem que corre” (MM, p. 245/234). O que se quer sublinhar aqui é que a percepção do movimento não pode provir da contração temporal que produz a sensação, pois isso seria a mesma coisa que a imobilidade produzir a mobilidade. De

---

<sup>22</sup> E, como veremos mais adiante, de nossas lembranças.

onde ela provém então? A única resposta possível, em termos bergsonianos, seria: da *percepção pura* dos movimentos materiais. Assim, embora a percepção pura não possa ser diretamente apreendida, temos uma notícia de certo modo indireta dela em nossa percepção concreta, na medida em que esta envolve necessariamente uma apreensão do movimento, uma *percepção da mudança*<sup>23</sup>.

De fato, a percepção da mudança no universo sempre envolve algo a mais do que a mudança de nossas percepções: quando vemos uma estrela cadente cruzar o céu, temos uma série de imobilizações sensíveis, que se cristalizam em nossa percepção do *rastro* da estrela. Mas, ao mesmo tempo que apreendemos o rastro da estrela, também apreendemos o movimento dela. Ora, o movimento da própria estrela é algo muito diferente de seu rastro cristalizado: ele é aquilo que se furta constantemente às nossas tentativas de imobilizá-lo, aquilo contra o qual a nossa sensibilidade está desde sempre em guerra. De fato, nenhum de nós vê o movimento da estrela cadente: o que vemos é desde sempre seu resultado, seu rastro sensível. Seria loucura, contudo, dizer que não temos alguma apreensão do movimento material, pois o movimento das coisas exteriores claramente afeta nossa sensibilidade. Em resumo, a percepção pura é, paradoxalmente, a percepção daquilo que se furta constantemente à nossa sensibilidade, a percepção daquilo que se encontra sempre *alguém* de nossos sentidos, a apreensão de uma espécie de limite negativo, e contudo sumamente real, de nossa experiência. E este algo não é senão a multidão de movimentos materiais que se alastram sem cessar pela imensidão do universo, movimentos que, antes de serem propriamente sentidos, nos *forçam* a sentir, como diria Deleuze.

§ 9. Por meio da percepção pura, Bergson nos revela uma *profundidade insuspeita do presente*, porquanto ele nos indica a existência de um regime temporal que está muito aquém do campo temporal sensório-motor de nosso organismo. Este regime temporal não é senão aquele que rege o próprio *universo material*, universo no qual os nossos pequenos corpos estão necessariamente situados. A pergunta que precisamos nos colocar agora é: podemos ainda encontrar algum resquício de duração no caso deste presente extremo? Pois quando Bergson afirma que o universo material está “num presente que recomeça a todo instante”

---

<sup>23</sup> Na conferência homônima *A percepção da mudança*, Bergson trabalha de forma exemplar esta diferença entre a imobilidade de nossas sensações e a mobilidade do mundo material (PM, p. 168-9). Somente cabe ressaltar que Bergson ali emprega a expressão “percepção da mudança” de uma forma um pouco mais ampla do que fazemos aqui, já que ele a utiliza para designar tanto a apreensão da mobilidade do mundo material, da qual tratamos agora, quanto a mudança constante de nosso próprio Eu, da qual ainda não estamos tratando.

(id.), ele parece necessariamente estar excluindo deste universo qualquer traço ou vestígio da duração que encontramos em nós mesmos, qualquer possibilidade de pensarmos num passado e futuro do universo *em si*. Se fosse assim, teríamos de afirmar que a duração se restringe basicamente ao mundo da vida, já que não encontramos nenhum vestígio dela na matéria inanimada. O risco que correríamos então seria o de cair num dualismo intransponível, onde teríamos de um lado o *elã* da vida, buscando e galgando durações cada vez mais intensas, e de outro lado o enorme cosmos cadavérico que nos circunda, um vasto deserto de duração. Será essa efetivamente a situação?

A resposta à questão não é simples, pois ela varia ao longo da obra de Bergson. Em sua primeira grande obra, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson claramente defende um dualismo irreduzível entre a consciência e o cosmos:

O que é a duração dentro de nós? Uma multiplicidade qualitativa, sem semelhança com o número; um desenvolvimento orgânico que não é, entretanto, uma quantidade crescente; uma heterogeneidade pura no seio da qual não há qualidades distintas. Em suma, os momentos da duração interna não são exteriores uns aos outros. Que existe, da duração, fora de nós? O presente somente, ou se se prefere, a simultaneidade. Sem dúvida as coisas exteriores mudam, mas seus momentos não se sucedem senão para uma consciência que os rememore. (*Ensaio*, p. 170, tradução nossa<sup>24</sup>).

Entendamos: na perspectiva do *Ensaio*, não há espaço para se conceder qualquer atributo temporal ao mundo material; o máximo que podemos dizer é que ele se apresenta para nossa consciência sempre no presente, e no presente apenas<sup>25</sup>. Mesmo quando falamos de um movimento ou de uma mudança ocorrido no mundo material, estamos na verdade nos referindo a uma “síntese mental” (ibidem, p. 82): somente para uma consciência pode haver algum movimento no mundo, já que a apreensão do movimento envolve a *retenção* da posição anterior do móvel na posição atual – sem essa contração do passado, teríamos somente a apreensão da posição atual do móvel, sem nada de movimento de um ponto a outro. Do mesmo modo, para o Bergson do *Ensaio*, toda afirmação sobre a história longínqua do universo envolve necessariamente uma projeção de nossa duração imanente sobre o plano das coisas – o universo, nele mesmo, não tem história, pois ele está sempre no instante atual, e no

---

<sup>24</sup> No caso do *Ensaio*, as entradas remetem à edição crítica em francês.

<sup>25</sup> Sem dúvida, quando Bergson escreve sobre uma “inexprimível razão” que faz com que os processos materiais acompanhem nosso fluxo de consciência, ele parece vislumbrar os problemas metafísicos que o levarão a uma reavaliação de sua posição a partir de *Matéria e memória*: “Não é preciso então dizer que as coisas exteriores duram, mas antes que há nelas alguma razão inexprimível em virtude da qual nós não saberíamos considerá-las em momentos sucessivos de nossa duração sem constatar que elas mudaram.” (*Ensaio*, p. 171, tradução nossa).



instante atual apenas. Em última instância, na perspectiva do *Ensaio*, o abismo entre nossa consciência e o mundo das coisas é radical e intransponível – o dualismo ali, longe de ser somente metodológico, é levado às últimas consequências, cavando um fosso ontológico entre a consciência e o mundo.

Mas essas afirmações do *Ensaio* estavam longe de ser a última palavra do filósofo sobre o assunto. De fato, uma mudança importante ocorreu no pensamento de Bergson em algum momento entre o *Ensaio* e *Matéria e memória*; ela consistiu na ideia de que *devemos atribuir uma duração, ainda que ínfima, à matéria*. Os motivos que levaram Bergson a atribuir essa duração imanente à matéria serão mais bem explicitados numa obra mais tardia, *Duração e simultaneidade*. Nela, com efeito, Bergson nos pede para considerar dois momentos t1 e t2, imediatamente sucessivos, do desenrolar do universo. Ele nos pede, mais do que isso, para anular qualquer trabalho de uma *memória* que garanta a continuidade de sucessão temporal entre eles, que promova uma contração mínima do momento t1 no momento t2. Sua conclusão só pode ser uma:

Verão que isso é impossível. Sem uma memória elementar que ligue os dois instantes entre si, haverá tão somente um ou outro dos dois, um instante único por conseguinte, nada de antes e depois, nada de sucessão, nada de tempo. Pode-se conceder a essa memória o estritamente necessário para fazer a ligação; será, se quiserem, essa própria ligação um simples prolongamento do antes no depois imediato com um esquecimento perpetuamente renovado do que não for o momento imediatamente anterior. Nem por isso se terá deixado de introduzir memória. A bem dizer, é impossível distinguir entre a duração, por mais curta que seja, que separa dois instantes e uma memória que os ligasse entre si, pois a duração é essencialmente uma continuação do que não é mais no que é. (DS, p. 57<sup>26</sup>).

Poderíamos pensar que Bergson aqui simplesmente retoma o argumento do *Ensaio*: é por causa da retenção de nossa memória humana que imaginamos haver uma continuidade temporal do próprio universo material. Mas, na verdade, é simplesmente o *inverso*: Bergson defende aqui que, se há alguma transitividade *real* entre t1 e t2, se há algum movimento *real* ocorrendo no cosmos, isso só pode decorrer do fato *de o próprio universo* já conter em si mesmo uma capacidade retencional mínima, capaz de ligar o “antes no depois imediato”, ainda que seja “com um esquecimento perpetuamente renovado” (id.). O que equivale a afirmar que, para Bergson, “o universo dura” (EC, p. 12/11), que ele retém de certo modo seu passado imediatamente transcorrido no seu momento presente, tal como a nossa consciência humana o faz. Há, entretanto, uma enorme diferença de *grau* entre a duração da matéria e a

---

<sup>26</sup> No caso de DS, a entrada refere-se à tradução brasileira.

nossa: essa contração material ocupa uma quantidade de tempo completamente ínfima se comparada àquela que verificamos no caso da duração imanente aos nossos processos conscientes os mais simples, tal como a breve visão do vermelho, da qual tratamos antes. Aceitos esses pressupostos, não podemos nos furtar à conclusão do argumento que Bergson nos propõe: se a matéria dura assim como nossa consciência, e se a duração é a própria marca de nossos processos conscientes, então a própria matéria deve ser em certa medida algo análogo à nossa consciência. O que ele expõe de forma concisa e algo impactante no desenvolvimento de seu argumento em *Duração e simultaneidade*: “Duração implica, portanto, consciência; e vemos consciência no fundo das coisas pelo próprio fato de lhe atribuímos um tempo que dura” (DS, p. 57). De certo modo, ele só retoma aqui uma tese que já exprimira de modo igualmente forte em *Matéria e memória*, onde afirmara que “a matéria extensa, considerada em seu conjunto, é como uma consciência em que tudo se equilibra, se compensa e se neutraliza” (MM, p. 258/246-7).

Essas são afirmações tipicamente pampsiquistas. É preciso, entretanto, mitigar o alcance desse pampsiquismo bergsoniano (que é, contudo, evidente): Bergson não afirma que as pedras pensam como nós pensamos, já que essa duração ínfima que ele concede à matéria é ainda algo muito inferior à duração de qualquer processo de base de nossa consciência. Se nos ativésemos ao exemplo anterior dos bilhões de ondas eletromagnéticas envolvidas na formação de nossa sensação de vermelho, poderíamos talvez dizer que a duração em jogo no universo material é basicamente aquela que permite o enlace entre *duas* oscilações eletromagnéticas, garantindo assim alguma transitividade temporal mínima entre os próprios movimentos materiais. Será este efetivamente o caso? Bergson nunca o diz claramente. Somente sabemos que esta duração seria, em qualquer caso, algo tão breve e ínfimo que dificilmente poderíamos compará-la com aquela duração envolvida em qualquer um de nossos processos conscientes.

Nesse sentido, se *de direito* a matéria é para Bergson algo como uma grande consciência onde tudo se neutraliza, *de fato* essa duração imanente à matéria corresponde à duração de processos rigorosamente *inconscientes*, pois eles ocorrem num tempo escasso demais, e são *rápidos demais* para que possam adquirir a forma organizada que nossos processos conscientes possuem:

Uma consciência que nada conservasse de seu passado, que incessantemente esquecesse de si mesma, pereceria e renasceria a cada instante: como definir de outro modo a inconsciência? Quando Leibniz dizia que a matéria é “um espírito instantâneo” não a estava declarando (quisesse ele ou não) insensível? (ES, p. 5/5).

Portanto, antes de falarmos do universo material como uma “grande consciência”, como Bergson afirma nas passagens supracitadas, talvez fosse mais correto falar do cosmos como uma espécie de grande *inconsciente*, uma espécie de inconsciente *material e extensivo*, o qual teremos, por sua vez, de distinguir mais à frente do inconsciente *espiritual e intensivo* propriamente dito<sup>27</sup>. No primeiro caso, temos um inconsciente composto pelo vasto conjunto dos movimentos que se alastram pela extensão do universo material, e que somente podem ingressar em nossa consciência na medida em que ocorre uma contração temporal entre eles; no segundo caso, temos um inconsciente composto exclusivamente de lembranças puras – é nele que reside todo o tesouro de nosso passado, é ele que nos abrirá as portas do grande *Virtual* deleuziano.

§ 10. O leitor talvez esteja se perguntando: o que ganhamos com esta ideia de uma duração do universo? Pois talvez a perspectiva do *Ensaio* fosse menos ofensiva aos nossos hábitos rotineiros de pensamento: de um lado, temos a duração da consciência, de outro, a ausência de duração do universo: nada de elucubrações sobre a duração da matéria ou sobre a interioridade das coisas. Qual a razão desse salto especulativo, desse malabarismo metafísico que parece ir na contramão do próprio método intuitivo proposto por Bergson?

A resposta a esta questão é, na verdade, bastante simples: com seu dualismo ontológico, o *Ensaio* simplesmente prolongava o fosso intransponível que se colocou entre a consciência e a natureza ao longo da Modernidade, sem permitir nenhuma superação dos impasses por ele gerados. De fato, se Bergson se mantivesse fiel à sua primeira concepção especulativa da matéria, ele dificilmente poderia ter ido muito além dos quadros herdados do cartesianismo; ele teria, sem dúvida, efetuado uma perspicaz análise da consciência de tempo (como ele fez desde o *Ensaio*), teria promovido uma brilhante fenomenologia da memória (para usar uma expressão de Paul Ricoeur<sup>28</sup>), teria até talvez conseguido expandir um pouco o domínio da interioridade cartesiana, ao incluir nela todo o domínio do corpo próprio (como faria, depois dele, Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*). Mas isso seria tudo: o

---

<sup>27</sup> A diferença entre os dois tipos de inconsciente é claramente afirmada em *Matéria e memória* (p. 166-8/156-9). Ao falar de inconsciente nestes dois casos, Bergson utiliza o termo numa acepção mais ampla do que a da tradição psicanalítica; por inconsciente ele entende tanto o Pré-consciente quanto o Inconsciente propriamente dito da primeira tópica freudiana.

<sup>28</sup> RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000. Ricoeur propõe, no segundo capítulo da primeira parte desta longa obra, intitulado “esboço fenomenológico da memória”, uma fenomenologia da memória, onde a análise das teses psicológicas de *Matéria e memória* desempenham uma importante função.

nosso pequeno corpo sensiente ainda permaneceria como um império dentro de um império, como um incompreensível *fiat* de duração no interior da morte universal.

Ora, o que Bergson pretendeu com esta ideia de uma duração da matéria foi transpor definitivamente o fosso entre a consciência e a matéria. Para tanto, era necessário de algum modo tornar fluidas as relações entre o dentro e o fora, entre a imanência e a transcendência, entre a interioridade de nossas sensações, afecções, emoções, lembranças etc. e a exterioridade dos movimentos materiais que nos afetam. Para tanto, ele levou a cabo uma operação complexa, cujos passos descrevemos com alguma minúcia até agora.

O primeiro passo dessa operação foi executado de um modo discreto, no momento mesmo em que Bergson instalou o mundo material no próprio coração do presente concreto. Ao fazê-lo, ele estava, sem grande alarde, invertendo as relações habituais entre o dentro e o fora, na medida em que ele alocava o universo material no interior de nosso campo temporal, trazendo o cosmos para o cerne da imanência. Desde então, o universo material não é, não pode ser algo completamente estranho a nós, pois temos alguma apreensão confusa dele em nossa própria interioridade. Essa apreensão, nós o vimos, não é senão a percepção pura.

Seu segundo passo consistiu, como já visto, em dotar o universo material de uma duração análoga à nossa, ainda que completamente ínfima se comparada àquela contração temporal que observamos no caso de nossas sensações elementares. Com este passo ele buscava reduzir a distância que verificamos entre *as qualidades sensíveis* e os *movimentos materiais que as originam*: se pudermos conceber ao menos um atributo comum compartilhado por ambas as esferas do real, então poderemos afirmar que o “hiato explicativo” entre ambas não é intransponível, muito pelo contrário. Ora, este atributo comum não é senão a *duração*: para Bergson, não há uma diferença de natureza, mas somente uma diferença de *grau* entre as qualidades sensíveis e os movimentos materiais – num caso, estamos às voltas com uma duração quase evanescente, que desaparece no momento mesmo de seu nascimento; noutro caso, temos uma duração que envolve um início de consciência, um rudimento de individualidade. Como já dissemos antes, comparada à duração dos movimentos materiais, uma duração sensível que se processe por alguns poucos milissegundos é um verdadeiro titã de permanência.

Seria um grande equívoco achar que a duração sensível e a duração material pertencem a dois domínios antagônicos do real. A duração material está, na verdade, *no interior* da duração sensível: é ela que fornece o alimento de nossas percepções, na medida em que é sua contração que permite a instauração do domínio do sensível. Numa belíssima metáfora do quarto capítulo de *Matéria e memória*, Bergson dirá que os movimentos

materiais são como que a duração num estado de *crisálida*: as sensações seriam como pequenas *borboletas* que despontam desta crisálida e iniciam seu voo pelo céu azulado (MM, p. 240/229). Isso equivale a dizer que, pensado *sub specie durationis*, aquilo que está mais *fora* de nós, o universo material, é também aquilo que está, em certo sentido, mais *dentro* de nós, pois apreendemos sua duração imanente mesmo em nossas sensações mais efêmeras. Em última instância, devemos dizer que para Bergson o universo material faz parte de nossa imanência, já que ele é o *último grau de duração* de nosso ser interior, o último plano de nossa consciência, ou seja, aquela duração ínfima e evanescente que está na base de toda a enorme diversidade de durações que observamos em nossa consciência.

Mas devemos prosseguir aqui com o máximo cuidado. Pois dizer que o universo é de certo modo imanente a nós não equivale a reduzi-lo às pequenas dimensões de nossa subjetividade, tornando-o um conteúdo de nossa *psique* individual. Muito pelo contrário: o que está em jogo em todo o bergsonismo é a compreensão de que a imanência é algo muito *maior* do que a nossa consciência, a ideia de que a interioridade de cada um de nós extrapola em muito os limites de nosso pequeno Eu. No caso que nos ocupa agora, isso equivale à afirmação de que no fundo de nossa subjetividade não está o sujeito, mas sim o próprio *mundo*, com sua duração anônima e adormecida, com seu devir pleno que antecede a toda consciência subjetiva. Com efeito, nessa zona-limite da imanência que é o universo material, toda ideia de uma consciência individual perde sentido, já que estamos diante de um mundo que precede a toda individuação psicológica e até mesmo biológica. Quando atingimos esse grau zero da duração que é o universo material, necessariamente adentramos um solo anônimo e impessoal, uma espécie de *campo transcendental pré-subjetivo*, como tão bem salientaram Bento Prado Júnior e Gilles Deleuze. Estamos aí tão somente às voltas com a imanência anônima que se estende pelos limites de todo o cosmos, imanência que todos nós compartilhamos, uma vez que ela não é senão a duração do próprio universo, aquela duração mínima que está na base de todas as sensações de todos os seres conscientes que nele residem. Como escreveu Bergson, numa passagem realmente inspirada de *Duração e Simultaneidade*, “nasce, desse modo, a ideia de uma Duração do universo, isto é, de uma consciência impessoal que seria o traço-de-união entre todas as consciências individuais, assim como entre essas consciências e o resto da natureza” (DS, p. 52-3).

É a partir desse plano de consciência impessoal (que, como dissemos, pode ser também considerado um plano de *inconsciência*) que despontam nossas pequenas sensações, nossas pequenas ações, nossos pequenos afetos. Por algum motivo, ocorre nesse plano de consciência impessoal um processo de *tensão* ou *intensificação* da duração, o qual permite,

entre outras coisas, a eclosão desse rudimento de subjetividade que é nossa sensibilidade orgânica. Não é pouca coisa que está em jogo aqui, já que é neste processo de intensificação da duração que se estabelece a diferença interna fundamental entre o domínio do *ser* e o do *ser percebido*, pois “a distância entre estes dois termos, presença e representação, parece justamente medir o intervalo entre a própria matéria e a percepção consciente que temos dela” (MM, p. 32/32). Tudo isto, lembremos, acontece em menos de um piscar de olhos (literalmente, *Im Augenblick*, como dizem os alemães). Mas é neste piscar de olhos que se dá o mais sublime: a passagem do ser ao ser percebido, a passagem da presença ao fenômeno, a passagem da matéria a um rudimento de espírito.

Vislumbramos aqui como os dois primeiros passos dados por Bergson lhe permitiram dar um terceiro passo, decisivo. Pois a partir da ideia de uma duração da matéria, ele pôde erigir uma *ontologia da imanência*, na qual a nossa vida espiritual, nosso corpo e o próprio universo material em que estamos inseridos passariam a ser considerados simplesmente *graus diversos de nossa duração interior*. Nesta ontologia (bastante econômica, por sinal), teríamos inicialmente um plano de consciência impessoal, o universo material, no qual despontariam, por meio de uma intensificação da duração, as diversas consciências que permeiam o cosmos. Cada uma destas consciências constituiria, por sua vez, um *ritmo* diverso de duração, um *grau* diverso de tensão temporal: “Em realidade não há um ritmo único da duração; é possível imaginar muitos ritmos diferentes, os quais, mais lentos ou mais rápidos, mediriam o grau de tensão ou de relaxamento das consciências, e deste modo fixariam seus respectivos lugares nas séries dos seres” (MM, p. 243/232). Como veremos adiante, este processo de temporalização caminha com um processo de *individuação* progressiva das consciências – elas se tornam cada vez mais pessoais, à medida que conseguem galgar graus mais altos de duração. Como observaremos a seguir, esta ontologia delineada por Bergson influenciou profundamente o pensamento deleuziano. Um dos méritos de Deleuze consistiu, sem dúvida, em pensar uma representação topológica desta ontologia – aquilo que é conhecido comumente por *plano de imanência*.

## 2.4. Um mundo de subjetividades larvares

§ 11. Bergson teve o grande, o enorme mérito de ter desbravado a profundidade do presente como talvez nenhum outro pensador tenha feito antes dele. O que aprendemos pela leitura dos capítulos extremos de *Matéria e memória* é que nenhuma análise da temporalidade pode estar completa se ela não descer das alturas de nossa consciência a fim de abranger a vida de nosso próprio corpo e do universo ao nosso redor. O que descobrimos então é a existência de todo um mundo subterrâneo ao espírito, um mundo anônimo e impessoal, constituído por durações ínfimas e evanescentes que estão, contudo, na base de todos os nossos subjetivos mais elaborados. Como veremos a partir de agora, Deleuze mover-se-á frequentemente por este mundo subterrâneo, pensando-o, porém, de modo muito mais anárquico do que Bergson o fez: o que a análise deleuziana do presente vivo nos revelará é um mundo de sínteses passivas em constante conflito, um mundo de subjetividades larvares se constituindo e se dissolvendo perpetuamente, fruto de um entrecruzamento conceitual algo monstruoso entre as filosofias de Bergson, Hume e Nietzsche. A fim de compreendermos em mais detalhes a análise deleuziana da temporalidade, deter-nos-emos de agora em diante no capítulo II de *Diferença e Repetição*, já que é o lugar onde Deleuze expõe de forma mais detalhada a problemática do tempo ao longo de toda a sua obra.

Deleuze afirma em *Diferença e Repetição* a existência de três sínteses temporais distintas, cada uma das quais seria responsável pela constituição de cada uma das dimensões temporais: primeiramente, teríamos a síntese *do presente vivo*<sup>29</sup>; em seguida, a síntese do *passado*; por fim, a síntese do *futuro*. Se repararmos bem, é bastante sintomático que, na ordem das sínteses propostas por Deleuze, o presente venha antes do passado. Assim como Bergson, Deleuze afirmará em obras posteriores que é a partir de uma espécie de *cisão* do presente que podemos pensar o surgimento do passado e do futuro. Nesse sentido, Deleuze pode afirmar em *Diferença e Repetição* que o presente vivo constitui a “fundação” do próprio tempo; isso porque, embora o tempo não possa jamais ser reduzido às dimensões do presente vivo, é a partir dele, contudo, que o tempo “acontece”, é a partir dele que podem surgir esses dois grandes “jatos dissimétricos” que são o passado e o futuro (*Cinema II*, p. 109). Se

---

<sup>29</sup> Normalmente associada ao nome de Hume, embora, como veremos, a presença de Bergson aí também seja fundamental.

quisermos compreender os mistérios do tempo, temos então, para Deleuze, de partir do seu núcleo evanescente – a síntese originária do presente vivo:

O tempo só se constitui na síntese originária que incide sobre a repetição de instantes. Esta síntese contrai uns nos outros os instantes sucessivos independentes. Ela constitui, desse modo, o presente vivido, o presente vivo; e é neste presente que o tempo se desenrola. É a ele que pertence 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. O passado e o futuro não designam instantes, distintos de um instante supostamente presente, mas as dimensões do próprio presente, na medida em que ele contrai os instantes. O presente não tem de sair de si para ir do passado ao futuro. (DR, p. 112).

Ou seja, para Deleuze é esta síntese originária do presente vivo que permite a constituição de um campo temporal elementar em meio à quase total ausência de duração do mundo material. Esta síntese originária consiste basicamente numa *contração temporal* elementar, a qual permite a aparição de uma consciência rudimentar, de uma singularidade mínima em meio à vasta extensão do cosmos. Temos aqui uma situação análoga àquela que víamos no quarto capítulo de *Matéria e memória*: assim como para Bergson, para Deleuze é por meio de uma contração temporal que pode se instaurar uma sensibilidade mínima no cosmos, sensibilidade esta que envolve um início de individuação orgânica e consciente, sem que, contudo, possamos falar ainda neste caso de um sujeito completamente desenvolvido. Dada esta proximidade flagrante entre ambos os autores, fazer uma aproximação entre o capítulo IV de *Matéria e memória* e o capítulo II de *Diferença e repetição* talvez seja de enorme valia, já que poderemos usar as categorias deleuzianas para pensar o exemplo da luz vermelha proposto anteriormente.

Como vimos anteriormente, para Bergson, num momento ínfimo de nossa vida consciente, a nossa visão contrai bilhões de oscilações eletromagnéticas que se sucedem repetitivamente no cosmos. É esta contração que permite a instauração de um fenômeno consciente simples, tal como a visão efêmera de uma luz vermelha. Temos então, para Bergson, uma situação bem clara em jogo: de um lado, os bilhões de oscilações que se desenrolam no universo material, compondo uma repetição quase interminável de movimentos materiais; de outro lado, uma sensação visual simples, tal como a nossa visão de vermelho; e entre ambas, aquela intensificação temporal que permite a instauração de uma *diferença interna* entre o regime dos movimentos materiais e aquele dos fenômenos conscientes (ou, mais simplesmente, entre o *ser* e o *aparecer*). Na verdade, é esta diferença elementar que nos permite falar de uma *repetição* de oscilações eletromagnéticas que ocorrem



no universo, já que, de um ponto de vista estritamente material, nós não temos bilhões, nem milhões, nem dezenas, mas apenas uma *única* oscilação eletromagnética afetando um ponto de nossa retina neste instante; todas as demais oscilações que dizemos compor a nossa visão de vermelho na verdade não *existem* mais, mas somente *insistem* em nossa duração subjetiva. Ocorre aqui algo análogo às notas de uma melodia que escutamos: enquanto conjunto de ondas sonoras dotado de uma existência física, elas já se evaporaram, não existem mais – somente podemos falar de uma *repetição* de notas musicais se levarmos em conta a insistência destas notas em nossa própria duração, sob a forma de uma melodia. Ou seja, a própria materialidade só pode adquirir uma forma repetitiva na medida em que se instaura uma diferença interna entre o próprio universo e a percepção que temos dele. Essa era, por sinal, uma situação da qual Deleuze tinha absoluta clareza: “O paradoxo da repetição não estará no fato de que não se pode falar de repetição a não ser pela diferença ou mudança que ela introduz no espírito que a contempla? A não ser por uma diferença que o espírito *extrai* da repetição?” (DR, p. 111). Por mais paradoxal que pareça, o universo material não é em si repetitivo, já que a repetição é, antes de mais nada, o resultado de uma diferença elementar entre a ordem de nossa sensibilidade e a da própria materialidade. Este é, na verdade, um dos *insights* básicos de *Diferença e repetição*, a ideia de que a repetição material *não tem em si* (DR, p. 111), a ideia de que o ser da *repetição* depende do ser da *diferença*.

Mas devemos compreender corretamente qual é noção de diferença em jogo para Deleuze, já que ela não pode ser reduzida àquela diferença meramente exterior que detectamos entre dois objetos ou entre duas sentenças, quando dizemos, por exemplo, que a mesa é *diferente* da cadeira, ou que “Bom dia, Teeteto” é *diferente* de “Bom dia, Sócrates”. Ela tampouco pode ser reduzida àquelas diferenças clássicas oriundas da tradição aristotélica: a diferença *genérica* (i.e., a diferença entre as diversas categorias, por ex., entre uma substância e um lugar), a diferença *específica* (v.g., homem é diferente de elefante), ou a diferença *numérica* (João e José são indivíduos numericamente diferentes por causa da matéria que os compõe). Não, a diferença em questão aqui é necessariamente uma diferença mais radical do que todas estas, já que ela não permanece exterior ao próprio sujeito que apreende a diferença, como ocorre no caso das diferenças citadas acima. A diferença em jogo é uma diferença *interna*, e não mais simplesmente *externa*, uma diferença que incide sobre o próprio ser que a contempla, sobre o próprio sujeito que a enuncia, uma diferença que estabelece uma disparidade fundamental entre duas séries ou ordens da nossa própria imanência.

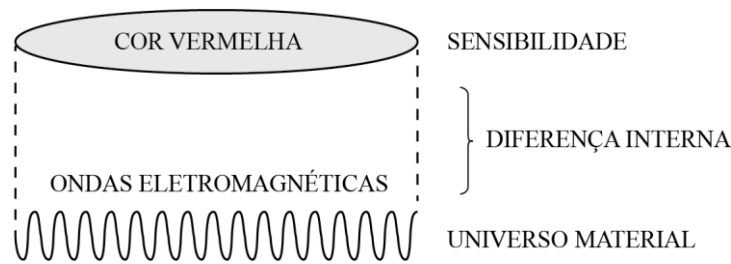


Figura 3 - Exemplo de diferença interna

Para nossa sorte, podemos observá-la *in nuce* no nosso exemplo da luz vermelha: ela não é aquela diferença entre duas ondas eletromagnéticas, nem sequer a diferença entre duas sensações sucessivas da mente de um sujeito (a qual ainda implica uma exterioridade do próprio sujeito que reflete sobre si mesmo). Não, a diferença interna é aquela diferença que passa *entre* a ordem da (quase) repetição material e a ordem da nossa sensibilidade, aquela diferença fundamental que se estabelece entre o *ser* material e o *aparecer* fenomênico. Ela é uma diferença *vertical* entre duas ordens do real, e não *horizontal* entre dois elementos de uma mesma ordem do real. Propriamente falando, a diferença interna é, em última instância, uma diferença *ontológica*: ela é aquela diferença básica entre a abertura do próprio campo temporal e aquilo que se processa nesta abertura ou, em termos bergsonianos, a *diferença entre dois graus de duração*.

A repetição material, para Deleuze, nunca pode ser pensada sem a diferença interna: toda atestação de repetição é na realidade uma atestação de liberdade, na medida em que a repetição traz consigo necessariamente uma diferença interna implicada. O universo sabe tão pouco de sua repetição quase infinita quanto um mosquito que se choca incessantemente contra uma janela: nisso consiste a suprema inocência do devir. A repetição nua do universo material, com efeito, somente se revela quando ingressa numa ordem de contemplação mais ampla, a qual implica uma maior contração do passado: é somente aí que podemos falar de uma repetição dos tique-taques de um relógio, da repetição de uma nota musical, da repetição de um sinal luminoso. Em todos esses casos, como tão bem mostrou Hume, a repetição revela uma mudança não no próprio objeto, mas no *espírito* que contempla (DR, p. 111): ela é um indício de uma diferença interna a se processar no interior de nossa temporalidade.

Mas seria um erro achar que a diferença interna se reduz a ser somente uma diferença entre o *esse* e o *perciipi*. Como mostrou Bergson, a abertura do campo temporal é sempre variável, podendo implicar uma miríade de graus de diferenciação além daqueles que

observamos no caso da nossa visão do vermelho. Nossa sensibilidade corresponde, sem dúvida, a certa diversidade de graus de duração. Mas para além deles existem outros graus, todos eles perpassados pela mesma diferença interna, pela mesma disparidade temporal fundamental que anima tudo aquilo que existe. No caso da análise deleuziana do presente vivo, isso se traduzirá na afirmação de que deve existir uma diversidade de sínteses que se processam na profundidade do presente, sínteses essas que estabelecem um complexo jogo de influências e ressonâncias entre elas; todas elas formando, vale frisar, o solo subterrâneo e movente de nossa passividade constituinte. “Mais do que a distinção das duas formas, conta a distinção dos níveis, em que uma *e* outra se exercem e se combinam” (DR, p. 114). É sobre esta diversidade de níveis do presente vivo que nos debruçaremos a partir de agora.

§ 12. Até agora observamos aquele tipo de síntese do presente vivo que Deleuze denomina síntese *sensível*. São estas sínteses que constituem todos os dados hiléticos de nossa sensibilidade de base: uma visão fugaz de vermelho, mas também o som fugaz de uma sirene distante, assim como a subjetividade mínima de um toque sutil; em suma, todas as impressões que apreendemos ininterruptamente por meio de nossos sentidos, toda a diversidade qualitativa que compõe o domínio daquilo que Kant chamava de *matéria* de sensibilidade. Sem dúvida, em todos esses casos temos uma complexa parte *objetiva* do fenômeno: sabemos que nossa visão de vermelho envolve toda uma rica interação entre nosso sistema nervoso e o mundo que ele apreende. Mas toda esta parte objetiva do fenômeno não seria para nós absolutamente nada se não houvesse a parte *subjetiva* que a anima, e esta parte subjetiva não é senão esta contração temporal elementar que se processa em diversos níveis ou graus em nossa sensibilidade. Para Deleuze, a descoberta das sínteses sensíveis já anuncia a possibilidade de uma Estética Transcendental que vá além daquela proposta por Kant, na medida em que “definindo o eu passivo pela simples receptividade, Kant considerava as sensações já dadas” (DR, p. 147). Pelo contrário, o que está em jogo aqui é pensar a *constituição* desse material sensível mínimo com o qual começa a operar a nossa sensibilidade, tal como uma sensação visual de alguns poucos milissegundos.

Mas as sínteses sensíveis estão longe de ser o único tipo de síntese que encontramos no interior do presente vivo<sup>30</sup>, já que, para Deleuze, o presente vivo comporta pelo menos dois

---

<sup>30</sup> Em nosso exame de qualificação, fomos inquiridos se Deleuze faria realmente a distinção entre as sínteses sensíveis e as imaginativas, tal como nós sustentamos. Com efeito, Deleuze trata rapidamente das sínteses sensíveis em *Diferença e Repetição*, em passagens em que ele oscila rapidamente entre um e outro tipo de

outros tipos de síntese: uma para *além* e outra para *aquém* da síntese sensível. A que está para *além* é aquela que ele chama de síntese *imaginativa ou perceptiva* – por meio dela ultrapassamos os dados básicos de nossa sensibilidade, projetando constantemente o que está para acontecer em nosso futuro imediato. A outra síntese, por sua vez, encontra-se *aquém* das sínteses sensíveis, constituindo a própria condição de possibilidade destas últimas: a ela Deleuze denomina síntese *orgânica*; é ela que constitui para Deleuze a vida anônima e inconsciente de nosso organismo, é ela que compõe as mil máquinas desejantes que nos povoam e que constituem um conjunto de individuações, de singularidades mínimas a emergir daquilo que Deleuze denomina campo transcendental ou *spatium intensivo*. Poderíamos ilustrar a relação entre essas três sínteses delineadas por Deleuze (a orgânica, a sensível e a imaginativa) por meio de um gráfico em que cada síntese ocuparia um determinado grau ou faixa intensiva – todas elas juntas nos dariam a própria estrutura do presente vivo<sup>31</sup>:

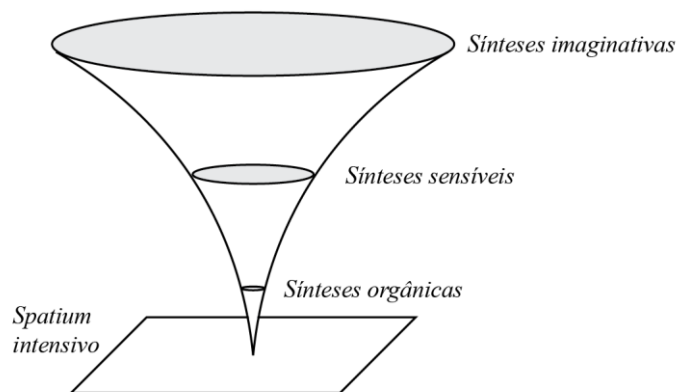


Figura 4 - As sínteses do presente vivo

síntese, o que pode dar a impressão de que as duas sínteses se resumam, com efeito, a uma só (DR 112-5). Nós defendemos, contudo, que se trata, senão de duas sínteses distintas, pelo menos de dois níveis de síntese diversos: primeiramente, porque o que está em jogo são duas faculdades diferentes (sensibilidade e imaginação); em segundo lugar, porque o próprio Deleuze elucida, através de seu exemplo do tique-taque do relógio, essa diferença: com efeito, quando ouvimos somente o “tique” do relógio, temos apenas uma síntese sensível em jogo, uma contração de ondas sonoras; já no caso do tique-taque, temos uma sensação *mais* a imaginação do som que virá (como explicamos logo a seguir). É por meio desse trabalho da imaginação que Deleuze explica a diferença entre a sensação e a *percepção*: “a qualidade *sentida* confunde-se com a contração de excitações elementares; mas o objeto *percebido* implica uma tal contração de casos que uma qualidade é lida na outra, como também uma estrutura em que a forma de objeto se emparelha à qualidade, pelo menos como parte intencional” (DR 114-5, itálicos nossos).

<sup>31</sup> O gráfico aqui proposto invoca, sem dúvida, o famoso cone bergsoniano, do qual trataremos no próximo capítulo. Cabe lembrar, contudo, que estamos tratando aqui do presente vivo, o qual é, para Bergson, uma parte ínfima da totalidade do passado puro. Se quisermos fazer uma relação direta com o gráfico do cone, teríamos de dizer que o gráfico aqui proposto é uma espécie de ampliação da *ponta* do cone bergsoniano, uma discriminação dos ínfimos graus de duração que encontramos ali.

Detenhamo-nos em cada um desses três tipos de síntese, partindo primeiramente da síntese *imaginativa*. Na estrutura temporal acima proposta, as sínteses imaginativas ocupam claramente um lugar *acima* das sínteses sensíveis, já que é por meio delas que podemos ultrapassar o domínio de nossa sensibilidade elementar, permitindo-nos antecipar eventos que ainda não ocorreram. Quando vemos, por exemplo, uma bola de bilhar A indo em direção de uma bola de bilhar B, temos a tendência inveterada a achar que a primeira bola transmitirá seu movimento para a bola B. Ora, esta antecipação do movimento da bola B tem um caráter claramente *imaginativo*, na medida em que nossa própria sensibilidade não nos informa nada acerca do movimento de B, mas somente de A. A imaginação está, portanto, claramente vinculada à *antecipação*, à *futurização*: é por meio dela que nos projetamos para além de nossas sensações atuais e que podemos pensar o que irá ocorrer, seja em nosso futuro imediato, seja em nosso futuro distante.

Mas isso não é tudo. Assim como a imaginação tem um pé no futuro, ela também tem um pé no *passado*: como Hume tão bem observou no *Tratado da Natureza Humana* (l. I, p. III, s. XIV), a nossa crença a achar que bola A transmitirá seu movimento à bola B está ancorada na *repetição* de casos semelhantes no passado, repetição de casos que produz em nossa mente paulatinamente um *hábito*, hábito esse que, por sua vez, nos inclina a achar que aquilo que ocorreu no passado se reproduzirá igualmente no futuro (a despeito de a própria natureza nada nos informar acerca de uma conexão necessária neste caso). Assim, quando vemos uma bola de bilhar A repetidamente mover outra bola de bilhar B, produz-se em nossa mente um certo *hábito*, o qual consiste basicamente na crença de que a bola de bilhar A *sempre* moverá a bola de bilhar B em situações semelhantes. Para Deleuze, esta capacidade da imaginação de fundir as repetições dos casos passados indica claramente que ela possui, além de uma natureza essencialmente futurizante, uma natureza também *retencional* e *contrativa*:

Hume explica que os casos idênticos ou semelhantes independentes se fundem na imaginação. A imaginação se define aqui como um poder de contração: placa sensível, ela retém um quando o outro aparece. Ela contrai os casos, os elementos, os abalos, os instantes homogêneos e os funde numa impressão qualitativa interna de determinado peso. Quando A aparece, aguardamos B com uma força correspondente à impressão qualitativa de todos os AB contraídos. (DR, p. 112).

Contração temporal que vemos no caso de uma bola de bilhar, e também em casos mais simples, como o de um relógio do qual ouvimos o tique-taque contínuo: a repetição dos tique-taques, neste caso, faz com que se desenvolva em nós quase que imediatamente um hábito, que nos inclina a achar que, ao ouvirmos um “tique”, ouviremos imediatamente após

um “taque”, daí decorrendo nossa frustração quando isso não ocorre. Trata-se, neste último caso, de um tipo de síntese que claramente se processa no interior do espaço de tempo do presente vivo, na medida em que temos aí uma contração e uma expectativa muito elementares, as quais, contudo, ainda extrapolam os limites estritos de nossa sensibilidade. De fato, o que ouvimos a cada momento é um “tique” constituído por meio de uma síntese sensível, “tique” ao qual acrescentamos a expectativa de um “taque” iminente. Esse acréscimo é feito por nossa imaginação, a qual adquiriu o hábito de pensar ambos conjuntamente por meio de uma associação de ideias. Embora Deleuze não o diga com todas as letras, é fácil ver que, para ele, também o clássico exemplo da audição de uma *melodia* envolve um caso de síntese imaginativa: na medida em que nós ouvimos as notas sucessivas de uma melodia, contraímos-las em nossa imaginação, e a partir dessa contração criamos certa expectativa de continuidade da melodia.

É muito importante ressaltar que, em todos os casos anteriormente citados (expectativa do movimento da bola de bilhar, de continuidade do tique-taque ou de uma melodia), revela-se para Deleuze um lado claramente *passivo* da imaginação, o qual deve ser claramente destacado, pois, em quase toda a história da Filosofia, encontramos a tendência a pensar a imaginação como uma faculdade claramente vinculada à *espontaneidade* de nossa consciência. Essa é uma tendência que encontramos, por sinal, até mesmo em Hume, o autor ao qual Deleuze mais recorre para pensar a síntese imaginativa. Com efeito, numa famosa passagem do *Tratado da natureza humana*, Hume afirma ser evidente

a liberdade que tem a imaginação de transpor e transformar suas ideias. As fábulas que encontramos nos poemas e romances eliminam qualquer dúvida sobre isso. A natureza é ali inteiramente embaralhada, e não se fala senão de cavalos alados, dragões de fogo e gigantes monstruosos. (*Tratado*, p. 34).

Deleuze, evidentemente, não negará que a imaginação possa agir livremente sobre nossas ideias; o que ele salienta, contudo, é que esta esfera da espontaneidade da imaginação pressupõe outra, mais primitiva, que é aquela que está por trás da formação de nossos *hábitos*. Com efeito, não parece haver nenhum trabalho espontâneo de nossa mente envolvido na formação de nossos hábitos: contraímos os tique-taques do relógio passivamente, assim como passivamente se produz em nós a expectativa de que os tique-taques irão continuar. Retomando uma feliz expressão de Husserl, Deleuze dirá que a síntese imaginativa é uma *síntese passiva*, uma síntese que independe de qualquer atividade de um sujeito constituinte, e

que deve, portanto, ser claramente distinguida das sínteses ativas de nosso entendimento ou de nossa razão:

Sob todos os aspectos, esta síntese [imaginativa] deve ser denominada síntese passiva. Constituinte, nem por isso ela é ativa. Não é feita pelo espírito, mas se faz no espírito que contempla, precedendo toda memória e toda reflexão. O tempo é subjetivo, mas é a subjetividade de um sujeito passivo. (DR, p. 112).

Esta passividade essencial que verificamos no caso das sínteses imaginativas, verificamos igualmente em todas as sínteses temporais do presente vivo: nossa sensibilidade também se constitui antes de qualquer atividade do espírito, assim como as sínteses orgânicas – da qual falaremos logo a seguir – se tecem sem que a espontaneidade de nossa consciência desempenhe qualquer papel. De modo geral, podemos dizer, acerca das sínteses temporais do presente vivo, aquilo que dizia Nietzsche, a saber, que “*l’effet c’est moi*” (“o efeito sou eu”) (NIETZSCHE, 1992, p. 25). Isso porque elas constituem aquele vasto terreno de sínteses passivas que antecedem e permitem o surgimento de um sujeito ativo; nesse sentido, elas não são constituídas pelo sujeito, muito pelo contrário, é o sujeito que se constitui nelas, numa operação de *desdobramento* a partir de um campo transcendental ou *spatium* intensivo.

§ 13. *As sínteses orgânicas.* Por meio das sínteses imaginativas, instaura-se um campo temporal mais vasto do que aquele que verificamos no caso das sínteses sensíveis: por meio delas descobrimos que nossa sensibilidade está sempre rodeada de um elemento imaginário, o qual já prefigura o aparecimento daquilo que Deleuze chamará o *Virtual*, e que será o assunto do próximo capítulo. Na direção inversa, para “baixo”, e não mais para “cima”, também atingiríamos um outro domínio de sínteses, a saber, o das sínteses *orgânicas*. Com efeito, assim como Bergson não se satisfaz, na sua análise do presente concreto, em permanecer no nível do corpo próprio, na sensibilidade orgânica, assim também Deleuze buscará, para *aquém* das sínteses sensíveis, aquela esfera que opera como a própria condição de possibilidade destas últimas, ou seja, aqueles graus de duração ínfimos que permitem a constituição ulterior de nossa sensibilidade. Em tudo isso, se não estamos enganados, ele seguirá claramente a ideia bergsoniana de que existe uma *profundidade do presente vivo* – a diferença entre ambos é que Deleuze pensará esta profundidade de um modo muito mais anárquico (ou anarcônico) do que Bergson, como o movido terreno de um jogo de intensidades e forças em eterno conflito, onde a presença nietzschiana é muito marcante.

Mas o que seria isso – uma síntese *orgânica*? Basicamente, a ideia de Deleuze (muito especulativa, por sinal) é a de que a contração e a expectativa não são atributos que verificamos apenas no caso de nossa sensibilidade consciente, mas sim propriedades que já se encontram presentes na própria multidão de órgãos perceptivos e nutritivos de nosso organismo, os quais constituem assim o vasto domínio de uma temporalidade pré-subjetiva:

Na ordem da passividade constituinte, as sínteses perceptivas remetem a sínteses orgânicas, como a sensibilidade dos sentidos remete a uma sensibilidade primária que somos. 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. (DR, p. 115).

As sínteses orgânicas operam, portanto, num nível aquém da nossa sensibilidade: trata-se, a esse respeito, de sínteses necessariamente inconscientes ou pré-conscientes. Mas essa ausência de consciência não significa que seu papel possa ser desprezado, pelo contrário: ao contrair o passado imediato transcorrido na matéria, elas já implicam uma primeira diferenciação do organismo em relação ao universo que o precede. Nesse sentido, elas já contêm o germe daquilo que será nossa sensibilidade; daí Deleuze empregar a respeito delas a expressão “sensibilidade vital”. Pois, se podemos falar de contrações temporais a operar no nível orgânico de nossa existência, falamos também da constituição de uma abertura mínima para o futuro e o passado, de um campo perceptivo ínfimo, que não chega a despontar, contudo, numa consciência sensível. Não importa: o que é de fato relevante é que, por meio dessas sínteses, constitui-se uma sensibilidade vital propriamente orgânica, distribuída na multidão dos órgãos de nosso corpo, órgãos esses que representam, cada um, uma pequena abertura temporal, uma pequena singularidade emergente, comunicando-se entre si de forma anárquica, desdobrando-se igualmente em sínteses passivas e ativas mais elevadas. E, já que cada um de nossos órgãos efetua uma contração do passado imediato em certo nível, cada um deles é, para Deleuze, uma espécie de *alma contemplativa*: “é preciso atribuir uma alma ao coração, aos músculos, aos nervos, às células, mas uma alma contemplativa cujo papel é contrair o hábito” (DR, p. 116). Para Deleuze, os nossos próprios *hábitos* orgânicos derivam dessas pequenas contemplações furtivas que se operam no interior de nossos órgãos: adquirimos o hábito de fumar, por exemplo, após termos repetidas vezes operado uma certa contemplação orgânica, contemplação esta que acaba por se tornar parte do funcionamento normal de nosso organismo.



Há, portanto, uma complexa interação entre *contração*, *contemplação* e *hábito* para Deleuze, que deve ser corretamente compreendida para o entendimento de como operam as sínteses orgânicas. Basicamente, o que ocorre é o seguinte: quando um órgão ou parte de um órgão de nosso corpo contrai seu passado imediato, ele afeta a si mesmo, e essa afecção é o que Deleuze denomina de “contemplação”<sup>32</sup>. É da integração dessas pequenas contemplações orgânicas que pode surgir nossa sensibilidade de fato. Nossa visão, por exemplo, é basicamente a integração de milhares de sínteses orgânicas que se desenvolvem no interior de nosso corpo, desde nossa retina até nosso lóbulo occipital. A repetição dessas pequenas contemplações, por sua vez, produz em nós certos hábitos orgânicos: a visão obviamente tem uma base inata, mas ela é constantemente reelaborada por seu uso (por exemplo, a visão estereoscópica tem de ser treinada pelo recém-nascido; a apreensão do espaço é constantemente aperfeiçoada ao longo da infância etc.). Portanto, o hábito orgânico possui sua base na repetição de nossas contemplações, as quais têm sua origem nessas pequenas contrações temporais que são as sínteses orgânicas.

Mas toda essa complexa equação envolvendo contração, contemplação e hábito, por sua vez, não pode ser estar completa sem que façamos intervir o *prazer*. Pois uma vez que a contemplação envolve uma afecção orgânica, ela está necessariamente vinculada ao prazer e ao desprazer: “O prazer é um princípio, na medida em que ele é a comoção de uma contemplação transbordante que contrai em si mesma os casos de descontração e de contração” (DR, p. 117). O prazer é assim uma “comoção” provocada pela contemplação orgânica: ao reter o passado num grau mínimo, um órgão de nosso organismo sente prazer ou desprazer por isso<sup>33</sup>. E se esse órgão sente prazer ao efetuar uma contemplação, ele terá a tendência a reiterá-la indefinidamente: eis aí a origem dos hábitos orgânicos, para não falar dos vícios – se alguém adquire o hábito de fumar, é obviamente porque a experiência lhe provocou algum prazer, prazer esse que seu corpo busca reiterar constantemente. Para o Deleuze de *Diferença e Repetição*, a psicanálise freudiana viu muito bem este ponto, ao associar o domínio do Isso ao princípio do prazer: se podemos dizer que o prazer é um *princípio* (isto é, algo com validade normativa universal), isso só é possível porque todo organismo é composto por uma multidão de sínteses orgânicas, sínteses estas que buscam o

---

<sup>32</sup> Ressaltamos que, para Deleuze, existe um vínculo estreito entre temporalidade e autoafecção: a retenção do passado imediato é o que permite a um órgão ou organismo apreender sua própria atividade, ou seja, é o que lhe permite afetar a si mesmo ou, como prefere Deleuze, “contemplar-se”.

<sup>33</sup> Essa é, lembremos, uma ideia que já estava em Bergson, que vinculava estreitamente as afecções de prazer ou dor à capacidade de retenção do organismo.

prazer acima de tudo, mesmo que este prazer momentâneo possa colocar em risco a integridade do organismo como um todo.

Vale ressaltar que, a despeito de Deleuze deslocar progressivamente sua ênfase do prazer para o *desejo* em suas obras posteriores, encontramos na discussão das sínteses orgânicas em *Diferença e Repetição* a origem de uma temática que será desenvolvida de forma extensa em *O Anti-Édipo*, e que estará na base de toda esquizoanálise proposta por Deleuze e Guattari. Referimo-nos aqui à ideia de ambos, nesta última obra, de que o organismo é composto por pequenas “máquinas desejantes”, máquinas compostas por uma interioridade mínima, calcada na contração que elas efetuam do mundo material, órgãos que assim pululam sobre a superfície plena de um *corpo sem órgãos*. No caso de *Diferença e repetição*, estas máquinas desejantes não são senão a multidão de sínteses orgânicas que constituem o núcleo anônimo e orgânico de nossa subjetividade, e que tornam possível o surgimento de um eu ativo:

Sob o eu que age há pequenos eus que contemplam e que tornam possíveis a ação e o sujeito ativo. Não dizemos “eu” a não ser por estas mil testemunhas que contemplam em nós; é sempre um terceiro que diz eu. (DR, p. 118).

A consciência individual sempre vem depois. Impossível não se lembrar da afirmação nietzschiana de que nosso corpo é uma “estrutura social de muitas almas” (NIETZSCHE, 1992, p. 25): essas “mil testemunhas que contemplam em nós” não são senão as mil sínteses orgânicas, os mil *eu larvares* que tornam possível a constituição do eu ativo. A consciência, nesse sentido, é sempre um *efeito* desse mundo anônimo de pequenas sínteses passivas que pululam em nosso corpo, mundo anárquico regido integralmente pelo princípio do prazer. Nesse mundo anárquico e subterrâneo, o eu não é simplesmente abolido, mas antes afirmado, levado ao paroxismo, pois cada uma dessas pequenas irrupções temporais é um eu, porém um eu *dissolvido*:

Os eus são sujeitos larvares; o mundo das sínteses passivas constitui o sistema do eu em condições a serem determinadas, mas trata-se do sistema do eu dissolvido. Há eu desde que se estabeleça em algum lugar uma contemplação furtiva, desde que funcione em algum lugar uma máquina de contrair, capaz, durante um momento, de extrair uma diferença da repetição. (DR, p. 122).

A nossa subjetividade deriva primeiramente desse mundo das sínteses orgânicas, onde há somente o embate cego de forças inconscientes que visam prevalecer umas sobre as outras

– a consciência mínima que observamos num *qualia* qualquer será a resultante da integração dessas diversas sínteses. Diferentemente do caráter algo apolíneo da visão bergsoniana do organismo, o enfoque de Deleuze recai sobre as partes, não sobre o todo orgânico. É uma verdadeira guerra de todos contra todos que observamos se desenvolver no interior de cada mínima parte de nosso organismo, um agonismo perpétuo que não impede, contudo, que emerja daí um rudimento de subjetividade. Isso é possível porque, na política de nosso corpo, há também espaço para pequenos acordos e pequenas acomodações entre as diversas microsubjetividades que somos, assim como também há o simples fato bruto da *dominação*, a qual estabelece naturalmente uma hierarquia entre os diversos eu larvares que nos constituem. E tudo isso acontece, não custa lembrar, em menos de um piscar de olhos, muito antes de qualquer um de nós abrir a boca para dizer “eu”.

§ 14. Abordamos “três” sínteses do presente vivo em Deleuze, mas algumas ressalvas devem ser feitas, para que não tenhamos uma visão equivocada do assunto. Primeiramente, há de se ressaltar que existe uma *continuidade* entre as sínteses, a qual nossa necessidade de classificar obscurece. As sínteses são antes graus ou níveis moventes do presente vivo; por isso mesmo, em muitos casos é difícil dizer se estamos diante de uma síntese sensível ou de uma orgânica, assim como de uma síntese sensível ou imaginativa. De fato, quando ouvimos o tique-taque do relógio, estamos diante de uma síntese sensível e imaginativa, já que ouvimos efetivamente um “tique”, ao qual agrupamos um “taque” por meio da imaginação. Em segundo lugar, toda a tese de Deleuze resta incompreensível se não levarmos em conta seu caráter *anárquico e anômico*: embora seja claro que a síntese orgânica é condição da síntese sensível, e que a síntese sensível é condição da síntese imaginativa, ainda assim, em qualquer fenômeno consciente que se processe no interior do presente vivo, o que vemos é uma verdadeira *confusão* dos três tipos de sínteses, sem nenhuma instância transcendente (como um eu puro) a reger qual será a integração vigente entre elas. Há, nesse sentido (terceira ressalva), necessariamente uma *discordância* de princípio animando as sínteses, na medida em que não há uma instância ordenadora transcendente que se aplique “de fora” a elas: passa-se de uma a outra na medida em que se encontra certo limite intensivo, o qual nos força a pensar diferentemente; por exemplo, ao vermos uma bola de bilhar em direção a um choque contra outra, somos “forçados” a passar da sensibilidade à imaginação, a projetarmos um futuro mais extenso para além dos limites de nosso campo perceptivo. Em último lugar (quarta ressalva), na maioria dos fenômenos concretos, as sínteses passivas estão misturadas às sínteses *ativas* de nosso entendimento e de nossa razão. Como ressalta Deleuze, “não

devemos apenas distinguir formas de repetição em relação à síntese passiva, mas níveis de sínteses passivas, combinações destes níveis entre si e combinações destes níveis com as sínteses ativas” (DR, p. 115).

Haveria também uma última ressalva a ser feita, a mais importante de todas. Como vimos, as sínteses do presente vivo não nos dão sujeitos prontos, mas apenas *singularidades* subjetivas, as quais poderão, pela ação da memória (segunda síntese do tempo), soldar-se numa subjetividade mais elaborada. Mas seria um equívoco crer que a análise deleuziana da temporalidade se esgota no terreno das sínteses orgânicas. Pois assim como Bergson pensou um último grau de duração do universo, o qual estaria aquém do domínio da organização (a saber, o universo material), assim também Deleuze pensará uma espécie de *plano intensivo último*, a partir do qual se processam as diversas sínteses passivas que delineamos até aqui. Com efeito, para Deleuze, estes pequenos eu larvares que são as sínteses orgânicas devem remeter a um plano intensivo mais primitivo, plano este que recebe diversas denominações ao longo da obra de Deleuze, dependendo do propósito prático que está em jogo: *spatium* intensivo (*Diferença e repetição*), campo transcendental (*Lógica do sentido*), corpo sem órgãos (*Anti-Édipo*) etc. Em comum, todas essas instâncias têm o fato de constituir uma espécie de grau mínimo intensivo, um plano de imanência transindividual, a partir do qual podem se operar todas as individuações orgânicas e subjetivas. Se Deleuze evita utilizar o termo “universo material” para esse plano, tal como o fizera Bergson, é talvez pelo caráter rigorosamente *transcendental* que ele visa outorgar à sua Filosofia: a expressão “universo material” tem uma conotação claramente empírica, e algo empírico não pode ser pensado como elemento constituinte de uma gênese transcendental<sup>34</sup>. Um termo como “campo transcendental”, nesse sentido, cumpre de forma mais feliz seu propósito.

A estrutura do presente vivo somente pode ser completamente compreendida, portanto, quando pensamos este contínuo envolvido na produção de singularidades, o qual envolve tanto esse plano intensivo mínimo (campo transcendental, *spatium* intensivo, corpo sem órgãos etc.), quanto as diversas sínteses que se processam a partir dele e que criam as condições para a emergência posterior de uma subjetividade mais elaborada. É somente a totalidade desse contínuo discordante que nos dá a estrutura do presente vivo ou, o que dá no mesmo, a estrutura da *atualidade*. Com efeito, ao falar da atualidade, Deleuze sempre retoma

---

<sup>34</sup> Embora o próprio Deleuze afirme ser o universo material uma espécie de plano de imanência em *Cinema I*: “Este conjunto infinito de todas as imagens [o universo material] constitui uma espécie de plano de imanência.” (*Cinema I*, p. 87).

um *leitmotiv* bergsoniano, a saber, a associação da atualidade com o presente concreto, o que equivale a dizer, com a esfera *material* de nossa existência. Em seu mergulho nas profundezas do presente vivo, Deleuze perfaz um itinerário muito semelhante ao de Bergson, pois ele não se satisfaz em concluir sua análise na esfera dos dados hiléticos de nossa consciência (constituição dos *qualia* sensíveis), mas busca radicalizá-la, mergulhando em recônditos inconscientes que a prudência fenomenológica buscaria evitar. É em parte nisso que consiste a radicalidade de sua Filosofia, e disso provém muito do interesse que ela hoje desperta.

Mas a determinação da estrutura do presente vivo é somente o primeiro passo necessário para compreendermos a constituição da temporalidade em Bergson e Deleuze. Pois, para além dessa inaudita profundidade do presente, descoberta por Bergson, e tão bem explorada por Deleuze, há toda uma *outra profundidade* a ser explorada, a saber, a profundidade espiritual do *passado*. Qual é a diferença entre elas? Basicamente, a primeira profundidade é ctônica e carnal; a ela correspondem os abismos do presente vivo e, por meio dela, descobrimos suas durações ínfimas e evanescentes. A segunda, por sua vez, é uma profundidade primordialmente *celestial*: por meio dela, adentramos no domínio de um passado que se estende para muito além da ínfima duração de nosso passado imediato; por meio dela descobrimos, em última instância, um passado que se confunde com o próprio *ser em si*. Ao cruzarmos o limiar do presente para o passado, despedimo-nos do domínio do *atual* para adentrar definitivamente no domínio do *virtual*.

### 3. UM PASSADO ONTOLÓGICO

#### 3.1. A contração ilimitada

§ 15. A essência da consciência envolve a conservação do passado no presente; envolve, portanto, *memória*. Eis um fato que deve ter ficado bastante claro para o leitor ao longo do capítulo anterior. Com efeito, vimos que, para Bergson, não há estado consciente que não envolva alguma contração temporal: mesmo nossas sensações e afecções corporais somente podem despontar para nós na medida em que elas preenchem uma duração determinada. Dado o grande número de autores que afirmou algo semelhante desde o fim do século XIX, essa afirmação de Bergson não parece constituir grande novidade. Mas não podemos nos esquecer de que Bergson afirmou algo semelhante *antes* de outros grandes autores que se debruçaram de forma profunda sobre o tema da temporalidade. Vale lembrar, a esse respeito, que o *Ensaio* foi publicado em 1889, antes, portanto, de outras duas obras importantíssimas para o desenvolvimento da temática, a saber, os *Princípios de Psicologia*, de William James (1890), e as *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, de Edmund Husserl (publicada em 1928, mas baseada em cursos ministrados principalmente entre 1905 e 1911).

Podemos falar de uma influência de Bergson sobre esses dois autores? Dificilmente, pois não temos nenhum testemunho de que eles tenham lido o *Ensaio* por ocasião de sua publicação: William James somente se aproximará de Bergson após a publicação de *Matéria e memória* (1896), tornando-se um amigo e frequente correspondente epistolar, enquanto Husserl somente conhecerá a obra de Bergson em 1914, por ocasião de sua orientação da tese de doutorado de Roman Ingarden, intitulada “*Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*” (defendida em 1917)<sup>35</sup>. Se encontramos semelhanças flagrantes entre esses três grandes

---

<sup>35</sup> Como o próprio Ingarden narra, sua apresentação de Husserl ao pensamento de Bergson, por ocasião do início de sua orientação em 1914, parece ter causado certo impacto no filósofo alemão: “E aqui eu pus uma questão para Husserl em relação à consciência originária do tempo. É bem conhecido que toda essa esfera de problemas não foi levada em consideração nas ‘Ideias’ [volume 1, que havia sido publicado em 1913]. Husserl ficou de certo modo surpreso e perguntou-me como eu poderia saber algo acerca disto. Eu respondi: ‘Eu conheço isto de Bergson’, ao que Husserl convidou-me para visita-lo no dia seguinte. Naquele tempo, Husserl aparentemente não estava familiarizado com Bergson. Quando eu vim até ele no dia seguinte, eu encontrei em sua mesa *A evolução criadora* (numa tradução para o alemão). Husserl afirmou que as descrições da ‘duração pura’ por Bergson situavam-se muito próximas das suas próprias pesquisas na área.” (apud SANDMEYER. B., 2009, p. 89-90. Tradução nossa.)

autores no que tange à descrição da “consciência de tempo”, isto se deve, talvez, a outros dois fatores: (i) a influência comum sobre eles de diversos outros pesquisadores que se debruçavam sobre o assunto na época, seja na filosofia, seja no nascente ramo da psicologia empírica<sup>36</sup>, mas também – e principalmente – (ii) ao fato de todos os três autores partirem da mesma *intuição* de princípio, a saber, de uma reflexão sobre as propriedades temporais da consciência. Ora, se todos eles partilharam um objeto comum de estudo, não é nada surpreendente que eles tenham chegado a conclusões muito próximas. Além disso, constatamos uma proximidade flagrante em suas concepções do trabalho intelectual: com efeito, encontramos em todos eles um pedido de retorno, por assim dizer, “às coisas mesmas”, a mesma ênfase no papel fundante da intuição, a mesma afirmação da necessidade de um empirismo superior, a mesma recusa de pensar a filosofia (mas também a psicologia) como mera construção conceitual e dialética.

Não é nada espantoso, portanto, que, ao percorremos as páginas dos *Princípios de Psicologia* dedicadas à consciência de tempo, encontremos afirmações tão próximas àsquelas de Bergson. Assim como Bergson, James defenderá que a consciência (ou “fluxo de pensamento”, como ele prefere) é um *contínuo* sem quebras, um fluxo temporal que deve abarcar necessariamente nosso passado e nosso futuro imediatos (e nem tão imediatos assim). Mais do que isso, ele defenderá que mesmo aquele elemento mínimo que compõe nossa consciência – que ele denomina “presente especioso” – é uma mescla de passado e futuro imediatos<sup>37</sup>, um “bloco de duração”<sup>38</sup> composto pela retenção imediata do que acaba de passar e pela antecipação do que está por vir. Nisso tudo, encontramos uma aproximação flagrante

---

<sup>36</sup> Autores muitas vezes completamente desconhecidos, ou que foram esquecidos pelo tempo, tais como Hodgson, Robert Kelly, James Ward etc., desempenharam um papel importante na consolidação da temática da temporalidade antes de Bergson, James ou Husserl. Um artigo interessante para saber um pouco sobre estes autores é o de ANDERSEN, H. e GRUSH, R. *A brief history of Time-consciousness: Historical precursors to James and Husserl* (ANDERSEN, H. GRUSH, R. 2009)

<sup>37</sup> “Uma simples sensação, como nós vimos anteriormente, é somente uma abstração, e nossos estados mentais concretos são representações de objetos com algum grau de complexidade. Parte da complexidade é o eco de objetos que acabam de passar e, num grau menor, talvez, a antecipação daqueles que estão para chegar. Objetos desaparecem (*fade-out*) da consciência lentamente. Se o pensamento presente é o de A B C D E F G, o próximo será o de B C D E F G H, e o subsequente aquele de C D E F G H I – os prolongamentos do passado indo sucessivamente embora, e os influxos do futuro suprimindo a perda. Estes prolongamentos de antigos objetos, estes influxos de novos, são os germes da memória e da expectativa, o sentido retrospectivo e prospectivo do tempo. Eles dão aquela continuidade à consciência sem a qual ela não poderia ser chamada um fluxo.” (*Princípios*, p. 397. Tradução nossa.)

<sup>38</sup> “A unidade de composição de nossa percepção de tempo é uma *duração*, com uma proa e uma popa, por assim dizer, um fim para trás e para o futuro. É apenas como partes deste *bloco de duração* que a relação de *sucessão* de um fim ao outro é percebido. [...] A experiência é desde o começo a de um dado sintético, não a de um dado simples, e para a percepção sensível os seus elementos são inseparáveis, embora a atenção, olhando retroativamente, possa facilmente decompor a experiência, e distinguir o início do seu fim.” (*Princípios*, p. 399. Tradução nossa.)

com a tese bergsoniana de que não existe estado consciente que não envolva alguma contração do que acaba de passar.

Se atentarmos para Husserl, veremos a mesma tese de princípio ser afirmada. Em *Ideias I*, ele afirma que não existe estado consciente do qual não faça parte a temporalidade. Nesse sentido, ele chega até mesmo a afirmar que a universalidade da temporalidade é maior do que a da intencionalidade, já que podemos intuir um estado consciente não intencional (como aquilo que ele denomina de “dados hiléticos”, tais como “dados de cor, de tato, de som e semelhantes, [...] sensações de prazer, de dor, de cócegas etc.”. *Ideias I*, p. 193), mas não podemos intuir um estado consciente não temporal, pois toda vivência, seja ela transcendente ou imanente, necessariamente ocupa alguma duração<sup>39</sup>. Na segunda seção das *Lições*, Husserl empreende uma exaustiva análise das nossas vivências imanentes, consideradas do ponto de vista temporal. Ele mostra então que toda vivência imanente (por ele denominada “objeto temporal”, *Zeitobjekt*) necessariamente comporta, para além da impressão originária (*Urimpression*) na qual ela é efetivamente dada em “carne e osso”, um *contínuo retencional* em que as fases pretéritas do objeto temporal se mostram ainda amalgamadas à fase atual. Ou seja, para Husserl não podemos ter uma vivência imanente que não traga consigo um contínuo de retenções de impressões passadas, uma “cauda de cometa” retencional, para usar uma imagem do próprio filósofo (*Lições*, p. 63).

No que tange especificamente a Bergson, observamos esta ênfase no caráter eminentemente retencional da consciência ser afirmado desde o *Ensaio*. Com efeito, o que é a famosa definição da duração proposta nesta obra (“a duração totalmente pura é a forma que tomam nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores”, *Ensaio*, p. 74-5. Tradução nossa), senão uma afirmação da inseparabilidade entre passado e presente no interior da consciência? Quando Bergson afirma, 22 anos depois, na conferência sobre *A percepção da mudança* (1911), que “a duração real é aquilo que nós sempre chamamos de

---

<sup>39</sup> É importante salientar, contudo, que estes vividos não intencionais são captados no interior de estruturas dotadas de intencionalidade: “Passamos agora a uma peculiaridade dos vividos que pode ser designada até como o tema geral da fenomenologia orientada ‘objetivamente’, a intencionalidade. Ela é uma peculiaridade da essência da esfera dos vividos em geral, visto que de alguma maneira todos os vividos participam da intencionalidade, mesmo que não possamos dizer que todo *vivido* tenha intencionalidade no mesmo sentido que podemos dizer, por exemplo, que é temporal todo vivido captado como objeto pelo olhar de uma reflexão possível, mesmo sendo um momento de vivido abstrato. A intencionalidade é aquilo que caracteriza a *consciência* no sentido forte, e que justifica ao mesmo tempo designar todo o fluxo de vivido como fluxo de consciência e como unidade de uma *única* consciência.” (*Ideias I*, p. 190). Vale lembrar que, para Husserl, até mesmo os *juízos matemáticos* comportam uma referência à temporalidade, pois se processam temporalmente (a despeito de seu valor de verdade poder ser considerado atemporal), cf. o apêndice XIII das *Lições*.



tempo, mas o tempo percebido como indivisível” (PM, p. 172/166), ele tão só afirma que, em nossa consciência, o passado e o presente encontram-se unidos de forma indissociável, de tal modo que é impossível distinguir completamente o que é passado do que é presente num estado qualquer de consciência, por mais rudimentar que este seja (tal como uma afecção ou uma sensação, por exemplo).

Não exageramos, portanto, ao dizer que, a despeito das diferenças terminológicas, encontramos a mesma tese de princípio nesses três autores, pois tanto James quanto Husserl e Bergson defendem que a retenção ou a contração do passado é um aspecto essencial da consciência, seja quando ela se volta para objetos diferentes de si mesma, seja quando ela se volta para seus próprios dados imanentes<sup>40</sup>. De fato, chega a ser espantosa a concordância das análises de Bergson com as de Husserl e James a esse respeito, se pensarmos que não houve, ao menos no começo, nenhuma influência de Bergson sobre os dois autores, ou vice-versa<sup>41</sup>. Em comum, encontramos também o recurso frequente desses três autores a exemplos retirados do sentido da *audição* para explicar a temporalidade, focando-se eles diversas vezes na análise de uma melodia, de uma sequência de sons ou de um som isolado. Esse privilégio da audição não é gratuito, porquanto se encontrava bastante em voga na psicologia empírica então nascente, como nos lembra William James nos *Princípios*: “a audição é o sentido pelo qual as subdivisões de durações são mais claramente feitas. Quase todo trabalho experimental sobre o sentido do tempo foi feito por meio de batidas sonoras”<sup>42</sup> (*Princípios*, p. 400. Tradução nossa). Decorre disso, talvez, a tendência destes autores em pensar a temporalidade a partir de exemplos retirados da audição, tal como a análise das badaladas de um relógio no *Ensaio*, ou a microscópica análise da audição de um simples som por Husserl nas *Lições*.

§ 16. É indubitável, portanto, que encontramos grandes similitudes entre esses três grandes pioneiros do tema da temporalidade na virada do século XIX para o XX que foram

---

<sup>40</sup> Nisto eles desenvolvem, pontuemos, um *insight* que já se encontrava em Kant; este colocava o tempo como forma última de intuição de qualquer objeto da consciência, seja ele dado pelo “sentido interno”, seja pelo “sentido externo”, pois, a despeito de o *espaço* ser a forma de intuição dos objetos do sentido externo, estes também são apreendidos pelo sentido interno – é nesse sentido que eles são espaciais e temporais.

<sup>41</sup> Compreenda-se bem: dizemos que *Bergson* não influenciou James e Husserl no início de suas obras, assim como James não influenciou Bergson ao escrever o *Ensaio*. Vale ressaltar que Bergson cita James algumas vezes no primeiro capítulo do *Ensaio*, mas se referindo às análises de James sobre suas análises do esforço muscular e das emoções, e não sobre suas concepções sobre o “sentido do tempo”, que não haviam sido ainda publicadas. Em *Matéria e memória*, sem dúvida encontramos uma presença marcante de James e dos *Princípios de psicologia*. Quanto à influência de James sobre Husserl, esta é mais do que clara, já que encontramos diversos trechos das *Lições* com uma forte ressonância dos *Princípios de Psicologia*.

<sup>42</sup> Devemos também lembrar, a esse respeito, a influência clássica de Agostinho, com sua brilhante análise da pronúncia/audição do verso “Deus omnium creator” no Livro XI das *Confissões*.

Bergson, James e Husserl; mas encontramos também grandes *diferenças* entre esses autores, diferenças que vale a pena ressaltar a partir de agora, pois elas nos ajudarão a iluminar singularmente a especificidade do pensamento bergsoniano acerca da temporalidade, assim como nos permitirão, mais adiante, compreender a originalidade da concepção de Deleuze acerca do tema.

A primeira dessas diferenças, na verdade, já foi abordada no primeiro capítulo: enquanto Husserl e James pensaram o presente vivo como uma estrutura fundante de nossa consciência, Bergson, em *Matéria e memória*, atrelou o presente concreto e vivido à nossa vida *corporal*, pensando o nosso próprio organismo como uma espécie de campo temporal mínimo, um campo temporal sensório-motor. Para Bergson, não existe um único plano de consciência, um único grau de duração de nosso ser imanente, mas uma diversidade enorme de graus de duração, alguns dos quais correspondem à nossa consciência pessoal, outros ao nosso corpo próprio e ao universo material que nos circunda. A nossa própria vida psicológica é um transitar constante por esses graus de duração: quando caímos num estado de torpor ou sono, vemos o campo temporal de nossa consciência ser reduzido às dimensões ínfimas de nossa vida corporal; quando despertamos, observamos uma expansão progressiva desse campo temporal, um alargamento de nossos horizontes de abertura para o passado e para o futuro<sup>43</sup>.

Mas há uma segunda grande diferença da análise bergsoniana da temporalidade em relação aos autores de sua época, diferença que não foi abordada ainda e que deve ser tratada a partir de agora, pois ela é tão importante ou até mais do que a primeira. Se tivéssemos de sintetizá-la numa fórmula simples, diríamos: diferentemente do que ocorre para pensadores como James e Husserl, para Bergson a contração do passado no presente empreendida por nossa consciência não é limitada, mas, muito pelo contrário, *ilimitada*. Tentemos entender o que isto significa.

Como vimos anteriormente, para William James a estrutura básica que constitui nossa consciência não é nunca um conjunto de impressões simples, porém um *bloco de duração mínimo*, composto pela retenção de nosso passado e pela antecipação de nosso futuro imediato, bloco de duração este que ele denomina “presente especioso”. É a existência deste bloco de duração que permite, por exemplo, que tenhamos a consciência de uma *melodia*, na medida em que esta é constituída não somente pela percepção da nota atual, mas também pela

---

<sup>43</sup> O melhor exemplo dessa expansão nos é dado, talvez, por Proust no começo de *Em busca do tempo perdido*.

retenção das notas anteriores e pela antecipação das notas posteriores<sup>44</sup>. Ora, uma característica essencial deste bloco de duração, para William James, é que ele não pode se estender indefinidamente: nenhum de nós é capaz de reter as notas de uma melodia por um tempo indefinido, mas somente por um período de tempo bem curto. Para James, quanto mais um conteúdo de consciência mergulha no passado, mais ele se “obscurece”, até o momento em que ele é simplesmente abolido de nossa consciência. Decorre disso que o presente especioso jamesiano é uma estrutura patentemente limitada, não abarcando uma duração maior do que alguns poucos segundos. Como bom psicólogo que era, James não pôde se furtar a tentar quantificar este fenômeno: baseando-se em estudos de Wundt e Dietze, ele declarou que, embora haja uma certa variabilidade do presente especioso, em geral ele não se estende por uma duração muito maior do que *doze segundos*: “o presente especioso tem (...) uma franja frontal e posterior vagamente evanescente; mas seu núcleo é provavelmente a dúzia de segundos ou menos transcorridos” (*Princípios*, p. 401. Tradução nossa). Se esse número é ou não correto, não importa; o importante é ver a *ordem de grandeza* que ele implica – o que William James afirma é que a nossa intuição direta do tempo se processa somente por um intervalo de tempo bastante curto, sendo toda unidade de tempo maior fruto de uma construção simbólica e conceitual de nosso intelecto: “As unidades de duração, [...] as quais o sentido do tempo é capaz de apreender num único lance, são grupos de poucos segundos. As durações com as quais praticamente nós lidamos – minutos, horas e dias – têm de ser simbolicamente concebidas, e construídas por adição mental” (*Princípios*, p. 400. Tradução nossa).

No que tange a Husserl, a prudência fenomenológica o impediu de fazer qualquer asserção temerária sobre a extensão de tempo do presente vivo (o que seria, do seu ponto de vista, um contrassenso: como poderíamos mensurar o tempo imanente a partir do tempo objetivo?). Ainda assim, é muito difícil não vermos ecos da discussão jamesiana em Husserl, já que este também declara o caráter patentemente limitado do presente vivo ou do “campo temporal originário” nas *Lições*: “O campo temporal originário é manifestamente limitado, precisamente como na percepção. Em grosso e de um modo lato, poder-se-ia porventura arriscar a asserção de que o campo temporal tem sempre a mesma extensão” (*Lições*, p. 63). Isso porque, para Husserl, cada vez que um conteúdo de consciência sofre uma modificação

---

<sup>44</sup> O próprio William James não utiliza o termo “retenção” no sentido proposto aqui (que é mais especificamente husserliano), guardando a palavra para sua discussão sobre a memória. Ainda assim, para maior clareza e objetividade, uniformizamos o vocabulário, sem que isso acarrete, esperamos, qualquer prejuízo conceitual.

de impressão em retenção (e de retenção em retenção de retenção etc.), ele sofre também um “enfraquecimento”, o qual termina com sua própria abolição. Decorre disso que o contínuo retencional do qual falávamos antes é necessariamente *limitado* para Husserl: para ele, assim como para James, a capacidade de nossa consciência de apreender um objeto temporal tal como uma melodia não pode se estender indefinidamente, pois retemos somente as notas imediatamente passadas – o resto desaparece lentamente de nossa consciência imediata<sup>45</sup>. O campo temporal mantém-se assim, para Husserl, com uma extensão temporal invariável e limitada.

A visão de Bergson, a esse respeito, é diametralmente oposta à de James e Husserl, na medida em que ele afirma que a capacidade retencional de nossa consciência não é limitada, mas, pelo contrário, *ilimitada*. O que isso quer dizer? Basicamente que nossa consciência não retém seu passado no presente apenas por alguns poucos segundos. Para Bergson, o que se encontra retido na consciência de cada um de nós nesse exato momento é a *totalidade de nossa vida subjetiva* – nós simplesmente retemos tudo aquilo que sentimos, queremos e pensamos, desde nossa geração até a nossa morte. De acordo com Bergson, o exemplo clássico da melodia deve ser, nesse sentido, simplesmente *invertido*: ao invés de declararmos que nossa consciência perdura somente pelo breve tempo de audição de uma melodia, o que devemos dizer, isto sim, é que *toda a nossa vida consciente* é algo como uma *grande melodia*, isto é, uma totalização retencional ininterrupta, que se processa desde a nossa concepção até a nossa morte. “Vocês não poderiam diminuir nem de um único instante a vida psicológica sem lhe modificar o conteúdo. Acaso se pode, sem desnaturá-la, encurtar a duração de uma melodia? A vida interior é exatamente essa melodia” (PM, p. 11/13).

É preciso compreender que, ao afirmar que nossa vida consciente é como uma grande melodia, Bergson *não lança* mão de uma metáfora, mas descreve um fato psicológico bastante preciso: para ele, assim como a contração de um dó-ré-mi produz uma melodia, a contração constante de tudo aquilo que sentimos, queremos e pensamos produz a nossa consciência atual, isto é, aquilo que nós mesmos somos. Podemos expressar este fato dizendo que nossa consciência atual é, para Bergson, uma espécie de *totalidade*, totalidade esta constituída pela contração integral de nossas vivências pretéritas no presente. Uma vez que este processo não se esgota, mas, pelo contrário, prossegue indefinidamente, talvez seja melhor falarmos antes

---

<sup>45</sup> Concentrar-nos-emos aqui somente nas *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, deixando de lado os densíssimos *Manuscritos de Bernau sobre a consciência de tempo*, que reúne os textos redigidos por Husserl acerca da temática em 1917-8, e trouxeram, como se sabe hoje, aprofundamentos essenciais às teses das *Lições*.

numa *totalização retencional* aberta e inacabada, ou, como o próprio filósofo afirma tantas vezes, num *crescimento* constante de nossa duração pessoal, crescimento este responsável pela produção de nossa própria consciência, ou seja, daquilo que nós mesmos somos.

Mas como isso é possível – que nós retenhamos *todo* o nosso passado? Isso quer dizer que alguém que viva por cem anos reterá todos os cem anos de sua história pessoal? Acaso tal afirmação não contradiz frontalmente aquilo que afirmávamos no primeiro capítulo, a saber, que processos psicológicos tais como uma sensação ou uma afecção têm uma duração bastante limitada, processando-se numa escala de tempo bastante reduzida (tal como a sensação da luz vermelha, na qual tanto nos detivemos)?

Ora, aqui, como em diversos outros lugares, é preciso compreender que a nossa vida psicológica, para Bergson, é composta por uma multiplicidade de processos que *não duram da mesma maneira*, pois, para ele, a continuidade de nossa vida psicológica só pode ser salvaguardada se houver, para além desses processos que envolvem durações ínfimas, uma contração integral de nossa vida psicológica, a qual permita que nossa existência consciente não se restrinja à duração de uma sensação ou de uma afecção corporal. É um processo dessa natureza que nos é indicado no *Ensaio* pela ideia de um *Eu profundo*, isto é, pela ideia de uma fusão e interpenetração recíproca de *todas* as nossas vivências pretéritas no presente, compondo uma espécie de *multiplicidade confusa*, a qual não é senão outro nome para nossa pessoa, para nosso próprio Eu<sup>46</sup>. Do mesmo modo, é um processo desse tipo que é indicado em *Matéria e memória* sob o nome de *memória espontânea*, a saber, aquela memória que, “coextensiva à consciência, retém e alinha uns após os outros todos os nossos estados à medida que eles se produzem, dando a cada fato seu lugar e conseqüentemente lhe marcando a data, movendo-se efetivamente no passado definitivo, e não, como [o hábito], num presente que recomeça a cada instante” (MM, p. 177/168). Cabe ressaltar que é esta contração constante do passado que é responsável, para Bergson, pela formação de nossas “lembranças puras”, das quais trataremos logo a seguir.

---

<sup>46</sup> Como bem pontua Franklin Leopoldo e Silva, à medida que a multiplicidade bergsoniana implica um processo de totalização constante, nós podemos falar indistintamente, neste caso, de uma *multiplicidade una* ou de uma *unidade múltipla*: “Quando pensamos, pois, na multiplicidade psicológica, de pouco nos valem as categorias de unidade, multiplicidade, causalidade ou determinação. Pois não se trata de detectar elementos cuja soma resultaria na multiplicidade. O que importa na vivência psicológica é o fluxo qualitativo pelo qual o mesmo engendra o diferente, sem que seja possível distinguir com nitidez os limites que separam os estados psicológicos. É portanto uma continuidade feita de diferenças: unidade múltipla ou multiplicidade una.” (LEOPOLDO E SILVA, 1996)

De fato, por detrás da ideia do Eu profundo ou da memória espontânea, vemos a mesma tese de princípio ser afirmada, isto é, que a nossa consciência está constantemente retendo tudo aquilo que ela sente, quer e pensa. Mais do que isso, para Bergson é esta contração integral do passado a responsável pela formação de nosso *caráter*, o qual é definido em *Matéria e memória* como a “síntese atual de todas as nossas experiências passadas”<sup>47</sup> (MM, p. 170/162). Em outras obras, Bergson assevera que esta contração integral do passado é a grande responsável pela constituição de nossa *personalidade*, pois ela é basicamente o resultado desse processo de contração contínua de nosso passado. A respeito de nossa personalidade ou de nosso Eu,

a verdade é que não há nem *substratum* rígido imutável nem estados distintos que passam por ele como atores por um palco. Há simplesmente a melodia contínua de nossa vida interior – melodia que prossegue e prosseguirá, indivisível, do começo ao fim de nossa vida consciente. Nossa personalidade é exatamente isso. (PM, p. 172/166).

Salientemos *en passant* que é essa defesa de uma contração ininterrupta do passado que permite a Bergson defender uma visão forte e ao mesmo tempo não formal do Eu. Para Bergson, o Eu jamais pode ser confundido com eu puro de índole kantiana, um eu transcendente ao próprio fluxo de vividos, responsável unicamente pela síntese de uma diversidade internamente desarticulada. Mas, ao mesmo tempo que se distingue de Kant, Bergson também se distingue de James e Husserl, já que esses dois filósofos só conseguem salvaguardar a continuidade de nossa vida psicológica afirmando a permanência da *forma* da consciência de tempo, o que seria para Bergson um procedimento tão abstrato quanto o de Kant. Com efeito, tanto Husserl quanto James defendem que, apesar da limitação patente do presente vivo ou especioso, deve haver uma permanência da *forma* deste presente vivo, a qual permaneceria invariável a despeito de toda mudança a se operar nos conteúdos de nossa consciência. William James lança mão de uma bela imagem para ilustrar esta permanência da forma do presente especioso:

O conteúdo [do presente especioso] está num fluxo constante, eventos despontando em seu *front* tão rápido quanto desaparecem de sua retaguarda, cada um deles mudando seu coeficiente de tempo de “ainda não” ou “quase ainda não”, para “acabou de se ir” ou “ido”, à medida que passam. Entretanto, o presente especioso, a

---

<sup>47</sup> Frédéric Worms ressaltou muito bem a importância da noção de caráter em Bergson em *Introduction à matière et mémoire* (p. 146 et seq.).

duração intuída, mantém-se permanente, como o arco-íris na cachoeira, com sua própria qualidade não modificada pelos eventos que fluem através dele. (*Princípios*, p. 413. Tradução nossa.)

Husserl, por sua vez, seguirá esta afirmação jamesiana à risca na terceira seção das *Lições*, afirmando que, apesar de haver uma grande diversidade de fluxos conscientes, correspondentes aos diversos objetos temporais por nós intuídos, ainda assim deve haver uma forma geral que permite que a nossa vida consciente se constitua como um fluxo unitário<sup>48</sup>. Em comum, tanto Husserl quanto James acabam por hipostasiar o fluxo de vividos para salvaguardar a unidade de nossa vida subjetiva. Da perspectiva bergsoniana, muito mais fácil do que defender essa permanência abstrata da forma do fluxo teria sido conceder que a contração dos vividos por nossa consciência não é limitada, que ela dura por quanto tempo durar nossa vida subjetiva, que só podemos falar de uma continuidade de nossa consciência porque nossas vivências passadas nunca se evaporaram, mas permaneceram, de algum modo, incorporadas à nossa consciência atual. Fechemos, entretanto, este parêntese, porque não é nosso intuito aqui comparar as concepções do Eu em autores tão diversos quanto Bergson, Husserl e James; quisemos tão só salientar onde reside, a nosso ver, a diferença fulcral entre Bergson e outros grandes filósofos que se debruçaram sobre o tema da temporalidade no início do século XX.

À guisa de conclusão: para Bergson, se temos um passado individual que em muito ultrapassa a limitação estrutural de nosso presente concreto, isto só é possível por causa dessa totalização retencional contínua que constitui nossa personalidade, nosso caráter, nosso Eu. Seria um grande equívoco, para ele, acharmos que nossa consciência se reduz às nossas sensações e afecções corporais, porquanto ela envolve necessariamente processos muito mais complexos, os quais trazem consigo uma duração bem mais extensa, assim como uma vida consciente muito mais intensa. Comparada a essa duração ininterrupta de nossa vida interior, as nossas afecções, sensações, emoções e ideias não constituem senão, como Bergson gosta de dizer, cortes instantâneos da massa do devir em via de formação. É esta contração ininterrupta de tudo aquilo que sentimos, queremos e pensamos que grande parte da

---

<sup>48</sup> Na reflexão, encontramos agora um fluxo único que se desagrega em muitos fluxos; mas esta multiplicidade possui ainda uma unidade que permite e requer que se fale de *um* fluxo. Encontramos muitos fluxos na exata medida em que muitas cadeias de protossensações começam e terminam. Mas encontramos uma forma que os liga na exata medida em que [...] existe qualquer coisa como uma forma comum do agora, uma igualdade universal no modo do fluxo. (*Lições*, p. 102).

investigação filosófica desconheceu; é ela que nos abre as portas para a investigação do próprio passado em si.

### 3.2. O passado reencontrado

§ 17. Uma vez que a nossa consciência contrai tudo aquilo que sentimos, queremos e pensamos, todo o nosso passado individual se encontra retido no presente. Este processo retencional é ininterrupto, não cessando nem mesmo naqueles momentos em que nossa consciência se torna momentaneamente anulada (sono profundo, desmaios, coma etc.). Na visão bergsoniana, se este processo cessasse, cessaria a própria continuidade de nossa via psicológica – deixaríamos então de poder falar da vida psicológica de *um indivíduo*. Com efeito, para Bergson, se houvesse alguma quebra efetiva desse contínuo retencional que constitui o fluxo de nossa vida consciente, estaríamos diante do surgimento de um novo Eu, cuja história pessoal não teria mais nada em comum com a história do nosso antigo Eu. Bergson exprime este fato afirmando que, a respeito do fluxo de nossa subjetividade, podemos sem dúvida falar de *vírgulas* – isto é, de uma interrupção momentânea de nossa atividade consciente –, mas nunca de *pontos* – isto é, de uma interrupção dessa totalização retencional que constitui nossa consciência atual:

Nossa vida interior inteira é algo como uma frase única iniciada já no primeiro despertar da consciência, frase cheia de vírgulas, mas em parte alguma interrompida por pontos. Consequentemente, acredito que nosso passado inteiro está aí, subconsciente – quero dizer, presente em nós de tal modo que, para obter sua revelação, nossa consciência não precise sair de si mesma nem crescer-se de nada externo: para perceber distintamente tudo o que contém em si, ou melhor, tudo aquilo que é, tem apenas de afastar um obstáculo, de levantar um véu. (ES, p. 56/57).

Já que todo o nosso passado encontra-se contraído no presente, podemos dizer que é este processo de totalização retencional que constitui as nossas *lembranças*, pois o conjunto delas não é nada mais do que isto: a integralidade de nosso passado retido. Com efeito, seria um grande equívoco achar que a memória espontânea bergsoniana é algum tipo de atividade mal explicada, algum tipo de faculdade mística sobre-humana, um obscuro depósito espiritual de lembranças. Pois o que Bergson não cansa de dizer ao longo de toda sua obra é que a memória espontânea é aquilo que há de mais evidente, aquilo que menos precisa de explicação, já que ela não é senão a vida contínua de nossa consciência, aquilo que nós



mesmos somos: “A memória não precisa, portanto, de explicação. Ou antes, não há faculdade especial cujo papel seja o de reter o passado para vertê-lo no presente. O passado conserva-se por si mesmo, automaticamente” (PM, p. 176-7/170).

Mas aqui precisamos redobrar nossa atenção. Pois afirmar que retemos a totalidade de nosso passado no presente não implica, de modo algum, afirmar que tenhamos, no atual momento de nossa vida psicológica, uma consciência clara de tudo aquilo que ocorreu em nosso passado. Para compreender melhor este ponto, é preciso fazer uma distinção essencial: assim como propunha William James ao tratar especificamente da memória nos *Princípios de Psicologia* (p. 427), nós devemos, ao estudar Bergson, distinguir claramente a *conservação* do passado da *rememoração* deste mesmo passado. Uma coisa, com efeito, é a retenção de nossas vivências à medida que elas ocorrem: para Bergson, é este processo de contração do passado que constitui nossa memória, nossas lembranças; que impede que aquilo que se passou simplesmente se evapore de nossa mente; é ele, em suma, que permite que tenhamos *um passado*. Outra coisa bem distinta, contudo, é o *acesso rememorativo* a este passado retido, o trabalho de *busca* de uma lembrança específica em meio à massa de lembranças que se encontram fundidas em nossa consciência imediata. Para compreender a diferença entre ambos, vale a pena lançar mão do exemplo da melodia mais uma vez. Como sabemos, quando ouvimos uma melodia, temos uma contração temporal de suas notas sucessivas, contração esta que produz uma melodia qualitativamente distinta para nós. Outra coisa bem diferente seria, contudo, uma vez recém-terminada a melodia, buscarmos lembrar quais notas acabamos de ouvir. Para tanto, teríamos de decompor este fenômeno simples que é o todo melódico em suas partes constituintes, isolando suas partes umas das outras, retirando-as, portanto, daquele estado de fusão e interpenetração recíprocas em que elas se encontravam na melodia.

Aquilo que vale para uma simples melodia, também vale, para Bergson, para esta grande melodia que é a totalidade de nossa vida consciente: quando lembramos nosso passado, estamos de certo modo extraindo uma parte desta totalidade retencional que é nossa consciência, isolando um setor dela de outros setores, uma lembrança de outras lembranças: é este processo que permite a atualização de uma lembrança específica de nosso passado. Se ela continuasse amalgamada às demais lembranças, teríamos a consciência da totalidade das lembranças (que constitui, lembremos, nossa personalidade ou nosso caráter), mas nunca de um momento específico de nosso passado individual. Podemos ilustrar a diferença entre a contração e a rememoração do passado dizendo que a primeira envolve um procedimento de *síntese*, a segunda, um trabalho de *análise* desse todo sintético que é a nossa consciência.

Como se dá este processo de extração de uma lembrança específica dessa totalidade que é nossa consciência? Bergson ilustra muito bem este processo numa bela passagem de *Matéria e memória*:

Trata-se de recuperar uma lembrança, de evocar um período de nossa história? Temos consciência de um ato *sui generis* pelo qual deixamos o presente para nos recolocar primeiramente no passado em geral, e depois numa certa região do passado: trabalho de tentativa, semelhante à busca do foco de uma máquina fotográfica. Mas nossa lembrança permanece ainda em estado virtual; dispomo-nos simplesmente a recebê-la, adotando a atitude apropriada. Pouco a pouco aparece como que uma nebulosidade que se condensasse; de virtual, ela passa ao estado atual, e, à medida que seus contornos se desenham e sua superfície se colore, ela tende a imitar a percepção. Mas continua presa ao passado por suas raízes profundas, e se, uma vez realizada, não se ressentisse de sua virtualidade original, se não fosse, ao mesmo tempo que um estado presente, algo que se destaca do presente, não a reconheceríamos jamais como uma lembrança.<sup>49</sup> (MM, p. 156/148).

Bergson está a afirmar que nossas recordações permanecem em “estado virtual” em nosso passado, e que para rememorar-las devemos “nos colocar primeiramente no passado em geral” (id.). O que isto significa? Não, obviamente, que algum de nós possua a capacidade mental de viajar no tempo e voltar ao seu passado longínquo; o que ele destaca aqui é que o primeiro passo da rememoração implica que nos distanciemos da nossa ação corporal presente, a fim de acedermos àqueles estados de consciência em que nosso passado se encontra integralmente retido no presente, aqueles estados que constituem nosso Eu profundo, nossa memória espontânea, nossa personalidade, nosso caráter. Ao aí adentrarmos, encontramos uma multiplicidade confusa, uma “nebulosidade” de lembranças que se encontram fundidas umas nas outras. Podemos dizer que as lembranças se encontram nessa totalidade num estado tão somente *virtual*, porque não temos consciência de *uma* lembrança específica, mas apenas de um *conjunto sintético* de lembranças, conjunto esse que tem uma existência atual. Nós só teremos acesso a *uma* lembrança específica se a extrairmos dessa totalidade, fazendo com que ela passe de seu estado virtual para um estado atual. Enquanto a lembrança persistir nesse estado de fusão ou de interpenetração com as demais lembranças,

---

<sup>49</sup> Bergson trata aqui de um caso de rememoração *voluntária*, em que buscamos espontaneamente localizar certa lembrança em nosso passado. Cabe lembrar que esse tipo de rememoração voluntária é uma parte bem minoritária do conjunto de nossas rememorações; a grande maioria delas acontece sem que haja nenhuma espontaneidade de nossa consciência aí envolvida – trata-se, portanto, de rememorações *involuntárias* (teremos a oportunidade de ver, no próximo capítulo, que basicamente *não há* momento de nossa vida inconsciente em que não estejamos involuntariamente rememorando o passado). De qualquer modo, a descrição aqui proposta vale em suas grandes linhas para ambos os tipos de rememorações, e por isso podemos deixar momentaneamente de lado tal diferença.

ela possuirá uma existência tão somente *virtual*, mas não *atual*. E é exatamente nesse estado virtual, de fusão e interpenetração com as demais lembranças, que consiste a existência da lembrança enquanto lembrança *passada*, na medida em que a sua atualização fará com que ela progressivamente perca seu caráter de lembrança para se confundir progressivamente com nossa percepção e nossos estados corporais, tornando-se assim uma parte componente de nosso *presente*, de nossa *atualidade*. Paradoxalmente, para Bergson a lembrança somente pode ser dita realmente uma lembrança enquanto não nos lembrarmos dela; somente então ela persiste ou insiste como algo simplesmente *passado*; somente então ela pode ser dita, na rigorosa terminologia bergsoniana, uma *lembrança pura*.

O segundo momento da rememoração consiste, portanto, em extrair uma lembrança específica dessa totalidade, em trazer a lembrança desse estado potencial ou virtual para um estado atual, em tornar a lembrança pura uma “lembrança-imagem”, segundo a terminologia de *Matéria e memória*. Neste processo de atualização, a lembrança passará progressivamente de seu estado “puro” a um estado imagético, no qual ela se torna cada vez mais próxima da percepção. É neste momento que a lembrança adquire aquela existência que nos vem normalmente à mente quando ouvimos o termo – quando pensamos numa lembrança da infância, por exemplo, normalmente associamos o termo “lembrança” a certa imagem mental; dizemos então que “vemos” nosso pai e nossa mãe, numa certa situação específica de nossa infância etc. Na concepção de Bergson, o que ocorre aí é uma atualização ou presentificação daquela lembrança que permanecia até então em estado virtual nessa totalidade retencional que constitui, para cada um de nós, o nosso passado.

É importante notar que este processo de atualização das lembranças é, diferentemente do processo de contração do passado, algo patentemente *limitado*: para Bergson, nós nunca rememoramos a totalidade de nosso passado, mas somente porções bastante restritas deste: um evento determinado ou uma cadeia específica de eventos. A razão profunda disto reside na *atenção à vida*, da qual já falamos antes: toda consciência é, para Bergson, uma consciência corporalmente situada, que tem necessidade de agir constantemente através de seu corpo no mundo. Ora, uma consciência assim situada tem a necessidade de, ao evocar o passado, deixar de lado tudo aquilo que não colabore com sua ação corporal, concentrando-se somente naquela lembrança que possa lhe ser útil no presente. Assim, por exemplo, quando nos deparamos com uma pessoa que conhecemos recentemente, e da qual não lembramos o nome, não serão as nossas lembranças de infância que serão evocadas por nós, mas somente aquelas lembranças que podem esclarecer a situação em que nos encontramos; todas as demais lembranças persistem num estado tão somente virtual em nossa consciência. No caso citado

acima, podemos dizer que somente a lembrança que tem alguma utilidade prática para nós – a do nome da pessoa, por exemplo – passará deste estado virtual para um estado atual, “materializando-se” assim progressivamente e adquirindo uma existência imagética (no caso, a da imagem acústica “Pedro”, por exemplo). Sem dúvida, parece haver algo de miraculoso nessa súbita ressurreição do passado, nesse reaparecimento repentino de nossas antigas lembranças,

mas essa aparência de destruição completa ou de ressurreição caprichosa deve-se simplesmente ao fato de a consciência atual aceitar a cada instante o útil e rejeitar momentaneamente o supérfluo. Sempre voltada para a ação, ela só é capaz de materializar, de nossas antigas percepções, aquelas que se organizam com a percepção presente para concorrer à decisão final. (MM, p. 171/162).

Dizer que maior parte de nossas lembranças persiste para nós num estado apenas virtual é a mesma coisa que dizer que elas permanecem num estado *inconsciente*, já que nós não temos absolutamente nenhuma notícia individual delas quando se encontram nesse estado de fusão e interpenetração recíprocas. De fato, para Bergson é sempre uma parte bastante limitada de nossas lembranças que acaba sendo rememorada por nós; a vasta maioria delas permanece num estado fantasmagórico nas profundezas do inconsciente, impossibilitadas de vir à tona por nossas necessidades práticas e corporais.

§ 18. Como se sabe, a defesa da existência do inconsciente é um ponto fulcral da filosofia bergsoniana. Três anos antes de Freud publicar seu magistral *Da interpretação dos sonhos*, Bergson já dedicava uma boa parte do terceiro capítulo de *Matéria e memória* a defender a existência de conteúdos psíquicos inconscientes, inclusive antevendo a importância do *sonho* como mecanismo de análise do inconsciente. Esta defesa da existência do inconsciente pode parecer em princípio algo paradoxal, dada a concepção forte de consciência que tem o filósofo. Mas ela, na verdade, decorre logicamente da tese acerca do caráter ilimitado da contração que expusemos mais atrás: se, para Bergson, (i) a totalidade de nosso passado encontra-se retida em nossa consciência atual, mas (ii) só temos acesso rememorativo a uma parte bastante ínfima deste passado, então (iii) o restante do conteúdo não rememorado deve permanecer num estado tão só virtual, latente, do qual não temos consciência. É esta

totalidade não rememorada de lembranças que constitui para Bergson o *inconsciente*<sup>50</sup>. Se compreendermos bem isso, compreenderemos por que o inconsciente bergsoniano não é um obscuro depósito corporal ou espiritual de lembranças. Isso decorre do simples fato de o inconsciente ser para ele, em certo sentido – e por mais paradoxal que isto possa parecer à primeira vista –, nada mais, nada menos do que *a própria consciência*.

Mas como é possível que a consciência seja consciência e inconsciência ao mesmo tempo? Não é essa a coisa mais absurda que se possa conceber? A situação se torna um pouco mais clara se lembrarmos da distinção do *Ensaio* entre os dois tipos de multiplicidades, que já mencionamos: embora possamos dizer que a consciência é uma espécie de totalidade oriunda de nossas vivências anteriores, trata-se de uma multiplicidade confusa, na qual temos a consciência do todo, mas não de suas partes, a saber, das lembranças que a constituem. Para termos consciência das partes, teríamos de proceder a um esforço de divisão e análise, o qual transformaria esta multiplicidade confusa numa multiplicidade distinta. Somente então chegaríamos à consciência das partes que compõem esta totalidade, transformando as lembranças puras em lembranças-imagens. Ainda assim não teríamos consciência de cada uma das lembranças que nos compõem, mas somente de um setor sempre ínfimo de nosso passado: mesmo naquelas situações excepcionais em que, graças a um relaxamento motor de nosso organismo, nós conseguimos atualizar uma parte mais considerável de nosso passado (como os sonhos e a morte iminente, a qual classicamente ocasiona relatos de hipermnese), não teríamos uma atualização completa de nosso passado, mas tão só de uma parte um pouco maior deste. Para Bergson, por mais bem-sucedido que seja esse esforço de evocação do passado, sempre haverá um grande número de lembranças que permanecerá num estado puro, virtual ou, o que dá no mesmo, inconsciente.

Não há um paradoxo efetivo, portanto, em afirmar que grande parte dos conteúdos que compõem nossa consciência permanece inconsciente para nós. O que temos, na verdade, é uma relação entre uma parte e um todo: a nossa consciência atual é uma totalidade confusa, a lembrança é uma parte virtual dessa totalidade e deve ser separada e isolada para tornar-se algo distinto, ou seja, uma lembrança-imagem. O que presidirá esse esforço de separação é

---

<sup>50</sup> Não encontramos em Bergson uma distinção tão precisa entre os fenômenos pré-conscientes e inconscientes tal como encontramos em Freud, o qual distinguia claramente, como se sabe, o Pcs do Ics, declarando que, no último caso, haveria uma repressão do Eu que visava impedir o retorno do conteúdo latente à consciência. Ainda assim, não seria talvez de todo equivocado comparar a atividade corporal de Bergson à repressão freudiana, pois ela opera como um fator limitante em nossa possibilidade de evocação do passado. Se assim for, não seria então errado aproximar as noções de inconsciente dos dois autores.

nossa situação corporal, a esfera de nossas ações reais, a qual também é responsável pela limitação estrutural da rememoração deste passado: somente lembramos aquilo que tem uma utilidade prática para nós, deixando todo o restante dos conteúdos que compõem nossa consciência na sombra, num estado tão somente virtual, ou seja, inconsciente.

Não podemos minimizar aqui, em hipótese alguma, o audacioso passo dado por Bergson. Ao afirmar que grande parte dos conteúdos que compõem a nossa consciência permanece inconsciente para nós, ele assevera que a consciência não é completamente transparente para si mesma, que ela não pode conhecer completamente a si mesma: o γνῶθι σεαυτόν permanece, nesse caso, uma tarefa infinita. Ocorre apenas que esse inconsciente bergsoniano, ao contrário do que tantos afirmaram, não possui absolutamente nada de misterioso; ele é apenas o rico tesouro de potencialidades que cada ser consciente traz consigo sem o saber, na medida em que ele simplesmente desconhece que seu passado ainda permanece integralmente retido em sua consciência, compondo a vastíssima melodia de sua vida interior.

§ 19. Podemos comparar esta concepção do inconsciente proposta por Bergson com a concepção dinâmica do inconsciente proposta por Freud? A princípio parece que *não*, pois o próprio Bergson declarou repetidas vezes em *Matéria e memória* que o inconsciente proposto por ele era desprovido de qualquer eficácia sobre nossos estados conscientes atuais, como podemos constatar na seguinte passagem:

Sem entrar ainda no âmago da questão, limitemo-nos a assinalar que a nossa repugnância em conceber estados psicológicos inconscientes se deve sobretudo a tomarmos a consciência como a propriedade essencial dos estados psicológicos, de sorte que um estado psicológico não poderia deixar de ser consciente sem deixar de existir. Mas, se a consciência não é mais que a marca característica do *presente*, ou seja, do atualmente vivido, ou seja, enfim, do *que age*, então o que não age poderá deixar de pertencer à consciência sem deixar necessariamente de existir de algum modo. Em outras palavras, no domínio psicológico, consciência não seria sinônimo de existência, mas apenas de ação real ou de eficácia imediata, e, achando-se assim limitada a extensão desse termo, haveria menos dificuldade em se representar um estado psicológico inconsciente, isto é, em suma, impotente. (MM, p. 165/156-7).

De fato, se é verdade que, para Bergson, “o inconsciente não age”, então dificilmente haveria alguma aproximação possível entre a concepção do inconsciente de Bergson e aquela de Freud, pois este último sempre pressupôs a eficácia de nossos estados psicológicos

inconscientes, como podemos ver em diferentes momentos de sua obra<sup>51</sup>. Em última instância, teríamos de aceitar que o passado tem uma existência completamente inerte para Bergson, e que toda rememoração do passado somente pode partir de algum apelo da esfera corporal de nossa existência, não desempenhando nosso passado aí papel algum. Dificilmente poderíamos escapar, neste último caso, da conclusão de que o inconsciente bergsoniano é sim algum tipo de depósito espiritual obscuro de lembranças.

Mas as coisas se passam realmente assim? Não seria essa história de “o inconsciente não age” um dos maiores mal-entendidos existentes sobre a filosofia bergsoniana? Pois ao afirmar que o “inconsciente não age”, Bergson não está de modo algum dizendo que o passado não tenha sua eficácia sobre o presente, muito pelo contrário: o que ele busca é distinguir radicalmente o modo de ser do passado do modo de ser do presente, o que está longe de ser um problema filosófico de pequena monta. Busquemos compreender o que está em jogo aqui.

Como vimos no primeiro capítulo, o presente concreto de nossa existência está claramente associado, para Bergson, às ações reais de nosso organismo. Para ele, nosso organismo está sempre agindo no mundo, seja por meio de ações reais completas ou simplesmente esboçadas. Pontuávamos também que, na medida em que um organismo retém sua atividade no mundo, ele se afeta, e na medida em que esta afecção se mistura à percepção pura, ela se torna uma sensação. Sensações e movimentos, percepções e ações reais do organismo, eis o que encontramos no nosso presente concreto. Ora, ao afirmar que o inconsciente é “o que não age”, Bergson está simplesmente diferenciando o modo de ser de nosso passado do modo de ser de nosso presente, o qual repousa, em última instância, em nossas ações reais corporais. Ou seja, ao afirmar que o nosso passado não age, ele está simplesmente dizendo que o passado não age *como nosso corpo age*, pois, se ele o fizesse, ele já não seria mais passado, mas sim presente.

O problema em jogo torna-se mais claro se nos recordamos da distinção bergsoniana entre a lembrança-imagem e a lembrança pura: como Bergson afirma em vários momentos de *Matéria e memória*, a lembrança-imagem não pode ser considerada uma lembrança em sentido estrito, pois ela já é uma lembrança amalgamada aos nossos estados corporais atuais, à nossa percepção, decorrendo disso a sua existência imagética, a qual tende a materializar-se, por sua vez, em movimentos corporais. Decorre daí que seria um grande equívoco, para

---

<sup>51</sup> Freud defende a eficácia de nossos estados psicológicos inconscientes tanto em *O Inconsciente* (1915) quanto em *O Eu e o Id* (1923), considerando esse ponto algo decisivo para a psicanálise.

Bergson, achar que nós podemos aceder ao passado somente por meio das lembranças-imagens, visto que estas já são estados de consciência presentes. Como diz a esse respeito David Lapoujade, para Bergson “o passado é um mundo paralelo àquele do presente” (LAPOUJADE, 2010, p. 18), mas este “mundo paralelo”, como já destacamos, não é algo de estranho ou misterioso, já que ele não é senão a totalidade do passado que permanece retida em nossa consciência, num estado tão somente virtual, sem se apresentar a nós. A verdade do passado, nesse sentido, repousa não na lembrança que se mostra, mas na lembrança que não se mostra, na lembrança que permanece oculta, em estado “puro”<sup>52</sup>. Mas se é assim, a existência do passado se confunde então com a existência do inconsciente: dizer que algo é passado é dizer que nós não podemos, por princípio, ter consciência dele, pois se a tivéssemos, este algo não seria mais passado.

Podemos dizer, portanto, que ao afirmar que o inconsciente é aquilo “que não age”, Bergson está simplesmente distinguindo o modo de ser do passado do modo de ser de nossos estados conscientes atuais, os quais, estes sim, estão necessariamente vinculados à nossa ação corporal. Mas nada impede que o passado, por mais distinto que seja do presente, tenha algum tipo de eficácia sobre este, eficácia diferente daquela de nossas ações corporais, como Bergson declarou em diversas ocasiões. Somente a título de ilustração, lembremos primeiramente que Bergson claramente alude à espontaneidade de nossas lembranças puras na conferência sobre *O sonho* (1905), na qual ele assim descreve a dinâmica de nossas lembranças inconscientes:

Suponham [...] que eu adormeça. Então essas lembranças imóveis, sentindo que acabo de afastar o obstáculo, de soerguer o alçapão que as mantinha no subsolo da consciência, começam a movimentar-se. Erguem-se, agitam-se, executam na noite do inconsciente uma imensa dança macabra. E, todas juntas, correm para a porta que acaba de entreabrir-se. Todas gostariam muito de passar. Não podem, são demasiadas. (ES, p. 95/95-6).

Esta passagem mostra claramente algumas das afinidades da concepção do inconsciente de Bergson com a de Freud: para ambos, o *sonho* é um objeto de estudo psíquico fundamental, na medida em que ele nos dá um acesso privilegiado à dinâmica do inconsciente, mostrando claramente que determinados conteúdos reprimidos por nosso eu da

---

<sup>52</sup> Parafraseando o Deleuze de *Proust e os signos*, podemos dizer que a verdade do passado reside não na rememoração, mas no Esquecimento, se por Esquecimento entendemos não a destruição de uma lembrança, mas sua permanência em estado virtual nessa totalidade retencional que nós mesmos somos.



vigília continuam tendo uma existência psíquica inconsciente, a qual pode ser revelada a partir do momento em que nos encontramos num estado de relaxamento e desinteresse tal como aquele proporcionado pelo sono<sup>53</sup>. Mais do que isso, o que esta passagem mostra claramente é que as nossas lembranças puras possuem sim, para Bergson, certa espontaneidade, já que elas estão tentando incessantemente passar pela “porta que se entreabre”. Nesse sentido, a expressão “dança macabra”, tão criticada por Sartre em *A imaginação*<sup>54</sup>, é exatamente um indício dessa espontaneidade do inconsciente bergsoniano, desta capacidade de “auto-organização” das lembranças puras; e o sonho é o momento em que essa espontaneidade do inconsciente – tão reprimida pelo eu da vigília – torna-se mais patente.

Mas isso não é tudo. Como veremos no próximo capítulo, sem compreendermos esta atividade *sui generis* do passado, tampouco podemos compreender completamente a teoria bergsoniana da *percepção*, já que, para Bergson, toda percepção concreta envolve necessariamente uma projeção ou reflexão de nossas lembranças sobre nosso campo perceptivo, processo este que dota o objeto percebido de uma *forma determinada*. Como será visto no próximo capítulo, esse processo envolve necessariamente um movimento espontâneo de nossas lembranças, na medida em que são elas, segundo Bergson, que vão ao encontro de nossa percepção (possibilitando assim que tenhamos um campo sensível dotado de *sentido*). De um modo geral, podemos afirmar, portanto, que seja no caso da súbita ressurreição do passado em nossos sonhos, seja no caso de nossa percepção concreta, verificamos claramente que o inconsciente bergsoniano é um inconsciente dinâmico, pois Bergson concede, nestes casos, certa espontaneidade às nossas lembranças “puras”. O que ocorre, porém, é que esta espontaneidade do inconsciente está sendo sempre limitada pelas nossas necessidades práticas, as quais ditam qual lembrança pura poderá vir a ser atualizada em determinado contexto. Ao afirmar que o inconsciente “não age”, Bergson estava, portanto, muito longe de

---

<sup>53</sup> Evidentemente, isso não implica não reconhecer que a concepção de Freud possa ser, em alguns aspectos, muito mais elaborada, já que Bergson, por exemplo, não trata da questão do deslocamento do conteúdo latente nos sonhos. De qualquer modo, vale a pena ressaltar que um intérprete profundo de Freud tal como Paul Ricoeur declarará que são muito grandes as afinidades entre as visões bergsoniana e freudiana da memória e do inconsciente. (cf. RICOEUR, 2000, p. 576).

<sup>54</sup> Sartre, a bem da verdade, soube identificar a existência dessas duas tendências “ativa” e “passiva” na teoria bergsoniana do inconsciente, ainda que de um ponto de vista completamente crítico: “embora [a lembrança] seja inatuante, Bergson lhe empresta, na realidade, tendências, potências tão mágicas como os poderes de atração que Hume emprestava às imagens. As imagens, em Bergson, procuravam ‘desenvolver-se em plena luz’, sendo preciso um esforço para ‘inibir sua aparição’; havendo repouso, ‘as lembranças imóveis, sentindo que eu afastei o obstáculo, levantei a tampa que as mantinha no subsolo da consciência, se põem em movimento’... [...] E o que fazemos com a definição famosa ‘o inconsciente é o inatuante’? Bergson parece ter-se esquecido dela quando descreve longamente a ‘dança’ a que se abandonam as lembranças.” (SARTRE, 1987, p. 59).

deixar de reconhecer o dinamismo próprio do inconsciente, muito longe de recusar uma eficácia do inconsciente sobre nossos estados conscientes; tudo o que ele pretendia era demarcar de forma clara a diferença entre o passado e o presente, entre a esfera da virtualidade de nossas lembranças e a esfera da atualidade de nossas ações corporais.

§ 20. Antes de concluirmos nossa breve exposição do inconsciente bergsoniano, devemos fazer mais uma distinção importante, a saber, que este inconsciente propriamente *espiritual e intensivo*, sobre o qual vimos escrevendo, deve ser claramente distinguido do inconsciente *material e extensivo* atingido pela percepção pura, do qual tratamos no primeiro capítulo. Neste último caso, estamos às voltas com um inconsciente *infraconsciente*, na medida em que se trata aí de processos que ocorrem *rápido* demais, que têm uma duração *escassa* demais para poderem adquirir a forma organizada de nossos processos conscientes. Isso ocorre, como já vimos, porque os movimentos materiais se processam, para Bergson, abaixo do *limiar temporal* de nossa sensibilidade, sendo preciso que eles se integrem à nossa duração subjetiva para poderem adquirir uma forma consciente para nós. Por sua vez, quando lidamos com o outro tipo de inconsciente – o inconsciente espiritual e intensivo – estamos diante não mais de um inconsciente *infraconsciente*, mas sim, se assim quisermos nos expressar, de um inconsciente *supraconsciente*. O que isto quer dizer? Certamente, não que esse inconsciente envolva alguma potência espiritual desconhecida, a qual estaria supostamente para “além” de nossa consciência. Não, ao afirmar que há um inconsciente “supraconsciente” em Bergson, queremos somente apontar que há, por assim dizer, uma inexauribilidade de nossa própria consciência para o filósofo, pois ela nunca pode chegar a ser uma consciência completa de si mesma, já que nunca pode atualizar todo seu passado; ou, em outras palavras, que ela nunca pode chegar a conhecer todo rico tesouro de virtualidades que ela mesma traz consigo.

A distinção entre esses dois tipos de inconsciente é muito importante ao lermos Bergson, pois ele constantemente utiliza o termo “inconsciente” para se referir ora a um, ora a outro tipo de inconsciente, e isso pode induzir a erros. Existe uma vasta região da materialidade que permanece “inconsciente” para nós, mas não podemos achar que, ao falar do inconsciente das lembranças puras, ele esteja de algum modo situando-o em meio ao mundo material – basta que nos recordemos das frequentes investidas do filósofo contra a tese de o cérebro ser algum tipo de “depósito de lembranças”, para vermos como tal interpretação seria desprovida de sentido. O próprio Bergson, com efeito, distingue claramente estes dois tipos de inconsciente numa passagem relativamente pouco comentada do terceiro capítulo de

*Matéria e memória*, em que ele compara a limitação do horizonte temporal da consciência com a limitação do nosso horizonte perceptivo. Como ele ali defende, assim como temos consciência apenas de uma pequena parcela do mundo material ao nosso redor, assim também nossa consciência conhece apenas uma pequena parcela de nossa história, mas isso não impede que possamos falar da sobrevivência da totalidade de nosso passado, assim como falamos ordinariamente da existência de um vasto universo que ultrapassa nosso campo perceptivo. Como veremos, isso ocorre porque, para Bergson, a existência não implica necessariamente a apresentação à consciência; nesse sentido, podemos afirmar que tanto a vastidão do universo material quanto a totalidade de nosso passado retido *existem*, porém num estado *inconsciente*. Segundo a nomenclatura por nós proposta, num caso estaríamos diante da existência de um monumental inconsciente *extensivo*, a saber, a vastidão do universo material, da qual não temos notícia atualmente (a não ser por este modo de apreensão ambíguo que é a percepção pura); no outro, diante da existência de um profundo inconsciente *intensivo*, composto pela totalidade de nosso passado retido. Contraposta a ambos, a nossa existência consciente parece ser bem pouca coisa; ela se encontraria no entrecruzamento desses dois inconscientes, iluminando com sua luz somente uma pequena parcela da extensão da matéria, assim como uma pequena porção de nossa história<sup>55</sup>:

---

<sup>55</sup> Adaptamos aqui um gráfico de *Matéria e memória* de fundamental importância para distinguirmos os dois tipos de inconsciente em Bergson (MM, p. 167/159). Podemos discutir a exatidão de se chamar a extensão do universo não percebido por nós de “inconsciente”; não seria melhor, nesse caso, falar apenas de uma não consciência, no sentido de que não temos consciência da extensão total da matéria? Mas isso seria esquecer que, para Bergson, o universo material faz parte de nossa imanência, que a percepção pura nos dá sim uma notícia (ainda que “inconsciente”) da extensão total do universo, notícia esta de fundamental importância para garantir a objetividade de nossa experiência, e que por isso podemos perfeitamente falar do universo material como uma espécie de grande inconsciente extensivo, sem prejuízo dos termos.

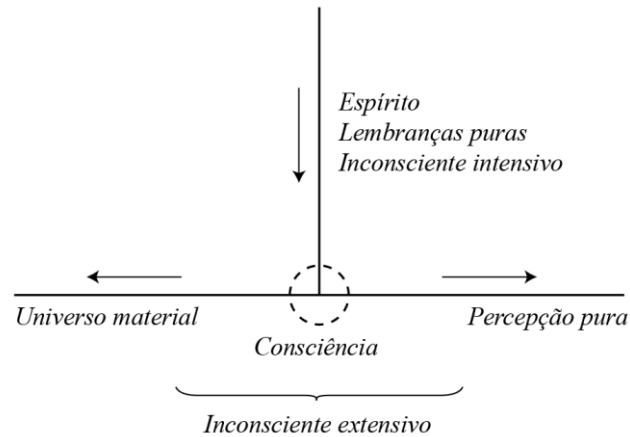


Figura 5 - Os dois inconscientes

Passemos agora a Deleuze, a fim de ver as torções que ele empreenderá nesta concepção do inconsciente proposta por Bergson.

### 3.3. Do passado como ontologia pura: a leitura de Bergson por Deleuze

§ 21. Num célebre trecho da *Carta a um crítico severo*, Deleuze explica que o único modo de conseguir escapar da ênfase sufocante na historiografia que assolava a filosofia francesa do seu tempo “foi concebendo a história da Filosofia como uma espécie de enrabada, ou, o que dá no mesmo, de imaculada concepção” (*Conversações*, p. 14). Deleuze se imaginava então “chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso” (id.), o que é um outro modo de dizer que, para além da fidedignidade ao pensamento por ele estudado, ele também buscava fazer da exegese textual um exercício de *criação*, em que a força disruptiva original dos autores por ele estudados fosse de algum modo resgatada, o que implicava, por sua vez, a necessidade de certos deslocamentos conceituais capazes de restabelecer o vigor original de um pensamento (além de fazê-los exprimir, diga-se de passagem, a própria filosofia deleuziana em gestação):

Que fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer. Mas que o filho fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque era preciso passar por toda espécie de descentramentos, deslizos, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer. (id.).

Como esclarece Deleuze, “meu livro sobre Bergson me parece exemplar nesse gênero” (id.), referindo-se aqui a *Bergsonismo*, a principal obra por ele consagrada à exegese do filósofo. Essa é uma indicação preciosa, pois não podemos deixar de nos perguntar, no contexto de nosso trabalho, qual seria essa monstruosidade criada por Deleuze em sua leitura de Bergson. Hoje em dia, os intérpretes de Bergson são quase unânimes em apontar que ela residiu justamente no fato de Deleuze ter transformado a pluralidade de durações bergsonianas numa única substância-duração, promovendo assim um entrecruzamento monstruoso entre Bergson e Espinoza<sup>56</sup>. Segundo esses intérpretes, nesse monstro criado por Deleuze, a consciência individual – tão fundamental para Bergson, como vimos até agora – teria sido completamente absorvida numa única duração universal, da qual ela não seria mais do que um “modo”, para usar a nomenclatura espinozana. A “substancialidade” de nossas durações pessoais seria assim preterida por um *monismo da duração*, sem lugar para a pessoa e o indivíduo, tão caros a Bergson.

Aqueles leitores que possuem alguma familiaridade com o pensamento filosófico já sabem: estamos diante de uma reedição da antiquíssima discussão entre monismo e pluralismo substanciais, com os intérpretes de Bergson defendendo o pluralismo substancial deste, enquanto Deleuze, por sua vez, defenderia, na visão deles, um monismo substancial<sup>57</sup>. Para alguns dos intérpretes de Bergson, esta afirmação de um monismo da duração seria uma consequência direta da ontologização do pensamento bergsoniano por Deleuze, a qual o teria levado a esquecer o pano de fundo psicológico deste pensamento, calcado fundamentalmente na intuição da duração, na intuição direta do próprio tempo<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Podemos citar a esse respeito, entre outros, o livro de Pierre Montebello, *Deleuze la passion de la pensée* (p. 220 et seq., numa seção sugestivamente chamada “*Um Bergson spinoziste*”), além do artigo de Camille Riquier intitulado *Bergson (d’)après Deleuze*.

<sup>57</sup> Em nosso exame de qualificação, fomos indagados sobre a pertinência de se falar de um monismo ou de um pluralismo *substanciais* no caso de Bergson, já que o próprio conceito de duração, pensado como uma irreduzível multiplicidade interna, parece ser contraditório com o conceito de substância, tal como ele foi tradicionalmente pensado. A esse respeito, nós lembramos que é o próprio Bergson quem utiliza o termo “substância” em alguns momentos de sua obra para se referir à duração, conferindo a este termo, porém, uma acepção metafisicamente menos carregada do que aquela que lhe foi outorgada pela tradição: substância, *ousia*, para o filósofo francês, designa não um substrato ao qual inerem os diversos acidentes, mas simplesmente a *persistência* característica de qualquer entidade que *dure*, como se pode ver nesta nota esclarecedora de *Introdução à Metafísica*: “Mais uma vez, não afastamos com isso de modo algum a substância. Afirmamos, pelo contrário, a persistência das existências. E acreditamos ter-lhe facilitado a representação. Como se pôde comparar essa doutrina à de Heráclito?” (PM, p. 218/211). Portanto, ao falar de um monismo e de um pluralismo substanciais, referimo-nos a essa acepção mais fraca de “substância” que o filósofo tem em vista; nesse sentido, a discussão versa basicamente sobre a existência ou não de diversos fluxos duracionais independentes.

<sup>58</sup> Devemos a Camille Riquier uma exposição sintética bastante apurada desta posição: “Por mais paradoxal que seja, o tempo de Deleuze-Bergson [isto é, de Bergson lido e apropriado por Deleuze] não era temporal. Entretanto, ao se instalar na imediatividade daquilo que se dá à consciência, Bergson adota um ponto de partida

Não temos como entrar aqui na questão da justiça de tais críticas, somente gostaríamos de pontuar que, ao reclamar da suposta não fidedignidade do pensamento deleuziano a Bergson, alguns destes intérpretes parecem reclamar um ideal de verdade historiográfico que é completamente alienígena àquilo que propõe Deleuze. Que Deleuze tenha deliberadamente obliterado o pensamento bergsoniano, é algo que ele diz com todas as letras no trecho supracitado da *Carta...*, e ninguém poderia duvidar seriamente disto. Mas a questão que importa é na verdade inteiramente outra, a saber: será que sem este travestimento do pensamento bergsoniano por Deleuze, sem esta metamorfose de uma filosofia espiritualista e personalista numa espécie de anti-humanismo radical, o bergsonismo teria mantido sua chama minimamente acesa desde os idos dos anos 50<sup>59</sup>? Não terá sido esta falsificação do pensamento bergsoniano a condição *sine qua non* para ele manter-se minimamente vivo num período em que quase todos abriam a boca para proclamar a “morte do homem”, tal como ocorreu nos anos 70 e 80? Nesse sentido, quando reclamamos uma correção exegética dos excessos deleuzianos, não o fazemos justamente porque a sua genial falsificação nos deu o ensejo mesmo de compreendermos melhor Bergson? Em última instância, não seria melhor que mencionarmos os *erros* de Deleuze em sua leitura de Bergson, falarmos das grandes

---

resolutamente cartesiano, aquele de um eu imerso na extensão e no tempo concretos. Ele se encontra bem preso numa duração indefectível, que ele não pode amputar de sua pessoa sem cessar de ser – tempo que não é o número que se teria podido eliminar dele e ao qual a medida científica o tinha reduzido. É a esta experiência inicial que a obra inteira continua a voltar como sua única pedra de toque, mas é dela que Deleuze buscava de uma só vez sair para saltar, num pulo, numa ontologia do virtual: como um rio que transborda o seu leito, a duração pura se tornaria um outro nome para a Diferença, o Virtual, o Ser, O Um, o Todo. Ele pegava a maiúscula e a elevava à dignidade de um conceito ontológico, retirando dela [a duração], nesta operação, todas as características temporais (sucessão, continuidade) que nos teria lembrado o emprego o mais ordinário [do termo]. Se o Tempo designa univocamente o Ser, à ‘semelhança do Um-Todo dos platônicos’ (B, p. 95), o ser do tempo não era em contrapartida mais a sucessão, mas a coexistência virtual de todas as durações, em todos seus níveis de detenção (*détente*) e de contração, num imenso passado integral onde eles constituem todos os graus de sua Diferença. A duração pura ‘não significa mais somente minha relação com o ser, mas a relação de todas as coisas com o ser’. A duração do eu não se abria mais sobre outras durações, num ritmo mais ou menos tenso, mais ou menos distendido. Como uma reclusa, ele se encontrava ‘imobilizada’ (B, p. 76) entre elas. A intuição, transformada em trampolim [para o Ser], cessava de evocar nossa inerência a estas diferentes temporalidades, que atravessam nossa consciência por cima e por baixo (verticalidade e profundidade que Deleuze reabsorvia dobrando-as sobre um plano de imanência), para advir, ao contrário, aquilo pelo que nós ‘saímos de nossa própria duração’ (B, p. 24), e praticamos o salto no Todo do Ser. Explicava-se pelo mesmo motivo a vontade deleuziana de ultrapassar a memória psicológica em direção a uma Memória ontológica onde se distribuiriam todas as regiões virtuais do passado: o Um intemporal que o elã vital atualizava seguindo linhas divergentes. Com Deleuze, o pensamento filosófico não acompanhava mais a alma na sua grande viagem pelo tempo, no seio de ritmos de duração que se entrecortam; ela se liberava do peso de sua finitude e se constituía num plano de imanência onde ela saltava de pés juntos.” (RIQUIER, 2008, p. 360-1. Tradução nossa.) Cabe ressaltar que essa leitura de Riquier parece bastante influenciada pelas críticas de Alain Badiou a Deleuze, as quais apresentamos na conclusão deste trabalho.

<sup>59</sup> Ao menos na França, já que sabemos que no Brasil o trabalho de Bento Prado Júnior possibilitou o desenvolvimento de uma linha independente de exegese do pensamento bergsoniano.

*criações* deleuzianas, lembrando que estamos diante de um pensador para quem a *criação* sempre assumiu um papel epistemológico muito maior do que a *verdade*?

Acreditamos numa resposta afirmativa a esta última questão, e por isso abordaremos sua obra maior sobre Bergson a partir do prisma da *criação*. Não temos, evidentemente, condições de fazer uma análise exaustiva de *Bergsonismo* em poucas páginas, nem é o que pretendemos aqui. O que buscamos é somente ver nesta obra dois grandes deslocamentos promovidos por Deleuze na leitura tradicional de Bergson: primeiro, sua compreensão ontológica – e não psicológica – do passado, passado este que Deleuze declarará ser o próprio “ser em si”; em segundo lugar, veremos a estratégia argumentativa *sui generis* que o levou a declarar que, para Bergson, não haveria, no fim das contas, uma pluralidade de durações, mas *uma única duração*. Como defenderemos, o primeiro deslocamento é de fundamental importância para a compreensão dos objetivos últimos da filosofia bergsoniana, pois Bergson buscou sim, a nossos olhos, erigir uma ontologia onde a tese da existência (ou insistência) do passado tem um papel de destaque – como veremos, existem bons elementos para esta leitura ontológica do passado em *Matéria e memória*. Já o segundo deslocamento traz consigo, sem dúvida, uma tese de difícil acomodação nos quadros do próprio bergsonismo, uma vez que Bergson sempre defendeu a existência de uma pluralidade de durações. Mas isso não impede que esse deslocamento seja considerado, fora dos quadros estritos da exegese textual, uma importante criação deleuziana a partir de Bergson, já que nela repousará, como veremos, toda a concepção da segunda síntese do tempo proposta por Deleuze em *Diferença e repetição*, o que equivale a dizer, toda a concepção deleuziana do *passado*. Em suma, o que tentaremos mostrar é que a ideia de uma ontologia do atual e do virtual é necessária para compreendermos Bergson; já a questão do monismo da duração, embora equivocada do ponto de vista da análise textual, é igualmente necessária para entendermos o pensamento de Deleuze.

§ 22. Antes de abordarmos o primeiro deslocamento, precisamos fazer um pequeno esclarecimento acerca de uma afirmação que fizemos, a saber, que tanto para Bergson quanto para Deleuze somente o presente *existe*, enquanto o passado *insiste*. Não se trata de dizer agora que esta distinção estivesse errada ou equivocada, nada disso: ela nos mostra perfeitamente bem que há uma distinção entre o modo de ser do passado e o do presente. Mas ela pode, por outro lado, nos induzir a achar que, para nossos autores, o presente tem uma precedência ontológica sobre o passado, o que seria bastante problemático, na medida em que esta afirmação equivale, no fim das contas, àquela que diz que o mundo material tem uma

precedência ontológica sobre o espírito, tese que está na base de todo naturalismo. Talvez este seja o nosso modo usual de pensar as coisas neste começo de século XXI, mas não era, de forma alguma, o modo como Bergson e Deleuze pensavam. Seria então a tese contrária a esta a verdadeira para eles, isto é, que o espírito tem uma precedência ontológica sobre a matéria, que a matéria deriva do espírito? Como veremos mais adiante, este também *não é o caso*; o que ambos os autores buscavam, a nosso ver, não era afirmar a precedência da matéria sobre o espírito, ou do espírito sobre a matéria, mas sim uma ontologia que combinasse a existência e a insistência, o atual e o virtual, pensando-os como polos de uma mesma estrutura ontológica<sup>60</sup>. Como veremos, é aí que a tese da univocidade do ser de Deleuze se encaixa perfeitamente, pois o que ele busca é um conceito amplo de “ser”, um *aliquid* que abarque a ambos, a existência e a insistência. Neste último caso, até poderíamos utilizar o verbo “existir” para designar a ambos, o atual e o virtual, embora sabendo que ele possui uma extensão muito mais ampla que aquela que nós ordinariamente lhe conferimos.

Falamos ordinariamente de existir, de existência, mas o que esses termos significam e qual o sentido deles? Essa é uma questão que assola a Filosofia desde seus primórdios (lembremos, a esse respeito, do *Parmênides* de Platão ou do livro Γ da *Metafísica* de Aristóteles), e Bergson se defronta com ela, até onde sabemos, em dois momentos de sua obra: no terceiro capítulo de *Matéria e memória* e no começo de *A evolução criadora*. Ele fornece então duas respostas bastante diferentes a essa questão, o que se mostra plenamente justificado, já que, num primeiro momento, ele está preocupado em explicar o que nós ordinariamente entendemos por “existente” (*Matéria e memória*) e, num segundo momento, em explicar o que ele, Bergson, entende por “existência” (*A evolução criadora*). Sabendo disso, leiamos então a primeira dessas respostas:

---

<sup>60</sup> Alguém poderia redarguir aqui que Bergson afirma, ao fim e ao cabo de sua obra, uma precedência ontológica do espírito sobre a matéria, já que ele defende, no capítulo III de *A evolução criadora*, a origem simultânea do espírito e da matéria a partir de um princípio espiritual, que ele não tarda a definir como Deus. Contudo, depreender a partir disso que Bergson seria um espiritualista nos moldes tradicionais nos faria esquecer as críticas ferrenhas que ele fazia ao espiritualismo de sua época, por não ter conseguido exatamente pensar a união necessária entre o espírito e a matéria: “Eis por que eu digo que o antigo espiritualismo deveria parecer arbitrário. Eu acrescento que ele era necessariamente infecundo, e que o desdém que lhe manifestavam, que ainda manifestam muitos homens de ciência, vinha, sobretudo, daí. Ele era infecundo justamente porque se limitava a considerar os termos extremos e a declarar pura e simplesmente que o espírito é irreduzível à matéria. Ora, uma declaração deste gênero pode ser verdadeira (ela é verdadeira, na minha opinião), mas dela não há nada a se tirar, não mais do que da afirmação contrária. O *sim* e o *não* são estéreis em filosofia. Aquilo que é interessante, instrutivo, fecundo, *em que medida* o é? Não se ganha nada em constatar que dois conceitos tais como os de espírito e matéria são exteriores um ao outro. Poderíamos, ao contrário, fazer descobertas importantes se nos colocarmos no ponto onde os dois conceitos se tocam, em sua fronteira comum, para estudar a forma e a natureza do contato”. (*Mélanges*, p. 477. Tradução nossa).



Tocamos aqui o problema capital da *existência*, problema que podemos apenas roçar, sob pena de sermos conduzidos, de questão em questão, ao próprio núcleo da metafísica. Digamos simplesmente que, no que concerne às coisas da experiência – a existência parece implicar duas condições reunidas: 1) a apresentação à consciência; 2) a conexão lógica ou causal daquilo que é assim apresentado com o que precede ou que se segue. (MM, p. 171-2/163).

Com efeito, declaramos que estamos diante de algo “existente” quando esse algo se apresenta para nossa consciência e, além disso, apresenta certo encadeamento lógico ou causal: é a reunião destes dois critérios que nos permite distinguir, na maioria das vezes, uma percepção de um delírio. Assim, declaramos que o livro à nossa frente “existe” porque primeiramente ele se apresenta à nossa consciência, mas *também* porque há certo encadeamento entre nossas percepções, certa estabilidade entre elas, a qual nos permite dizer que não se trata, neste caso, apenas de um sonho ou um delírio<sup>61</sup>.

Mas, ao mesmo tempo que declaramos que um objeto percebido por nós “existe”, também declaramos que “existem” outros tipos de entidade, além dos objetos percebidos por nós: números, juízos, objetos físicos, fantasias, ilusões etc. Para Bergson, isso mostra claramente que um dos dois critérios acima propostos pode *prevalecer* sobre o outro, o que evidencia, por sua vez, que existem *graus* possíveis entre eles. Por exemplo: nós também declaramos que o universo material ao nosso redor “existe”, embora tenhamos somente uma pífia apresentação deste à consciência (por meio da percepção pura). O que garante neste caso a afirmação da existência do universo não é, portanto, a sua apresentação à consciência, mas sua conexão causal, isto é, a estabilidade que encontramos nos fenômenos materiais, nos objetos exteriores a nós. Por outro lado, no caso de nossos estados internos como delírios e sonhos, temos a situação invertida: constatamos então uma variabilidade e instabilidade enorme dos fenômenos; ao mesmo tempo, a apresentação destes à consciência é perfeita, o que nos assegura que eles também “existem” (no sentido de terem existência “objetiva”, como diria um escolástico, isto é, existência meramente na mente de um sujeito). Bem pensado, se supomos os dois critérios propostos por Bergson, com seus respectivos graus, poderemos simplesmente ordenar a quase totalidade dos fenômenos que declaramos “existentes”, como no gráfico a seguir:

---

<sup>61</sup> O que não implica dizer que os critérios propostos por Bergson não sejam passíveis de erro; podemos perfeitamente achar que os objetos de nosso sonho existem.



*Figura 6 - Tabela da existência*

Este gráfico tem também a vantagem de explicar por que temos tanta dificuldade em conceber a existência de fenômenos inconscientes, tais como nossas lembranças puras. Pois neste último caso parece faltar a elas tanto a apresentação à consciência quanto a conexão lógico/causal, devido ao fato de elas se encontrarem fundidas em nossa consciência num estado confuso. Decorre daí, para Bergson, a tendência de grande parte da filosofia e da ciência de sua época em declarar que os fenômenos inconscientes simplesmente *não existem*, já que eles não se encaixariam nas categorias correntes dos fenômenos mentais ou físicos, o que equivale a dizer que eles simplesmente não teriam lugar no ser. A consequência básica desse tipo de raciocínio é que a existência seria então reduzida ao *atual*: poderíamos declarar que o universo e os corpos “existem”, que os objetos por nós percebidos “existem”, que até mesmo estados internos como nossos devaneios, delírios e alucinações “existem” (num sentido fraco do termo). Em comum, todos esses setores do real têm a propriedade de existir no presente, e tão somente no presente. Se assim fosse, o passado, o virtual, o inconsciente não poderiam então “existir” de forma alguma.

Mas esta situação não nos leva a um patete absurdo? Pois, como vimos no primeiro capítulo, não há, para Bergson, nenhum estado de consciência presente que não esteja permeado de passado: mesmo a nossa sensação a mais simples já incorpora em si um monumental número de repetições passadas da matéria, sendo, nesse sentido, a síntese viva de um monumental número de abalos materiais mortos. E se assim é com uma simples sensação, o que dizer então de nossa personalidade, dessa monumental totalização retencional de tudo aquilo que sentimos, queremos e pensamos? Não devemos dizer que, comparada a uma efêmera sensação, nossa personalidade e nosso Eu têm uma existência muito mais plena, na medida em que ele carrega consigo um passado muito mais longínquo do que aquele que encontramos em qualquer estado corporal? Como então podemos descartar o passado, o

inconsciente, afirmando que eles simplesmente não existem para nós? Não seria muito mais correto afirmar que, em certo sentido, *o passado existe para nós muito mais do que o presente?*

Você define arbitrariamente o presente como *o que é*, quando o presente é simplesmente o que se faz. Nada *é* menos do que o momento presente, se você entender por isso esse limite indivisível que separa o passado do futuro. Quando pensamos esse presente como devendo ser, ele ainda não é; e, quando o pensamos como existindo, ele já passou. Se, ao contrário, você considerar o presente concreto e realmente vivido pela consciência, pode-se afirmar que esse presente consiste em grande parte no passado imediato. [...] Nós só percebemos, praticamente, o passado, o presente puro sendo o inapreensível avanço do passado a roer o futuro. (MM, p. 175-6/166-7).

Eis aqui o germe da inversão ontológica proposta por *Matéria e memória*, a qual Deleuze levará, por sua vez, ao paroxismo: quando pensamos a questão da existência *sub specie durationis*, descobrimos que *o passado existe para nós muito mais do que o presente*. Com efeito, quando nos debruçamos sobre esta multiplicidade de sensações, afecções, emoções etc. que povoam nossa consciência, descobrimos em todas elas a persistência do passado, persistência que se torna mais evidente ainda quando refletimos sobre nossa própria pessoa, sobre nosso próprio Eu. E o mesmo que acontece com nossa consciência, também acontece, para Bergson, com o universo material ao nosso redor; se pudéssemos mergulhar na própria vida caótica da matéria, coincidindo com seu próprio ritmo maníaco, também aí veríamos uma contração ínfima se operando e o trabalho do passado a se processar. Em todos esses casos, verificamos que nunca apreendemos o presente puro e simples, mas apenas um presente carregado de passado, um presente que expressa o passado. Nesse sentido, assim como podemos afirmar que o passado *insiste no presente*, também podemos afirmar que o presente *existe no passado* – essa será, pelo menos, a conclusão de um Deleuze em *Bergsonismo*.

Esta inversão ontológica proposta por Bergson implica uma grande mudança em nossos hábitos usuais de pensamento. Pois, para nós, aquilo que há de usualmente mais estável é, sem dúvida, a matéria: o que há de mais permanente em nossa vida cotidiana do que uma pedra, do que uma pirâmide? Não é a própria Física que nos informa que a meia-vida de um átomo de urânio 238 é de cinco bilhões de anos? Ora, de um ponto de vista bergsoniano, tudo isso talvez seja proveniente das imobilizações operadas no devir material por nossa sensibilidade e nosso intelecto, imobilizações possibilitadas, sem dúvida, pela própria tendência interna das coisas materiais à repetição. Para Bergson, se a matéria está num

presente que se reinicia sem cessar, então podemos dizer que, comparativamente ao espírito, *nada existe menos do que a matéria, nada existe menos do que nosso corpo*: “considerado desse novo ponto de vista, com efeito, nosso corpo não é nada mais que a parte invariavelmente renascente de nossa representação, a parte sempre presente, ou melhor, aquela que acaba a todo momento de passar”<sup>62</sup> (MM, p. 177/168). Salientemos que é exatamente a fim de representar essa desproporção existencial entre a enorme duração de nosso passado individual e a efêmera duração do nosso corpo e da matéria que o cerca que Bergson propõe o seu famoso gráfico do cone invertido:

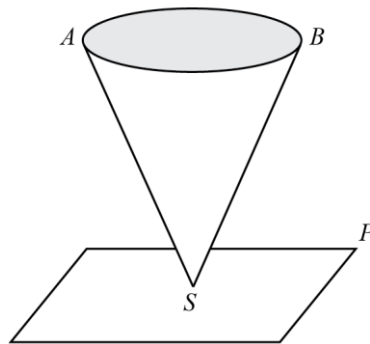


Figura 7 - O “cone invertido”

É difícil não concordar com Deleuze que este gráfico tem uma significação essencialmente *ontológica*: o que Bergson parece querer nos indicar aqui é que o nosso passado inconsciente (representado pela base AB) constitui uma existência *excessiva*, quando contraposta à nossa tênue existência material e corporal (indicada pela ponta S). Nesse sentido, ele revela perfeitamente a inversão ontológica proposta por Bergson anteriormente, concedendo uma primazia ontológica ao passado sobre o presente. Essa impressão é reforçada quando lembramos que, na descrição de Bergson, ele afirma que a base do cone permanece “imóvel”, enquanto a ponta dele “avança sem cessar”<sup>63</sup>, o que é outro modo de dizer, no

<sup>62</sup> A esse respeito, há uma importante questão de exegese do texto bergsoniano que não podemos discutir aqui, que é a seguinte: o universo é, para Bergson, indefinidamente recriado, como o era para diversos autores da tradição cristã (por exemplo, Eckhart, Malebranche)? Cremos que há boas razões para se dizer que *sim*, com a ressalva de que essa criação não gira somente em torno de um princípio transcendente, mas também envolve a atividade do conjunto dos seres existentes (o que explique talvez a diferença proposta por Bergson em *A evolução criadora* entre a *criação continuada* e a *criação contínua*).

<sup>63</sup> Eis o texto explicativo do próprio Bergson: “Se eu representar com um cone SAB a totalidade das lembranças acumuladas em minha memória, a base AB, assentada no passado, permanece imóvel, enquanto o vértice S, que figura a todo momento meu presente, avança sem cessar, e sem cessar também toca o plano móvel P de minha representação atual do universo. Em S concentra-se a imagem do corpo; e, fazendo parte do plano P, essa

esquema ontológico proposto por Bergson, é o passado que permanece, enquanto o presente simplesmente passa, não para de passar. A própria possibilidade de falarmos de uma *sucessão* de momentos presentes repousa no fato de estes momentos presentes permanecerem retidos em nosso passado. Outro modo de dizê-lo seria afirmar que, contraposta à ínfima duração de nosso corpo e da matéria ao nosso redor, a nossa consciência pessoal constitui um monumental *campo temporal*, cujo horizonte de passado (mas também de futuro) extrapola enormemente o ínfimo horizonte deste campo temporal menor que é nosso corpo. É neste ponto que repousa basicamente o *excesso* de nossa vida espiritual sobre nossa vida corporal.

Mas o que este gráfico do cone nos mostra também é que, para Bergson, jamais podemos separar totalmente a vida espiritual da vida corporal, pois não podemos pensar uma sem pensar necessariamente a outra; nesse sentido, jamais poderemos reduzir a nossa vida espiritual à nossa existência corporal, mas também jamais conseguiremos pensar o espírito sem igualmente pensar a matéria. O grande mérito de Bergson foi exatamente ter conseguido instalar-se nesse entre-dois, nessa diferença aberta entre os abismos temporais da matéria e a enorme duração de nossa consciência pessoal. Muito menos do que defender um dualismo substancial entre a matéria e o espírito, o que Bergson buscou, num linguajar mais deleuziano, foi pensar a *diferença interna* entre a matéria e o espírito, entre o atual e o virtual, diferença interna essa indefinidamente variável, na medida em que há toda uma multiplicidade de níveis possíveis de nossa consciência, como veremos mais adiante. Nesse sentido, devemos tomar todo cuidado com a conjunção “e” quando falamos do atual *e* do virtual: menos do que indicar duas realidades completamente diversas, o que eles indicam são *dois limites internos do real*. Como é possível antever, há uma relação estrita entre esta discussão e aquela acerca do *acontecimento*, já que o atual e o virtual não são senão isto, dois polos do acontecimento (bem pensada, a beleza deste gráfico bergsoniano não consistirá exatamente em reproduzir a própria estrutura interna do acontecimento?).

A ontologia proposta por Bergson (e também por Deleuze) nos leva a ampliar o próprio escopo do que entendemos por “existência”, pois ela busca abarcar tanto a “existência” material quanto a “insistência” espiritual; ela deve ser, portanto, uma ontologia do atual *e* do virtual, uma ontologia integral, ao contrário de outras ontologias, que acabam por reduzir o real a estados de coisas atuais, sejam estas entidades materiais, sejam representações mentais. Esta ontologia integral proposta por Bergson pode ser considerada

---

imagem limita-se a receber e a devolver as ações emanadas de todas as imagens de que se compõe o plano”. (MM, p. 177-8/169).

uma ontologia bastante econômica, porquanto o que o filósofo nos propõe é que o real é simplesmente composto por diferentes graus de duração, por diferentes planos de consciência, e nada mais.

E com isso chegamos à segunda definição de “existência”, proposta por Bergson no início de *A evolução criadora*<sup>64</sup>. Contraposta à complexidade da análise de *Matéria e memória*, ela possui, sem dúvida, uma simplicidade espantosa: “para um ser consciente, existir consiste em mudar, mudar, em amadurecer, amadurecer, em criar-se indefinidamente a si mesmo” (EC, p. 8/7). Mudar, amadurecer, criar-se: se repararmos bem, veremos que essas são três propriedades essenciais da *duração*, como o próprio Bergson anota mais adiante: “quanto mais aprofundarmos a natureza do tempo, melhor compreenderemos que duração significa invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo” (EC, p. 12/11). Ora, como o próprio Bergson também nos lembra em seu texto, a duração não é, para ele, somente uma marca de nossos processos conscientes, mas uma propriedade geral de todas as coisas materiais. Como sabemos, o nosso corpo dura, o próprio universo dura (EC, p. 12/11). Logo, podemos dizer não somente num sentido estrito, mas num sentido muito amplo, que “existir” consiste, para Bergson, simplesmente em *durar*, na medida em que todos os nossos processos conscientes e corporais duram, assim como duram todos os seres vivos, assim como dura o próprio universo material no qual eles estão instalados. Ao afirmar que “existir = durar”, Bergson não está propondo uma mera relação de sinonímia, como ocorre quando, por exemplo, perguntamos a alguém o que significa “ser”, e esse alguém nos responde “ser = existir”. Neste último caso, não há uma definição efetiva, pois nenhuma informação é de fato fornecida por nosso interlocutor. Ora, ao afirmar que existir consiste, em última instância, em *durar*, Bergson afirma que tudo o que existe, existe porque retém seu passado no presente, porque contrai seus estados anteriores no atual. Temos aí uma informação efetivamente nova sendo repassada; trata-se efetivamente de uma definição.

*Existir significa durar, ser significa durar*: eis dois enunciados que poderiam sintetizar muito bem boa parte do percurso de pensamento de Bergson. Mas se assim é, podemos dizer que a existência deriva, no fim das contas, da *memória*: é a memória que faz com que qualquer coisa exista! A memória então não tem um papel apenas psicológico para Bergson,

---

<sup>64</sup> Qualquer análise da existência em Bergson não pode estar completa se não passar pelo capítulo IV de *A evolução criadora*. Como não é esse nosso intento aqui, podemos prescindir de analisar esta parte de sua obra, a qual tem sido considerada, com justiça e por muitos, como central para a filosofia bergsoniana.

mas *ontológico*: ela é o princípio que rege a existência em geral. Será isto que Deleuze tão bem saberá explorar em sua leitura de Bergson.

§ 23. Após este extenso, mas necessário, desvio, chegamos finalmente ao primeiro deslocamento de peso que Deleuze promoveu na filosofia bergsoniana. Que Bergson tenha afirmado o estatuto ontológico do passado, da memória, do inconsciente, é inegável. Mas se assim é, qual foi o deslocamento operado por Deleuze a esse respeito? Ele consistiu basicamente em levar ao paroxismo aquilo que somente encontrávamos em germe em Bergson, afirmando claramente em *Bergsonismo* que o que existe, de fato, não é o presente, mas o *passado*:

Se temos tanta dificuldade em pensar uma sobrevivência em si do passado, é porque acreditamos que o passado já não é, que ele deixou de ser. Confundimos então o Ser com o ser-presente. Todavia, o presente *não é*; ele seria sobretudo puro devir, sempre fora de si. Ele não é, mas age. Seu elemento próprio não é o ser, mas o ativo ou o útil. Do passado, ao contrário, é preciso dizer que ele deixou de agir ou de ser útil. Mas ele não deixou de ser. Inútil e inativo, impassível, ele *É*, no sentido pleno da palavra: ele se confunde com o ser em si. Não se trata de dizer que ele “era”, pois ele é o em-si do ser e a forma sob a qual o ser se conserva em si (por oposição ao presente que é a forma sob a qual o ser se consome e se põe fora de si). No limite, as terminações ordinárias se intercambiam: 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. [...] Devemos compreender desde já que Bergson não emprega a palavra “inconsciente” para designar uma realidade 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. (B, p. 42-3).

Compreendamos: Deleuze está aí promovendo, assim como Bergson fez antes dele, uma inversão completa de nossos esquemas ontológicos convencionais; ele está afirmando que o Ser (com maiúscula) não é a totalidade do que é presente, mas, isto sim, *a totalidade do passado*. O Ser é o passado, o inconsciente, o virtual, e não o presente, a consciência, o atual. O passado é o “ser em si”, a “ontologia pura”. O que tudo isto significa? Basicamente que, quando pensamos o real *sub specie durationis*, descobrimos que aquilo que tem permanência e estabilidade não é o presente, mas o passado; é ele que permanece, enquanto o presente não para de passar. Sem esta estabilidade do passado, teríamos somente um presente material que nasce e morre quase no momento mesmo de seu nascimento, e nada além disso. Nesse sentido, ao afirmar que o inconsciente não tem existência psicológica, Deleuze não está

simplesmente desqualificando o trabalho da psicanálise, mas antes dizendo que esta faz ontologia sem o saber: uma ontologia da imanência, uma exploração do próprio Ser em si<sup>65</sup>. Mas este Ser, na medida em que é a própria totalidade do passado, totalidade essencialmente *virtual*, também é o Ser que não se mostra, que não se revela. De certo modo podemos dizer que, para o Deleuze de *Bergsonismo*, o Ser é aquilo que deve permanecer oculto para que tudo o mais possa aparecer, pois ele não é senão o passado imemorial que possibilita todos os presentes.

Na medida em que o inconsciente se torna o próprio Ser em si, o processo de rememoração do passado por nós antes estudado adquire uma dramaticidade inesperada. Pois, para Deleuze, naquele momento em que, para Bergson, nos colocamos na região do passado puro, das lembranças puras, estamos simplesmente efetuando um verdadeiro *salto* no Ser:

É certo que Bergson fala em ato psicológico [no caso da rememoração], mas, se esse ato é *sui generis*, é porque ele consiste em dar um verdadeiro *salto*. [...] Colocamos inicialmente, diz Bergson, no passado em geral: o que ele assim descreve é *o salto na ontologia*. Saltamos realmente no ser, no ser em si, no ser em si do passado. Trata-se de sair da psicologia: trata-se de uma Memória imemorial ou ontológica. E somente em seguida, uma vez dado o salto, que a lembrança vai ganhar pouco a pouco uma existência psicológica: “de virtual, ela passa ao estado atual”. Fomos buscá-la ali onde ela está, no Ser impassível, e demos-lhe pouco a pouco uma encarnação, uma “psicologização”. (B, p. 43-4).

A memória espontânea não tem, para Deleuze, definitivamente nenhum sentido psicológico, mas tão só ontológico: ela é o meio pelo qual o próprio Ser conserva-se a si mesmo, e nesse sentido, o próprio em-si do Ser. Nessa perspectiva, a rememoração, a atualização do passado ocupa um papel secundário – ela é o meio pelo qual o Ser se projeta para fora de si, para além de si mesmo. O próprio corpo e a matéria, antes de serem o fundamento ontológico da realidade, são apenas a superfície do real, um corte instantâneo da duração universal, seu afundamento numa duração cada vez mais ínfima. De fato, eles nada seriam sem a duração universal que os anima, sem essa persistência ontológica do próprio passado, a qual permanece, entretanto, oculta para nós<sup>66</sup>. Toda esta reviravolta conceitual

<sup>65</sup> O próprio Deleuze, num trecho intermediário da passagem supracitada, faz alusão ao trabalho freudiano, diferenciando a concepção do inconsciente ali presente desta visão ontológica do passado, a qual ele encontra em Bergson: “Todas essas palavras são perigosas, sobretudo a palavra ‘inconsciente’, que, desde Freud, parece-nos inseparável de uma existência psicológica singularmente eficaz e ativa. Teríamos de confrontar o inconsciente freudiano e o inconsciente bergsoniano, pois que Bergson, ele próprio, faz a aproximação?”. (B, p. 42-3).

<sup>66</sup> Para Deleuze, este salto no passado que efetuamos no início do processo rememorativo é também um salto no *sentido*, visto que é por meio dele que nos instalamos naquela região das lembranças puras, responsável por dotar o fato bruto da matéria e da sensibilidade de um sentido espiritual intrínseco: “Com efeito, Bergson analisa a



proposta por Deleuze pressupõe evidentemente que repensemos o que habitualmente concebemos por “passado”. Temos, por exemplo, a tendência a achar que o passado somente pode se constituir *após* ter sido presente – disso decorre a distinção de um Hume acerca de nossas impressões “fortes” e nossas ideias “fracas”. Ora, se assim fosse, o passado estaria sempre a reboque do presente, seria somente uma sombra dele, um ser derivado que nunca poderia desempenhar esse papel ontológico central proposto por Deleuze. Para ele, se o passado pode se confundir com o próprio ser em si, não é porque ele derive do presente, mas antes porque ele *coexiste* com o presente:

Temos, em demasia, o hábito de pensar em termos de “presente”. Acreditamos que um presente só passa quando outro presente o substitui. Reflitamos, porém: como adviria um novo presente, se o antigo presente não passasse ao mesmo tempo em que é presente? Como um presente qualquer passaria, se ele não fosse passado ao mesmo tempo que presente? O passado jamais se constituiria, se ele já não tivesse se constituído inicialmente, ao mesmo tempo em que foi presente. Há aí como que uma posição fundamental do tempo, e também o mais profundo paradoxo da memória: o passado é “contemporâneo” do presente que ele foi. [...] O passado jamais se constituiria se ele não coexistisse com o presente do qual ele é passado. O passado e o presente não designam dois momentos sucessivos, mas 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 passam. (B, p. 45).

Entendamos: para Deleuze, o presente *passa*, mas somente passa porque é retido no ser em si do passado. Se não houvesse essa conservação, o presente nunca *passaria*, mas simplesmente nasceria e instantaneamente morreria, e não haveria mais nada. É o passado que dota a realidade de uma consistência ontológica, é ele que possibilita que haja uma continuidade entre os presentes, permitindo que afirmemos que um presente sucede a outro presente, que um presente passe, dando lugar a outro<sup>67</sup>. Como já dissemos anteriormente, somente podemos falar de uma repetição material porque os momentos distintos do universo são retidos por nossa consciência (nesse sentido, a repetição material depende da diferença interna entre a matéria e a consciência); do mesmo modo, somente podemos falar da

---

linguagem do mesmo modo como analisou a memória. A maneira pela qual compreendemos o que nos é dito é idêntica àquela pela qual buscamos uma lembrança. Longe de recompor o sentido a partir de sons ouvidos e de imagens associadas, *instalamos-nos de súbito* no elemento do sentido e, depois, em certa região desse elemento. Verdadeiro salto no Ser. É somente em seguida que o sentido se atualiza em sons fisiologicamente percebidos e nas imagens psicologicamente associadas a esses sons. Há, nesse caso, como que uma transcendência do sentido e um fundamento ontológico da linguagem”. (B, p. 44).

<sup>67</sup> Uma questão intrigante que nos foi proposta em nosso exame de qualificação foi a de saber se não seria o *futuro*, e não o passado, o que faz com que o presente passe. Como veremos no próximo capítulo, é isso que ocorre, em certa medida, na terceira síntese do tempo proposta por Deleuze (a do *futuro*), já que é ela que impede que se estabeleça uma circularidade entre o passado e o presente, fazendo com que o presente constantemente *passe*, a fim de dar lugar à produção da *novidade*.

passagem dos presentes porque estes presentes são retidos neste imenso passado que coexiste com eles, nesta grande “Memória ontológica” que acompanha cada um de nossos estados conscientes<sup>68</sup>, retendo a totalidade destes: “é o passado inteiro, integral, é todo o nosso passado que coexiste com cada presente. A célebre metáfora do cone representa esse estado completo de coexistência” (B, p. 46). Decorre disso a seguinte afirmação de Deleuze: “a duração bergsoniana define-se, finalmente, menos pela sucessão do que pela coexistência” (B, p. 46), tese esta que tem sido criticada recentemente por alguns comentadores de Bergson<sup>69</sup>.

Mas esta coexistência virtual do passado com o presente também comporta uma multiplicidade de *graus* distintos, a qual teremos a oportunidade de melhor compreender no terceiro capítulo. Por enquanto, ressaltamos apenas que, para Deleuze, esta diversidade de graus de intensidade da duração nos permitirá pensar outro tipo de repetição para além da repetição física da matéria, a saber, uma repetição propriamente *psíquica* ou *espiritual*, uma repetição de graus ou níveis de nosso passado (a qual desempenhará, por sua vez, uma importância fundamental em *Diferença e repetição*):

---

<sup>68</sup> Como Deleuze assevera, uma tese tão forte acerca do papel do passado e da reminiscência talvez somente tenha sido afirmada antes na história da filosofia por *Platão*: “Uma tese como esta [acerca do passado] só tem como equivalente a tese da Reminiscência, de Platão. Também esta afirma um ser puro do passado, um ser em si do passado, uma Memória ontológica capaz de servir de fundamento ao desenrolar do tempo. Uma vez mais se faz sentir, profundamente, uma inspiração platônica em Bergson”. (B, p. 46).

<sup>69</sup> Camille Riquier afirma que o tempo da leitura deleuziana de Bergson “não é temporal”, na medida em que ele parte não da sucessão, mas da coexistência do passado com o presente, o que iria contra a própria insistência de Bergson quanto à importância da sucessão dos momentos de consciência (RIQUIER, 2008). Como veremos, existem momentos muito justos na crítica de Riquier à leitura deleuziana de Bergson, mas este não nos parece ser um deles. Contra isto, poderíamos argumentar: (1) Deleuze reconhece sim a importância da sucessão em obras como o *Ensaio*: “Em *Os dados imediatos*, a duração define-se, realmente pela sucessão, sendo que a coexistência remete ao espaço” (B, p. 47) ou “a duração é certamente sucessão real, mas ela só é isso porque, mais profundamente, ela é coexistência virtual” (id.). Nesse ponto, podemos dizer que Deleuze somente verifica um *avanço conceitual* entre a primeira e a segunda obra de Bergson, avanço que não impede que declaremos que a duração é coexistência, *mas também é, derivadamente, sucessão*. (2) Devemos lembrar que é o próprio Bergson que, ao descrever o gráfico do cone (MM, p. 178/169), afirma que a base deste permanece “imóvel”, o que é importante, pois indica que o próprio tempo, para ele, é composto de um elemento estável e permanente (o que não quer dizer, de modo algum, imutável), sendo este elemento o *passado*. Parece ser algo bem claro que, para Bergson, sem o passado não poderíamos efetivamente apreender a sucessão dos momentos presentes, logo, a sucessão é algo temporalmente derivado em relação à contração do passado (essa é uma tônica que encontramos também, ressaltamos, em autores como William James e Edmund Husserl: para este, a sucessão deriva da consciência de tempo, para aquele, do presente especioso). E isto nos leva a um terceiro ponto, o mais importante de todos: (3) Parece-nos muito claro que os nossos dois autores, embora não elejam a sucessão como ingrediente fundamental da temporalidade, pensam sim o tempo “temporalmente”, na medida em que, para ambos, o nosso passado nunca se mantém idêntico e imutável, mas se modifica continuamente (sem que isso implique, por sua vez, que ele deixe de ser algo de permanente quando contraposto ao presente). De um modo mais geral, podemos dizer que, se Deleuze e Bergson não elegem a sucessão como sinônimo do tempo, isso decorre simplesmente do fato de eles terem pensado a temporalidade de forma profunda: ambos pensaram não o tempo constituído, mas a *constituição* do próprio tempo.

A duração é certamente sucessão real, mas ela só é isso porque, mais profundamente, ela é coexistência virtual: coexistência consigo de todos os níveis, de todas as tensões, de todos os graus de contração e distensão. Além disso, com a coexistência, é preciso reintroduzir a repetição na duração. Repetição “psíquica”, de um tipo totalmente distinto da repetição “física” da matéria. Repetição de “planos”, em vez de ser uma repetição de elementos sobre um só e mesmo plano. Repetição virtual, em vez de ser atual. Todo nosso passado se lança e se retoma de uma só vez, repete-se ao mesmo tempo em todos os níveis que ele traça. (B, p. 47).

Como veremos, na concepção deleuziana a repetição material somente é possível por causa da diferença interna, mas a diferença interna somente é possível, por sua vez, por causa dessa repetição espiritual, que *produz ou recria constantemente o passado*. É nesse sentido que a concepção deleuziana do passado em Bergson está muito longe de ser uma concepção estática, que tornaria o passado um mero repositório imutável de ideias e de lembranças. Não, de modo algum: o passado, tanto para Bergson quanto para Deleuze, está sendo *constantemente reconstruído*; é nessa reconstrução contínua do passado que repousa, para Bergson, o próprio “crescimento” contínuo da duração, o que é, segundo o prisma deleuziano, a mesma coisa que afirmar o crescimento contínuo do *próprio Ser*. Tudo isso, pontuemos, ainda se tornará progressivamente mais claro para nós à medida que nossa investigação avançar.

Deleuze sintetiza o percurso brevemente percorrido por nós sob a forma de quatro *paradoxos* do passado:

1º colocamo-nos de súbito, de um salto, no elemento ontológico do passado (paradoxo do salto); 2º há uma diferença de natureza entre o presente e o passado (paradoxo do Ser); 3º o passado não se sucede ao presente que ele foi, mas coexiste com ele (paradoxo da contemporaneidade); 4º o que coexiste com cada presente é todo o passado, integralmente, em níveis diversos de contração e de distensão (paradoxo da repetição psíquica). (B, p. 47).

Esses paradoxos devem ser claramente contrapostos tanto à nossa concepção ordinária do tempo quanto à maioria das teorias da memória que conhecemos, pois eles indicam que o passado tem uma natureza essencialmente *ontológica*, e não *psicológica*: o Ser, muito mais do que a totalidade do presente, significa antes a totalidade do passado, a totalidade do inconsciente, a totalidade do Virtual. Decorre disso basicamente que o passado não é algo derivado do presente, senão uma realidade tão originária quanto o próprio presente – é nesse sentido que ele é dito ser contemporâneo do próprio presente, coexistindo com este. Presente e passado são, na verdade, simplesmente dois polos da realidade, entre os quais a nossa existência consciente está constantemente transitando.

§ 24. Deslindamos até aqui o primeiro deslocamento de peso operado por Deleuze em sua leitura de Bergson; ele consistiu basicamente em levar ao paroxismo algo que se encontrava ainda em estado germinal em Bergson, a saber, esta monumental ontologização do passado. Do nosso ponto de vista, esse primeiro deslocamento não implica nenhuma violência hermenêutica, já que os elementos para tanto se encontram claramente no texto bergsoniano, como tivemos a oportunidade de mostrar anteriormente. Com efeito, quando compreendemos o sentido pleno do “pensar em duração” bergsoniano, uma tese como esta, que advoga a precedência ontológica do passado sobre o presente, se torna perfeitamente compreensível. Não nos parece, portanto, que resida aí a grande torção hermenêutica promovida por Deleuze em Bergson. Na verdade, ela está em outro lugar, num segundo deslocamento feito por ele na filosofia bergsoniana.

Em uma das passagens supracitadas, Deleuze disse algo curioso, muito curioso, que tivemos de deixar momentaneamente de lado para não atrapalhar o andamento de nossa exposição, a saber, que o passado “é *eternamente*, o tempo todo” (B, p. 42, itálico nosso)<sup>70</sup>. Ora, é muito curioso que Deleuze afirme isto, já que é muito claro que, para Bergson, o passado individual de um ser humano começa a se constituir no momento em que ele desponta no mundo, ou seja, no momento de nossa *geração*. É bastante problemático, nesse sentido, saber se ocorre o mesmo, para Bergson, com outras espécies animais, mas é bastante claro que esse é o caso do homem. Ora, como nenhum de nós, infelizmente, é eterno, fica difícil saber, à primeira vista, o que Deleuze tem em mente quando fala de um passado eterno em Bergson. Alguém poderia até contra-argumentar que em alguns textos Bergson aponta para a possibilidade de uma existência indefinida do ser humano no *post-mortem* (vide a *Alma e o corpo*, ES, p. 58/59), mas isto não diminuiria de forma alguma o problema de saber como esta duração indefinida pode ser considerada eterna, na medida em que ela continua

---

<sup>70</sup> Em outra passagem, ele afirma novamente que o passado é um elemento ontológico “*eterno e desde sempre*” (B, p. 43, itálico nosso). Em nossa qualificação, fomos indagados se este seria realmente um ponto importante para a compreensão do texto deleuziano. A nosso ver, ele é importante para compreendermos a leitura que Deleuze faz de Bergson, no que diz respeito ao monismo que ele enxerga neste último. Mas, como procuraremos mostrar no próximo capítulo, Deleuze buscará corrigir o que pode haver de excessivo nesta afirmação de uma eternidade do passado por meio de sua terceira síntese do tempo – a partir dela, o passado perde todo seu caráter eterno e substancial, revelando ter uma existência efêmera e “acontecimental”.

envolvendo um início, uma gênese, o que contraria o próprio conceito de eternidade.<sup>71</sup> O que significa, portanto, uma duração eterna?

Começamos a vislumbrar aqui o segundo deslocamento operado por Deleuze. Pois ao falar de uma duração eterna, ele obviamente não está falando de nossa duração individual, psicológica, subjetiva. De que duração ele está falando, então? Não é a da minha, nem da sua duração, mas de uma suposta *duração única* a permear todo o real, duração essa da qual, para Deleuze, todas as nossas durações fariam parte. Poderíamos exprimir esse ponto dizendo que Deleuze defende, em *Bergsonismo*, um radical *monismo da duração*, onde teríamos uma grande duração-substância, em relação à qual todas as demais durações não seriam senão seus *modos*: aí reside, no fundo, o viés espinozano da leitura deleuziana de Bergson. Mas onde Deleuze encontra em toda a obra bergsoniana elementos para defender este monismo da duração? Não é no *Ensaio* (1889), evidentemente, pois Bergson ali está bem pouco interessado em grandes questões metafísicas acerca do monismo ou pluralismo substanciais: o que lhe interessa é somente fazer uma descrição puramente imanente de nossa consciência. Poderíamos achar que os elementos desse monismo da duração estão, portanto, em *Matéria e memória* (1896), mas é o próprio Deleuze que afirma categoricamente o *pluralismo ontológico* desta obra:

Os [textos] de *Matéria e memória* vão mais longe na afirmação de uma pluralidade radical das durações: o universo é feito de modificações, perturbações, mudanças de tensão e de energia, e nada além disso. Sem dúvida, Bergson fala de uma pluralidade de *ritmos* de duração; mas, no contexto, a propósito de durações mais ou menos lentas ou rápidas, ele precisa que cada duração é um absoluto e que cada ritmo, ele próprio, é uma duração. (B, p. 60).

A despeito de Deleuze efetuar uma radical ontologização do passado a partir de *Matéria e memória*, ele se resguarda de dizer que o Ser/Passado que ele ali enxerga possa ser pensado como uma espécie de substância única, como se vê na seguinte passagem: “Eis que, conforme *Matéria e memória*, a psicologia é tão somente uma abertura à ontologia, trampolim para uma ‘instalação’ no Ser. Mas, apenas instalados, percebemos que o Ser é múltiplo, que a duração é muito numerosa” (B, p. 60). Ou seja, embora Deleuze afirme que, para o Bergson de *Matéria e memória*, o universo é uma “formidável Memória” (B, p. 61), essa “formidável

---

<sup>71</sup> No que tange à nossa existência individual, há, segundo nosso conhecimento, somente um texto de Bergson completamente enigmático, em que ele parece estender esta possibilidade de duração indefinida não somente ao futuro, mas ao nosso passado individual, já que ele fala de “almas que, no entanto, em certo sentido, preexistiam”. (EC, p. 292/270).

Memória” não impede a tese de uma grande pluralidade de durações, tese que Deleuze caracterizará como sendo a de um “pluralismo generalizado” (id.), o que equivale a dizer que, apesar de Deleuze ver no passado bergsoniano o próprio Ser (com maiúscula), não devemos achar que esta tese ontológica envolva, pelo menos em *Matéria e memória*, uma fusão de todas as durações numa única duração substancial indiferenciada. Até este ponto, pensamos, a leitura de Deleuze é bastante coerente com a letra e o espírito do texto bergsoniano.

Não é, portanto, na segunda grande obra bergsoniana que Deleuze encontrará seu monismo da duração. Será então na próxima grande obra de Bergson, *A evolução criadora* (1907)? Parece que talvez seja este o caso, dado o fato de o próprio Bergson nela abordar indiretamente o problema (EC, p. 13-4/12-3); mas Deleuze ressaltará que temos ainda nesta obra um pluralismo ontológico, embora *restrito*, e não mais generalizado:

[Na perspectiva de *A evolução criadora*], nenhuma coisa [material] tem uma duração própria. Teriam uma duração somente os seres semelhantes a nós (duração psicológica), depois os viventes, que formam naturalmente sistemas fechados relativos, e finalmente, o Todo do universo. Trata-se, portanto, de um pluralismo restrito, não mais generalizado. (B, p. 61).<sup>72</sup>

Quanto a *As duas fontes da moral e da religião* (1932), por sua vez, seria muito difícil ver qualquer mudança de peso em relação a este pluralismo ontológico, pois um dos enfoques da obra é a própria individualidade criadora dos grandes moralistas (daí decorre que Deleuze não localiza monismo algum nesta última obra). Mas se Deleuze não encontra o seu ansiado monismo da duração em nenhuma das quatro principais obras de Bergson, onde ele o encontra? Ora, este monismo é afirmado, segundo Deleuze, justamente naquela que é a obra mais controversa de Bergson, a saber, *Duração e simultaneidade* (1922):

Finalmente, *Duração e simultaneidade* recapitula todas as hipóteses possíveis: pluralismo generalizado, pluralismo restrito, monismo. Segundo a primeira, haveria coexistência de ritmos totalmente diferentes, durações realmente distintas, logo, multiplicidade radical do Tempo. [...] Daí uma segunda hipótese: fora de nós, as

---

<sup>72</sup> Do ponto de vista da exegese, esta passagem de um pluralismo generalizado a um pluralismo restrito em *A evolução criadora* já é bastante contestável, na medida em que não parece que tenha havido alguma mudança substancial no pluralismo ontológico advogado pelas duas obras. Com efeito, tanto em *Matéria e memória* quanto em sua obra seguinte, Bergson defende claramente que a duração que ele outorga à matéria é uma duração pertencente à totalidade do universo material (que Deleuze denomina “Todo do universo”), e não aos sistemas artificialmente fechados, recortados por nossa percepção e pelas ciências. Nesse sentido, a enumeração feita por Deleuze dos tipos de duração não parece variar nas duas obras, sendo muito difícil encontrar uma mudança a esse respeito entre elas (com exceção, salientemos, de que em *A evolução criadora* Bergson também fala de uma *duração divina*, mas esse não é o ponto levantado por Deleuze).

coisas materiais não se distinguiriam por durações absolutamente diferentes, mas por certa maneira relativa de participar de nossa duração e de escandi-la. [...] Porém, mesmo no segundo caso, perdura o mistério concernente à natureza do Todo e à nossa relação com ele. Daí a terceira hipótese: haveria uma só duração, um só tempo, do qual tudo participaria, inclusive as nossas consciências, os viventes e o todo do mundo material. Ora, para a surpresa do leitor, é essa última hipótese que Bergson apresenta como a mais satisfatória: *um só Tempo, uno, universal, impessoal*. Em resumo, um monismo do Tempo... (B, p. 62).

A filosofia de Bergson envolveria então um progresso do pluralismo generalizado a um “monismo do Tempo”, supostamente defendido em sua obra crítica de Einstein. Mas em que lugar de *Duração e simultaneidade* haveria, para Deleuze, esta defesa explícita de um monismo do tempo? Para compreendê-lo, cabe lembrar brevemente o contexto da discussão operada na obra: com a teoria da relatividade restrita de Einstein (1905), surgiu a ideia de que o tempo é uma grandeza relativa, dependente do referencial inercial em que um objeto físico se encontra instalado. Entrar em detalhes sobre isto nos tomaria muito espaço e, além disso, excederia nossa competência. O que importa aqui é somente ressaltar uma consequência bem famosa dessa teoria, a qual afetava diretamente a metafísica da matéria proposta por Bergson e que, exatamente por isso, o levou a escrever esta obra polêmica. Ao que nos referimos aqui? Basicamente ao fato de que, na medida em que o tempo, na teoria da relatividade restrita, passou a ser considerado uma grandeza relativa, e não mais absoluta, abriu-se o caminho para se pensar que o mundo material é composto por uma *multiplicidade de tempos diferentes*, dependendo do referencial inercial em questão; assim, o tempo passaria mais “lentamente” para um objeto próximo da velocidade da luz do que para um objeto menos próximo dela<sup>73</sup>. Disso decorreu uma série de “paradoxos” os quais, na época em que Bergson escreveu sua obra, ainda eram considerados por muitos estudiosos como “problemas” da teoria da relatividade, sendo o mais famoso destes o “paradoxo dos gêmeos”. Segundo este, um gêmeo que embarcasse numa nave espacial (em *Duração e simultaneidade* ainda se fala de uma bala de canhão) e viajasse numa velocidade próxima da velocidade da luz, envelheceria bem mais lentamente do que seu irmão gêmeo que permanecesse na Terra, diferença esta que poderia ser constatada com o retorno do primeiro de sua viagem<sup>74</sup> (exprime-se normalmente este fato

---

<sup>73</sup> A relativização do tempo, como se sabe, somente foi possível na medida em que a velocidade da luz passou a ser considerada uma *constante*.

<sup>74</sup> As consequências deste “paradoxo”, ressaltamos, tem sido experimentalmente comprovadas desde 1971 por meio de uma experiência bastante engenhosa: em vez de se usar uma nave espacial ultrarrápida (cuja tecnologia não existe ainda), sincronizam-se dois relógios atômicos, coloca-se um deles num avião voando no mesmo sentido da rotação da terra (*i.e.*, para o oeste), e deixa-se o outro relógio em terra. Dada a absurda precisão do relógio atômico, qualquer variação decorrente dos efeitos da relatividade é registrada, como de fato tem ocorrido

dizendo que o tempo teria então se “dilatado” para o primeiro, pois teria passado mais “lentamente” para ele). Ora, um paradoxo como esse parece ir diretamente contra a afirmação bergsoniana de que haveria uma *duração única* a permear *o universo material*, na medida em que ela parece implicar uma *variabilidade indefinida de tempos físicos*. Nada de surpreendente, portanto, que Bergson tenha escrito uma obra, não para refutar o físico Albert Einstein, mas para buscar 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 de que fala o físico é um tempo apenas “simbólico”, não a própria duração real do universo. É nesse contexto que Bergson volta a defender, em *Duração e simultaneidade*, a existência de uma duração única e ínfima do universo material:

Levantamos outrora uma hipótese [...] no que concerne às espécies vivas. Distinguimos durações com tensão mais ou menos alta, características dos diversos graus de consciência, que se escalonariam ao longo do reino animal. No entanto, na época não percebíamos e continuamos não vendo hoje nenhuma razão para estender para o universo material essa hipótese de uma multiplicidade de durações. [...] Caso fosse preciso decidir a questão, optaríamos, no estado atual de nossos conhecimentos, pela hipótese de um Tempo material uno e universal. (DS, p. 54).

No fundo, esta afirmação de Bergson não é em nada diferente do que ele afirmava acerca da duração da matéria em *Matéria e memória* ou em *A evolução criadora* – o mérito de uma obra como *Duração e simultaneidade* (e, em especial, de seu terceiro capítulo) consistiu basicamente em tornar mais clara a metafísica da matéria proposta pelo próprio Bergson. Com efeito, ao falar de “um Tempo material uno e universal”, ele está simplesmente se referindo à duração única do universo material, a qual poderia operar, do seu ponto de vista, como uma espécie de tempo objetivo único para todos os sujeitos existentes, eliminando assim a ideia de uma diversidade de tempos sustentados pela relatividade restrita. É isso que ele tem basicamente em mente quando afirma que “uma mesma duração vai recolher ao longo do seu caminho os acontecimentos da totalidade do mundo material; [...] não haverá mais que o tempo impessoal em que todas as coisas se escoarão” (DS, p. 55).

Em nenhum momento de *Duração e simultaneidade*, porém, Bergson defende que este “Tempo único” valha para além do universo material, como Deleuze busca nos convencer. Ao

---

desde o primeiro experimento desse tipo: o relógio que fica no avião acaba por se atrasar alguns nanossegundos em relação ao que permanece no chão. (Para uma explanação mais detalhada, veja-se <[http://en.wikipedia.org/wiki/Hafele%E2%80%93Keating\\_experiment](http://en.wikipedia.org/wiki/Hafele%E2%80%93Keating_experiment)>, acessado em 24/8/2013).



comentar esta passagem da obra, Deleuze surpreendentemente afirma: “Bergson conclui daí que, tanto no nível das partes atuais quanto no nível do Todo virtual, existe um Tempo e somente um” (B, p. 65)<sup>75</sup>, ou seja, que haveria *uma duração universal única* que englobaria todas as durações individuais. Ora, embora esta afirmação possa parecer em princípio inócua, ela tem grandes consequências metafísicas, pois ela consiste em dizer que todos nós partilhamos um passado único e eterno, que estamos imersos numa monumental Memória ontológica, a qual se confunde com o próprio Ser em si<sup>76</sup>. Nesse grande Tempo único, teríamos tão somente um monumental inconsciente a permear todas as consciências do mundo, o universo podendo ser pensado como um gigantesco cone invertido, como dirá em *Diferença e repetição* (p. 129).

Devemos compreender bem o sentido deste monismo proposto por Deleuze: não se trata de afirmar que todas as consciências sejam simplesmente tragadas por esta Memória-Ser, já que ainda há, para Deleuze, a possibilidade de um pluralismo ontológico – no que tange estritamente ao *atual*, e não ao *virtual*. Com efeito, se seguirmos a leitura de Deleuze, veremos que, para ele, as diversas singularidades que compõem o cosmos ainda podem ser

<sup>75</sup> Este é um ponto muito bem ressaltado por Camille Riquier: “Deleuze se apoiava sobre *Duração e simultaneidade* para restaurar os direitos do monismo. Mas o tempo ‘um e universal’ que Bergson aí defendia não concernia senão ao ‘Tempo material’, no sentido em que todas as consciências humanas ‘caminham no mesmo passo’ sobre a rota do universo e adotam, a seu olhar, ‘o mesmo ritmo de duração’.” (RIQUIER, 2008, p. 367. Tradução nossa.)

<sup>76</sup> A fim de defender este ponto de vista em Bergson, Deleuze lança mão de uma passagem de *Duração e simultaneidade* em que Bergson busca defender, contra Einstein, a possibilidade de podermos falar de uma noção absoluta de simultaneidade: “Quando estamos sentados na margem de um rio, o correr da água, o deslizar de um barco ou o voo de um pássaro, o murmúrio ininterrupto de nossa vida profunda são para nós três coisas diferentes ou uma só, como quisermos. Podemos interiorizar o todo, lidar com uma percepção única que carrega, confundidos, os três fluxos em seu curso; ou podemos manter exteriores os dois primeiros e repartir então a nossa atenção entre o dentro e o fora; ou, melhor ainda, podemos fazer as duas coisas concomitantemente, nossa atenção ligando e, no entanto, separando os três escoamentos, graças ao singular privilégio que ela possui de ser uma e várias. Tal é nossa primeira ideia de simultaneidade. Chamamos então simultâneos dois fluxos exteriores que ocupam a mesma duração por que ambos estão compreendidos na duração de um mesmo terceiro [fluxo], o nosso: essa duração é apenas a nossa quando a nossa consciência olha somente para nós, mas torna-se igualmente a deles quando nossa atenção abarca os três fluxos num único ato indivisível”. (DS, p. 62). Compreenda-se bem: o que Bergson simplesmente defende aí é que a noção de simultaneidade tem uma origem, por assim dizer, *fenomenológica*, e não *física*: dois fluxos ou processos podem ser considerados *simultâneos entre si* quando eles são coetâneos *ao nosso fluxo de pensamento*. Em nenhum momento ele parece defender a hipótese metafísica de que estes três fluxos – o correr do rio, o voo do pássaro e nossa vida interior – participariam de uma mesma duração cósmica, de um mesmo Tempo único, o qual abarcaria não somente estes três fluxos, mas todas as durações existentes. Entretanto, é exatamente esta interpretação problemática que Deleuze vai defender ao comentar esta passagem, citando outro texto de Bergson em seu apoio: “Se tomamos a divisão no outro sentido, vemos sempre que os fluxos, com suas diferenças de natureza, com suas diferenças de contração e de distensão, comunicam-se em um só e mesmo Tempo, que é como sua condição: ‘Uma mesma duração vai recolher ao longo de sua rota os acontecimentos da totalidade do mundo material; e nós poderemos eliminar as consciências humanas que havíamos inicialmente disposto de quando em quando como outras tantas alternâncias para o movimento do nosso pensamento; haverá tão somente o tempo impessoal, onde se escoarão todas as coisas’. Daí a triplicidade dos fluxos, sendo a nossa duração (a duração de um espectador) necessária ao mesmo tempo como fluxo e representante do Tempo em que se abismam todos os fluxos”. (B, p. 65-6).

ditas diferentes entre si, havendo até mesmo a possibilidade de se falar de um “pluralismo radical” no que tange à atualidade: “no atual, reina um pluralismo irreduzível tanto de mundos quanto de viventes, estando todos eles fechados sobre si mesmos” (B, p. 84). Esta pluralidade somente pode ser pensada no que concerne à faceta eminentemente *atual* da realidade. No que diz respeito ao passado, ao inconsciente, o que encontramos é a mais profunda *unidade*: “O Ser, ou o Tempo, é uma multiplicidade; mas, precisamente, ele não é ‘múltiplo’, ele é Uno, conforme *seu* tipo de multiplicidade” (B, p. 68). Ou seja, após aquela primeira inversão ontológica que Deleuze colheu nos textos de Bergson (privilégio ontológico do passado sobre o presente), verifica-se aqui uma segunda inversão, a qual pode ser considerada muito mais radical do que a primeira, pois indica uma completa inversão do sentido original do bergsonismo: esta inversão consistiu basicamente em despojar a consciência individual – tão importante para Bergson – de quase toda a sua consistência ontológica, tornando-a, ao fim e ao cabo, tão somente um epifenômeno desse monumental inconsciente ontológico que todas as consciências do universo compartilham. Nesse aspecto, não devemos nos deixar enganar: embora Deleuze pareça por vezes defender um certo pluralismo em sua leitura de Bergson<sup>77</sup>, esse pluralismo sempre pressupõe um forte monismo de fundo, que é bastante estranho ao bergsonismo. Se podemos, com efeito, falar de Bergson como um autor pluralista, é porque, para ele, cada consciência, além de ser atualmente distinta de todas as outras, também conserva em si *o seu próprio passado*, o que não é de modo algum o caso para Deleuze.

Mas por que Deleuze terá feito uma leitura não apenas controversa, mas também, muito provavelmente, *deliberadamente equivocada* de Bergson? Não há uma resposta clara a esta questão, mas podemos talvez arriscar, a partir daquilo que se tornará mais claro somente em *Diferença e repetição*, que ele estava em *Bergsonismo* erguendo *os pilares de sua própria filosofia*, a qual não poderia existir, tal como a conhecemos, sem essa importante inversão do bergsonismo. Com efeito, se levarmos em consideração que, ao longo de todo o seu itinerário filosófico, Deleuze buscou libertar-se dos excessos de uma tradição filosófica focada excessivamente na consciência (cuja forma cristalina é, sem dúvida, a fenomenologia

---

<sup>77</sup> “É nesse sentido que os diversos textos de Bergson se conciliam perfeitamente e não comportam contradição alguma: há tão somente um tempo (monismo), embora haja uma infinidade de fluxos atuais (pluralismo generalizado) que participam necessariamente do mesmo todo virtual (pluralismo restrito). Bergson em nada renuncia à ideia de uma diferença de natureza entre os fluxos atuais, e tampouco à ideia de diferenças de distensão ou de contração na virtualidade que englobam os fluxos e que nele se atualizam. Bergson estima que estas duas certezas não se excluem, antes implicam um tempo único. Em suma, não só as multiplicidades virtuais implicam um só tempo, como a duração, como multiplicidade virtual, é esse único e mesmo Tempo”. (B, p. 65-6).

husserliana), então os dois deslocamentos conceituais que acabamos de enumerar fazem todo o sentido: primeiramente, tratava-se para Deleuze de restituir o significado propriamente *ontológico* da filosofia bergsoniana, contra uma tradição de interpretação excessivamente espiritualista e personalista desta (o que, do nosso ponto de vista, Deleuze conseguiu fazer com grande sucesso). Mas também se tratava, em segundo lugar, de transformar esta filosofia numa máquina de guerra contra toda filosofia da consciência e, no limite, contra toda tradição humanista. Para isso urgia despojar a consciência individual da importância que ela claramente ocupa no pensamento bergsoniano, reforçando seu papel absolutamente derivado em contraposição às enormes potências do inconsciente, o que ele indubitavelmente fez com esta ideia de um monismo da duração, do grande Virtual do qual dependem todas as nossas pequenas consciências. Basicamente, foi assim que uma das filosofias mais personalistas conhecidas se transformou, por meio de uma grande torção hermenêutica, no mais radical anti-humanismo; mas também foi assim que Deleuze pôde erigir parte de seu próprio pensamento filosófico. Nesse sentido, podemos dizer que em nenhum outro lugar de *Bergsonismo* Deleuze foi mais criador do que quando foi mais explicitamente infiel ao pensamento de Bergson. Como veremos a seguir, estes dois deslocamentos – o privilégio ontológico do passado e o monismo da duração – serão de fundamental importância no interior da própria filosofia deleuziana, mais especificamente, na segunda síntese do tempo de *Diferença e repetição*, sobre a qual nos deteremos a partir de agora.

### 3.4. A construção do Virtual

§ 25. Seria muito difícil compreendermos *Diferença e repetição* sem entender o sentido da virada ontológica proposto por Deleuze em *Bergsonismo*. Com efeito, temos uma tendência, inerente tanto ao senso comum quanto à ciência, a conceder um privilégio ontológico ao *presente*; encontramos, diga-se de passagem, traços disto também por toda a tradição filosófica<sup>78</sup>. Contra isto, uma tese que advogue que o passado é o próprio Ser em si pode parecer um tanto tresloucada. Mas foi exatamente essa tese que Deleuze extraiu de

---

<sup>78</sup> Mesmo no caso do estoicismo, que tanto influenciou Deleuze, encontramos esta precedência ontológica do presente: “[Crisipo] sustenta que somente o presente existe; o passado e o futuro subsistem, mas não existem de fato, segundo ele; da mesma maneira, somente os atributos que são acidentais (atuais) existem: por exemplo, a caminhada existe para mim quando eu caminho, mas quando eu estou deitado ou sentado, ela não existe”. (Árius Didimo apud GOLDSCHMIDT, 2006, p. 31).

Bergson, e foi isso o que o levou a afirmar, em *Diferença e repetição*, a existência de outras sínteses do tempo além daquela do presente vivo. Entendamos melhor este ponto.

Vimos, no primeiro capítulo, que a síntese do presente vivo constitui a própria *fundação* do tempo para Deleuze. É, com efeito, no interior do presente vivo que o nosso passado e futuro imediatos primeiramente se constituem. Vimos também que o presente vivo envolvia para Deleuze, assim como para Bergson, uma multiplicidade de graus ou níveis diversos, entre os quais podíamos destacar aqueles correspondentes aos das sínteses orgânicas, sensíveis e imaginativas. Vimos, por fim, que as sínteses orgânicas correspondiam, para Deleuze, a um início de individuação a se operar sobre o solo mais primitivo de um campo transcendental ou *spatium* intensivo, ao qual correspondia o despontar de uma multiplicidade de singularidades emergentes ou de “eus” larvares.

A partir de agora, passaremos à segunda síntese, a qual nos permitirá, entre outras coisas, compreender como se dá a constituição de uma subjetividade mais aprimorada para Deleuze. Mas antes de adentrarmos efetivamente na segunda síntese, é importante colocar uma questão, a saber: *por que Deleuze precisa de outras sínteses temporais além daquela do presente vivo?* Com efeito, parece nunca ter ocorrido a autores como James e Husserl que fosse necessário advogar a existência de outras sínteses temporais para “além” daquela do presente vivo, como Deleuze fez; neste sentido, podemos dizer que a primeira síntese lhes bastaria. O próprio Deleuze não afirmava, ao descrever a síntese do presente vivo, que o “presente não tem de sair de si para ir do passado ao futuro” (DR, p. 112)? Mas se assim é, por que ele precisa de duas outras sínteses, uma relacionada ao passado, a outra ao futuro? Por que não lhe basta a síntese do presente vivo?

A resposta a essa questão repousa, a nosso ver, na própria *limitação estrutural do presente vivo*. Como vimos, para autores como James e Husserl, o presente vivo constitui um campo temporal bastante *limitado*. Mesmo que não queiramos quantificar a sua extensão temporal (como fez James), podemos dizer que a ordem de grandeza na qual se insere sua duração é algo ínfimo se comparado com a longa duração de nossa vida subjetiva. Deleuze, por sua vez, tem plena clareza deste ponto, tanto que afirma que o presente vivo é composto por uma *fadiga* essencial, que faz necessariamente com que ele se aniquile poucos momentos após seu despontar:

[A contração temporal] forma necessariamente um presente de certa duração, um presente que se esgota e que passa, variável segundo as espécies, os indivíduos, os organismos e as partes dos organismos consideradas. [...] Um organismo dispõe de uma duração de presente, de diversas durações de presente, segundo o alcance natural da contração de suas almas contemplativas. Diz-se que se fatiga aquele que

nada faz: a fadiga marca o momento em que a alma já não pode contrair o que contempla, em que contemplação e contração se desfazem. Somos compostos tanto de fadigas quanto de contemplações. (DR, p. 120).

Ou seja, o presente vivo é necessariamente acometido de uma *fadiga ontológica* irremediável. Desse ponto de vista, aquilo que chamamos de morte é tão somente a última morte de uma série interminável de pequenas mortes que acometem esses eu larvares, essas pequenas singularidades que nós mesmos somos. Para Deleuze, o presente não permanece, muito pelo contrário, ele nasce e morre logo depois de alguns momentos, e porque ele continuamente nasce e morre, ele necessariamente *passa*. A questão fundamental, aquela que nos arremessa da fadiga ontológica da primeira síntese ao cerne da segunda síntese do tempo é: quais as condições necessárias para que o presente *passa*? O presente, com efeito, nunca *passaria* se nada *permanecesse*. Mas o que permanece enquanto o presente passa?

A resposta de Deleuze, como já vimos em *Bergsonismo*, só pode ser uma: o que permanece, neste caso, é o *passado*. O passado é aquilo que permite que o presente passe, pela simples razão de que é só porque o presente permanece retido ou contraído no passado que podemos dizer que ele *passou*. É somente no interior do elemento mais longínquo do passado que o presente passa – nesse sentido, a síntese do presente vivo pode ser considerada ainda uma síntese “intratemporal”, já que ela exige uma segunda síntese mais abrangente para poder se processar, a saber, a síntese do passado:

A primeira síntese do tempo, embora seja originária, não deixa de ser intratemporal. Ela constitui o tempo como presente, mas como presente que passa. O tempo não sai do presente, mas o presente não para de se mover por saltos que se recobrem parcialmente. É este o paradoxo do presente: constituir o tempo, mas passar neste tempo constituído. Não devemos recusar a consequência necessária: *é preciso um outro tempo em que se opera a primeira síntese do tempo*. (DR, p. 123).

Compreendamos: o presente vivo não deixa de ser a *fundação* do próprio tempo, na medida em que o passado e o futuro despontam naquela cisão que, como vimos, atravessa para nossos autores o presente vivo: eles são dois “jatos” que irrompem a partir do presente. Deleuze distingue a fundação do tempo de seu *fundamento*, fundamento este que reside no passado: “Passar é precisamente a pretensão do presente. Mas o que faz com que o presente passe [...] deve ser determinado como fundamento do tempo. O fundamento do tempo é a Memória” (DR, p. 123-4). Com efeito, não existiria passado se o presente não se cindisse continuamente em passado e futuro, mas o presente tampouco passaria se não fosse contraído

no passado, isto é, na Memória – é ela que permite que todos os presentes passem, que eles sejam presentes *passados*. O presente é a fundação do tempo, aquilo que nos permite edificar o próprio tempo, “mas o fundamento [o passado] vem sobretudo do céu, vai do ápice às fundações” (DR, p. 121), sendo aquilo que permite que o próprio tempo passe. Tudo isso pode parecer simplesmente um círculo vicioso, mas não devemos nos enganar, pois estamos aqui em meio ao mecanismo de mútua constituição do atual e do virtual.

O fundamento do tempo é a “Memória” (com maiúscula), mas qual memória? Bergson já nos ensinava que, mais profundamente do que a memória reprodutiva, há a memória espontânea, aquela memória que opera em surdina, sem alarde, retendo automaticamente todos os nossos estados mentais como lembranças puras e inconscientes. Comparada com esta, a memória reprodutiva – aquela que, como o nome diz, reproduz o passado, rememora-o – somente pode nos apresentar um passado presentificado, um passado já dotado de uma existência imagética, em suma, um conjunto de lembranças-imagens, nunca de lembranças puras. Há, portanto, uma clara precedência da memória espontânea sobre a memória reprodutiva, na medida em que aquela é a condição desta: é preciso que o passado tenha sido tido retido para ser rememorado. A memória espontânea é, portanto, a Memória com maiúscula, a memória que possibilita a constituição do próprio passado. Quando rememoramos o passado voluntariamente, vemos claramente esta diferença entre as duas memórias: a nossa consciência busca *ativamente* o passado, num trabalho “tateante”, tentando fazê-lo passar do estado de nebulosa ao estado atual. Neste caso, o que está em jogo é a memória *reprodutiva*; sua tarefa, para Deleuze, consiste basicamente em unir um presente atual de nossa consciência com outro antigo presente, por meio de uma síntese *ativa* de nossa consciência.<sup>79</sup>

De acordo com Bergson, a memória reprodutiva nada poderia rememorar se o passado já não estivesse lá aonde vamos buscá-lo, tendo sido silenciosamente constituído. É somente porque nos encontramos no *elemento puro do passado* que podemos rememorar-lo, ou seja, é somente porque, para além da síntese ativa da memória reprodutiva, existe a síntese *passiva* da memória espontânea que nós podemos rememorar-lo<sup>80</sup>:

---

<sup>79</sup> Salientemos que foi esta a memória claramente privilegiada por Husserl nas *Lições*, na medida em que lá ele contrapõe claramente a *liberdade* da rememoração à passividade da retenção. (*Lições*, § 20).

<sup>80</sup> Cabe aqui pontuar que, embora Bergson utilize o termo memória “espontânea”, a espontaneidade diz respeito aí à memória, e não à consciência.

Em vez de derivar do presente ou da representação, o passado é suposto por toda representação. É neste sentido que a síntese ativa da memória pode fundar-se na síntese passiva (empírica) do hábito, mas, em compensação, ela só poder fundada por outra síntese passiva (transcendental) própria à memória. [...] Mas que significa passado puro, *a priori*, em geral ou como tal? Se *Matéria e memória* é um grande livro, é talvez porque Bergson tenha penetrado profundamente no domínio desta síntese transcendental de um passado puro e tenha destacado todos os paradoxos constitutivos deste passado. (DR, p. 125-6).

Os paradoxos a que Deleuze se refere são, com algumas variações, baseados naqueles que já vimos em *Bergsonismo*: (i) há uma coexistência ou contemporaneidade do passado e do presente, (ii) não é uma parte, mas a *totalidade* do passado que se encontra contraída no presente, (iii) podemos dizer que essa totalidade do passado de certo modo *preexiste* ao presente que virá<sup>81</sup>, (vi) o passado coexiste também *consigo mesmo* em graus diversos de contração e descontração (DR, p. 126-7). Como podemos ver, restaram fora da lista de Deleuze os dois paradoxos do “salto” e do “Ser”, que asseguravam que é por um salto que nos instalamos no próprio “Ser em si”, a saber, no passado. Teria Deleuze deixado de identificar o passado com o Ser em *Diferença e repetição*? Não é bem este o caso, pois Deleuze continua a afirmar que o passado não *era*, mas *é*, e, mais do que isso, que ele é o próprio “em si do tempo”:

O passado não faz passar um dos presentes sem fazer que o outro advenha, mas ele não passa nem advém. Eis por que, em vez de ser uma dimensão do tempo, o passado é a síntese do tempo inteiro, de que o presente e o futuro são apenas dimensões. Não se pode dizer: ele era. Ele não existe mais, ele não existe, mas insiste, consiste, *é*. Ele insiste com o antigo presente, ele consiste com o atual ou o novo. Ele é o em-si do tempo como fundamento último da passagem (DR, p. 126-7).

Se Deleuze, em *Diferença e repetição*, não identifica o passado com o próprio Ser, como fazia em *Bergsonismo*, isso se deve – talvez – ao fato de o “Ser” consistir aí num possível nome para a totalidade da estrutura do atual e do virtual; neste aspecto, ele deve abarcar tanto a “existência” do atual quanto a “insistência” do virtual, por meio de um conceito suficiente neutro, conceito este que possa se aplicar a ambas as esferas do real (cf. DR p. 65-7). Mas isso não implica, por sua vez, que tenha havido algum deslocamento de peso entre as duas obras, no que tange especificamente à concepção deleuziana do passado. Com efeito, se o passado pode ser dito aqui o próprio “em-si do tempo”, é no contexto

---

<sup>81</sup> A questão da “preexistência” do passado em relação ao presente é menos complicada do que aparenta ser: somente quer dizer que a nossa apreensão da totalidade do passado antecede à daqueles presentes que ainda não são atuais.

daquela reviravolta ontológica já prenunciada em *Bergsonismo*: o que é permanente no tempo é o passado, o presente é o instável, o que passa, o que está eternamente fora de si. A inversão ontológica delineada em *Bergsonismo* (que parece claramente amparada no próprio texto bergsoniano) é, com efeito, aquilo que possibilita a passagem da primeira à segunda síntese do tempo deleuzianas, aquilo que nos permite sair do solo do presente vivo (ainda excessivamente preso à representação consciente) para adentrar nas profundezas daquilo que foge necessariamente a todo estado de consciência e a toda representação, a saber, a totalidade inconsciente do passado universal.

§ 26. Vimos no primeiro capítulo que é a partir da síntese do presente vivo que se inicia o processo de individuação, visto que esta síntese é responsável pela produção de uma subjetividade larvar, que ainda está, contudo, muito longe de constituir um sujeito plenamente desenvolvido. No mundo da primeira síntese, temos somente um conjunto de singularidades emergentes, de pequenas contemplações que despontam por alguns instantes, para logo depois desaparecer. Isso implica dizer que, enquanto permanecermos no domínio do presente vivo, jamais poderemos compreender a existência de algo como a *continuidade* de uma vida consciente, já que os presentes vivos apresentam tanto uma flagrante *limitação* estrutural quanto uma grande *descontinuidade* uns em relação aos outros. No caso deleuziano, é bastante evidente que, se podemos falar de *uma vida* subjetiva, isto só pode ocorrer porque passamos do domínio da primeira para a segunda síntese do tempo: é ela a grande responsável pela estruturação destes presentes descontínuos numa série propriamente subjetiva. “Presentes se sucedem, recobrando-se parcialmente. Todavia, temos a impressão de que, por mais fortes que sejam a incoerência e a oposição possíveis dos presentes sucessivos, cada um leva ‘a mesma vida’ num nível diferente. É o que se chama destino” (DR, p. 128).

Pode parecer curiosa essa preocupação com a continuidade da nossa vida subjetiva num autor que foi sempre identificado como um grande demolidor de ídolos, o principal deles sendo a nossa crença num Eu transcendente... Em verdade, a questão é muito mais complexa do que isso. Ao falar de “uma” vida, devemos lembrar sempre que Deleuze busca salientar o artigo indefinido, no sentido de “a vida de qualquer um” (como vemos naquele belíssimo texto póstumo que é *A imanência: uma vida...*). Nesse caso, a “continuidade” garantida pela segunda síntese parece ser, para Deleuze, algo muitíssimo diferente daquela “grande melodia” da vida interior proposta por Bergson, já que esta deriva da concepção de um passado eminentemente individual, enquanto a concepção deleuziana é completamente diversa,



ancorada na ideia de um inconsciente universal. Ainda assim, podemos aqui pensar em termos de continuidade de uma vida subjetiva, porém adotando o termo num sentido muito mais fraco do que ele possui para Bergson. É, com efeito, a segunda síntese que permite, para Deleuze, que se estabeleçam entre os diversos presentes vivos, entre as diversas singularidades, algumas pontes e ressonâncias que vão muito além daquilo que seria permitido pela simples contiguidade espacial e temporal: “Entre os presentes sucessivos, ele [o passado] implica ligações não localizáveis, ações a distância, sistemas de retomada, de ressonância e de ecos, de acasos objetivos, de sinais e de signos, de papéis que transcendem as situações espaciais e as sucessões temporais” (DR, p. 128). Do ponto de vista da primeira síntese, é com efeito assombroso que um evento passado possa ter alguma eficácia no atual presente, pois não há aparentemente nenhuma conexão causal entre eles<sup>82</sup>. Mas se nos transportarmos para o domínio da segunda síntese, compreenderemos que há uma *contemporaneidade* do evento passado com o evento atual, e então será possível entender em que medida nosso passado ainda possui alguma eficácia sobre nós.

Se podemos, portanto, falar de alguma noção (ainda que fraca) de personalidade em Deleuze, dum certo *estilo* individual, isto só é possível por causa da existência da segunda síntese do tempo. Não seria um indício desta preocupação com certa continuidade de nossa existência pessoal o que fez Deleuze retomar, em *Diferença e repetição*, a discussão bergsoniana sobre o *caráter*, fazendo a partir dela um entrecruzamento original com Kant? Com efeito, para Deleuze a noção de *caráter numênico* proposta por Kant somente pode ser realmente compreendida na medida em que o pensamos a partir do ser em si do passado:

Chamamos de caráter empírico as relações de sucessão e de simultaneidade entre os presentes que nos compõem, suas associações segundo a causalidade, a contiguidade, a semelhança e mesmo a oposição. Mas chamamos de caráter numênico as relações de coexistência virtuais entre os níveis de um passado puro, cada presente só atualizando ou representando um desses níveis. Em suma, o que vivemos empiricamente como uma sucessão de presentes diferentes, do ponto de vista da síntese ativa, é também *a coexistência sempre crescente dos níveis do passado na síntese passiva*. (DR, p. 129).<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> Esse é um ponto muito salientado por Hume no *Tratado da Natureza Humana*, estando mesmo no cerne de sua crítica à ideia de conexão necessária. (*Tratado*, Livro I, Parte III, Seção XIV).

<sup>83</sup> Kant trabalha a noção de caráter numênico ou inteligível, contrapondo-o ao caráter dito “empírico”, na *Crítica da razão pura* (B567-8). Para Deleuze, o caráter bergsoniano pode ser dito “numênico” na medida em que nosso Eu é, para Bergson, capaz de iniciar uma série causal incondicionada, o que é outro modo de se dizer que ele corresponde à existência de um sujeito *livre*.

Com efeito, se tomássemos esse texto ao pé da letra, teríamos de dizer que Deleuze parece seguir Bergson de uma forma bastante fiel, já que para este, lembremos, o caráter é a “síntese atual” de todas as nossas vivências pretéritas. Mas se assim é, onde residiria aquela inversão do bergsonismo que vimos ocorrer no texto hermenêutico de Deleuze? Pois até agora, tudo o que vimos se coaduna muito bem com aquilo que afirmava Bergson: temos a ideia de uma contração do passado que ultrapassa em muito nosso presente concreto, contração esta que gera lembranças inconscientes, a totalidade destas lembranças constituindo nosso caráter etc. Porém Deleuze não tarda a introduzir uma injeção maciça de Espinoza em seu aparentemente bem-comportado bergsonismo. Assim, após dizer tudo o que disse acerca da continuidade de “uma vida”, ele completa:

E o que dizemos de uma vida podemos dizer de várias. Sendo, cada uma, um presente que passa, uma vida pode retomar uma outra em outro nível: como se o filósofo, o porco, o criminoso e o santo vivessem o mesmo passado, em níveis diferentes de um gigantesco cone. O que se chama metempsicose. Cada um escolhe a sua altura ou seu tom, talvez suas palavras, mas a melodia é a mesma e há um mesmo trá-lá-lá sob todas as palavras, em todos os tons possíveis e em todas as alturas. (DR, p. 129).

Vemos aqui o monismo da duração em sua melhor forma. Esta afirmação de Deleuze pode parecer a um leitor desavisado somente um gracejo ou uma grosseria especulativa (como alguém pode falar seriamente de metempsicose na segunda metade do século XX?), mas, na verdade, ela é uma consequência clara de toda a concepção do passado que ele vinha desenvolvendo desde suas primeiras leituras de Bergson. Com efeito, se há, para o Deleuze de *Diferença e repetição*, algo de comum entre o filósofo, o porco, o criminoso e o santo, é o fato de eles efetivamente viverem *o mesmo passado*, já que este passado é um *passado comum* a todos eles (nesse sentido, o “como se” não deve nos enganar...). Caso Deleuze quisesse expressar seu ponto de vista completamente, ele deveria apenas precisar: por debaixo do filósofo, do porco, do criminoso e do santo, temos somente *singularidades*, singularidades estas que são simples atualizações de um monumental inconsciente virtual, as quais podem ser consideradas diferentes entre si tanto na medida em que *atualmente* diferem quanto na medida em que expressam também diferentes graus e pontos notáveis de um mesmo passado *virtual*.

Nesse sentido, a significação outorgada à imagem do cone por Bergson e por Deleuze é muito esclarecedora, já que nos ajuda a compreender as diferenças entre ambos. Para Bergson, o cone invertido simboliza basicamente a relação entre nosso corpo atual e nosso

passado *individual*, enquanto, para Deleuze, ele simboliza a relação entre o estado atual da totalidade do *real* (ou seja, o universo material) e a parte virtual deste mesmo real, isto é, seu passado. Ou seja, num caso o cone simboliza o indivíduo, noutra, o Ser. Não cremos exagerar nem um pouco se dissermos, a partir desta passagem, que o real parece ser para Deleuze *um gigantesco cone invertido*, composto de uma ponta atual e de uma base virtual, de uma ponta material e de uma base espiritual, de uma ponta ancorada no presente e de uma base instalada no passado puro. Tal visão da realidade como um “cone universal” já surgia, pontuemos, no contexto de *Bergsonismo*:

Sabemos que o virtual, como virtual, tem uma realidade: essa realidade, estendida a todo o universo, consiste em todos os graus coexistentes de distensão e contração. Gigantesca memória, cone universal, onde tudo coexiste com tudo com maior ou menor diferença de nível. [...] Todos esses níveis ou graus, assim como esses pontos, são, eles próprios, virtuais. Eles pertencem a um Tempo único, coexistem em uma Unidade, são envolvidos em uma Simplicidade, formam as partes em potência de um Todo, ele próprio virtual. Eles são *a realidade desse virtual*. (B, p. 80-1).

É curioso ver como, levando uma ideia de Bergson ao paroxismo, Deleuze efetua a mais profunda inversão do bergsonismo, pois na medida em que o próprio real é um gigantesco cone, o pluralismo das consciências defendido por Bergson é absorvido pela ideia de uma substância-duração única: todos nós compartilhamos o mesmo passado, embora possamos ainda falar de uma diferença atual entre as consciências. Entretanto, ao mesmo tempo que Deleuze reabsorve todos os passados individuais num único passado geral, a inversão ontológica de que falávamos antes se completa: todos os presentes do universo são apenas atualizações de um grande Virtual, de um único passado inconsciente. O passado adquire assim uma precedência ontológica sobre o presente, que será somente abalada pela irrupção do futuro, ou seja, pela *terceira síntese*...

§ 27. Teremos, contudo, a oportunidade de explorar as consequências desse *tournant* ontológico na obra de Deleuze mais adiante. Ressaltemos, por enquanto, um ponto importante para a compreensão da filosofia deleuziana, a saber, que com a segunda síntese do tempo um novo tipo de repetição, para além da repetição material, entra em cena para Deleuze, a saber, a repetição *espiritual*:

Há uma grande diferença entre as duas repetições, a material e a espiritual. Uma é a repetição de instantes ou elementos sucessivos independentes; a outra é repetição do Todo, em níveis diversos coexistentes. [...] Portanto, as duas repetições estão numa

relação bastante diferente com a própria “diferença”. A diferença [interna] é extraída de uma, na medida em que os elementos ou instantes se contraem num presente vivo. Ela está incluída na outra, na medida em que o todo compreende a diferença entre seus níveis. Uma está nua, a outra está vestida; uma é das partes, a outra é do Todo; uma é de sucessão, a outra é de coexistência; uma é atual, a outra é virtual; uma é horizontal, a outra é vertical. (DR, p. 129-130).

Mas o que seria esta misteriosa repetição espiritual, repetição do “Todo”, isto é, da totalidade do passado? Nós mesmos não dissemos anteriormente que a repetição material só é possível por causa da diferença interna, e que esta só é possível por causa duma outra repetição, propriamente *espiritual*, a qual está incessantemente construindo o próprio passado? Tratemos agora de precisar todas essas afirmações, a princípio tão enigmáticas.

Que a repetição material exija a diferença interna é algo até facilmente compreensível – com efeito, só podemos falar da repetição de um evento físico para um espectador que *dure*: se dizemos que uma luz piscou *n* vezes é porque cada *flash* foi retido em nossa consciência, que então os justapôs e os declarou repetitivos. Podemos então dizer que toda repetição material envolve a diferença interna entre duas durações, uma maior, outra menor – nesse caso, a duração de nossa consciência e aquela do universo material. A repetição material está, portanto, numa relação de dependência com a diferença interna: ela só pode existir porque se produz uma diferença mínima entre o sujeito e o objeto que ele apreende. Ocorre, entretanto, que isso não é tudo. Na passagem supracitada, Deleuze declara que a própria diferença interna encontra-se, por sua vez, “*incluída*” na repetição *espiritual*, a qual seria, portanto, a responsável pela produção da própria diferença interna. Mas o que tudo isso implica? O que significa, em última instância, uma repetição espiritual?

Poderíamos pensar que, ao falar de um repetição “espiritual”, a única mudança em jogo em relação à repetição material seria, para Deleuze, aquela relativa ao *objeto* em questão; desse modo, ao invés de se tratar de um ente físico (no nosso exemplo, *flashes* de luz), estaríamos às voltas com a repetição inerente a um *ser consciente*, cuja duração seria por nós apreendida: um inseto que se debate incessantemente contra uma janela, sem aparentemente aprender com o fracasso de suas experiências passadas, uma criança que assiste ao mesmo filme infantil *n* vezes, com ares de frescor e novidade etc. Diremos então que estamos, neste caso, diante de uma repetição espiritual, dado o inseto e a criança serem conscientes? Do ponto de vista deleuziano, de modo nenhum, pois o tipo de repetição existente neste caso é, para ele, tão “material” quanto aquele do primeiro exemplo dado por nós. Via de regra, podemos dizer que, para Deleuze, uma repetição é “material” quando incide sobre uma série de realidades *presentes*, sejam essas realidades de que espécies forem; já uma repetição é

“espiritual” se opera somente no *passado*. Mas o que seria isto – uma repetição que opera somente no passado, que constitui o passado?

A melhor explicação para esta repetição espiritual, que ocupa um papel fundamental em *Diferença e repetição*, talvez não se encontre nesta obra, nem mesmo em *Bergsonismo*, mas num texto deleuziano curto e denso, de 1956, intitulado *A concepção da diferença em Bergson*. Em certo momento deste texto, Deleuze propõe uma excelente e simples interpretação do processo de constituição de nossa memória em Bergson, a qual nós reproduziremos a nosso modo aqui, fazendo uma ponte dessa interpretação com *Diferença e repetição*. Para compreendê-lo, devemos retornar à ideia anterior de que há uma contração temporal elementar que se processa no interior de cada presente vivo, consista ele na visão de uma luz vermelha ou na audição de uma melodia, de uma frase etc. Partindo disso, pensemos agora numa sequência de presentes vivos sucessivos, cada um deles constituído por uma pequena contração temporal, e disponhamos estes presentes sucessivos numa linha vertical, conforme vemos no gráfico a seguir:

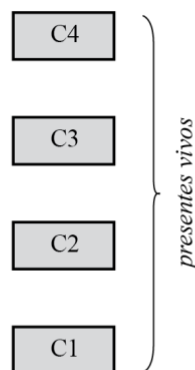


Figura 8 - A “sucessão” dos presentes

Qual é o problema que verificamos, porém, neste gráfico? Basicamente o fato de ele não explicar como pode haver de fato uma *sucessão* entre C1, C2, C3 etc., já que, se a contração temporal se restringisse somente ao interior do presente vivo, nós teríamos primeiramente C1, depois C2 e *nada* de C1, depois C3 e *nada* de C2 e C1 etc. De certo modo, teríamos de dizer que o universo se iniciaria para nós a cada momento; não haveria nenhuma continuidade entre nossos estados conscientes, não existiriam pessoas, cada estado mental

seria uma mônada isolada, gerada por uma verdadeira criação *ex nihilo*<sup>84</sup>. Ou seja, para que haja de fato uma sucessão entre C1, C2, C3 etc., é necessário que, para além da síntese do presente vivo, tenhamos outra síntese que permita ao antigo presente conservar-se junto do atual presente, permitindo assim que uma relação de sucessão realmente se estabeleça. Para Deleuze, esta síntese somente pode ser a síntese do *passado*, a qual permite que, para além da contração mínima que produz C1, tenhamos também a contração de C1 em C2, de C1 e C2 em C3 etc., como mostrado no gráfico a seguir:

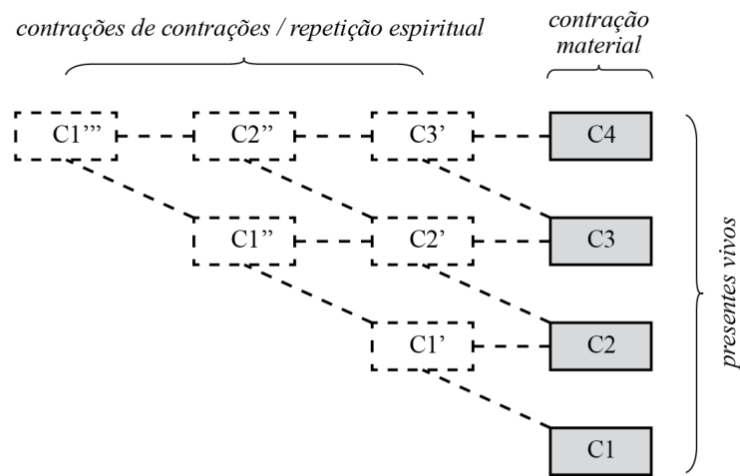


Figura 9 - A constituição do passado

É importante notar neste segundo gráfico que, com o aparecimento da síntese do passado, surge um tipo de contração bem diferente daquela contração que produz o presente vivo. Podemos expressar essa diferença dizendo que, no primeiro caso, temos uma contração simples, uma contração de primeiro grau, a qual incide sobre o mundo material e produz os presentes vivos C1, C2, C3 etc. No outro caso, temos algo diferente, não apenas uma contração do mundo material, mas uma *contração espiritual desta contração material*, a qual permite, por exemplo, que C1 seja contraído em C2. Ocorre, porém, mais do que isso: essa

<sup>84</sup> James Mill mostrou de forma evidente o absurdo de tal concepção, numa passagem citada por William James nos *Princípios de Psicologia*: “Se a constituição da consciência fosse como uma corda de um colar de pérolas de sensações e imagens, ‘nós nunca poderíamos ter nenhum conhecimento exceto do instante presente. No momento em que nossas sensações cessassem, elas teriam se ido para sempre, e seria como se nós nunca tivéssemos existido... [...] Cada um dos estados sucessivos da consciência, no momento em que ele cessasse, teria se ido para sempre. Cada um desses estados momentâneos seria todo nosso ser’.” (apud *Princípios*, p. 396. Tradução nossa).

contração espiritual não incide apenas sobre o presente vivo anterior, mas também *sobre as contrações espirituais anteriores*, permitindo assim que C1 e C2 sejam contraídos em C3, que C1, C2 e C3 sejam contraídos em C4 etc. Trata-se, portanto, não mais de uma contração simples, porém de uma contração de segundo, de terceiro, de  $n$  graus, em que as contrações anteriores são sempre contraídas nas subsequentes<sup>85</sup>. Sublinhemos que, na leitura bergsoniana do jovem Deleuze, é por meio deste processo reiterativo, em que cada contração insiste ou persiste na contração subsequente, que se estabelece uma continuidade de nossa vida psíquica; é este processo, por sua vez, que está na base da produção das lembranças, na base da formação da memória. Por meio dele, a duração não retém apenas o que passou, mas também retém *a si mesma*, multiplicando-se desse modo indefinidamente:

Contraindo-se, o elemento da repetição coexiste consigo, multiplica-se se se quer, retém a si mesmo. Assim, definem-se graus de contração, cada um dos quais, no seu nível, apresenta-nos a coexistência consigo do próprio elemento, ou seja, o todo. É sem paradoxo, portanto, que a memória seja definida como a coexistência em pessoa, pois, por sua vez, todos os graus possíveis de coexistência [do passado com o presente] coexistem consigo mesmos e formam a memória. (B, p. 117).

Esta interpretação proposta pelo jovem Deleuze tem o grande mérito de explicar por que Bergson, ao tratar da questão da sobrevivência de nosso passado, é tão enfático ao afirmar que cada grau de duração envolve uma *repetição da totalidade de nossa vida psíquica*, como ele afirma reiteradas vezes em *Matéria e memória*, e o jovem Deleuze faz questão de enfatizar<sup>86</sup>. Isso ocorre, segundo Deleuze, porque toda contração que ocorre é, na verdade, uma contração da *totalidade* de nossa vida psíquica, como se pode apreender facilmente a partir do esquema precedente: em C2, contraímos C1, em C3, C1 + C2, em C4, C1 + C2 + C3 etc., ou seja, a totalidade do passado é aí contraída não apenas uma, mas duas, três,  $n$  vezes,

<sup>85</sup> A nosso ver, Deleuze baseia-se aqui explicitamente no Husserl das *Lições* para pensar a formação da memória em Bergson, já que aquele defendia que a retenção não se restringia à modificação de uma *impressão*, mas também envolvia uma *retenção de retenção*, assim como uma *retenção de retenção de retenção* etc., num processo responsável pela formação do que ele chamava de *contínuo retencional*. A única diferença é que, para Husserl, cada modificação desta produz necessariamente um *enfraquecimento* do contínuo, o que não ocorre para Bergson, pois a contração do passado é para ele ilimitada. Para mais informações a esse respeito, ver *Lições*, § 11.

<sup>86</sup> “Os elementos idênticos da repetição material fundem-se em uma contração; tal contração apresenta-nos, ao mesmo tempo, algo de novo, a diferença, e graus que são os graus dessa própria diferença. É nesse sentido que a diferença é ainda uma repetição, tema este ao qual Bergson retorna constantemente: ‘A mesma vida psicológica, portanto, seria repetida um número indefinido de vezes, em níveis sucessivos da memória, e o mesmo ato do espírito poderia efetuar-se em alturas diferentes’; as seções do cone são ‘outras tantas repetições de nossa vida passada inteira’; ‘tudo se passa, pois, como se nossas lembranças fossem repetidas um número indefinido de vezes nessas mil reduções possíveis de nossa vida passada’.” (B, p. 117).

constituindo assim uma *repetição espiritual ilimitada*. É óbvio que este esquema que propomos é extremamente simplificado, já que, para Deleuze, a série de contrações do passado *nunca teve início* (o passado é para ele, lembremo-nos, *eterno*). Mas, na medida em que o passado, tanto para Deleuze quanto para Bergson, também está incessantemente *crecendo*, podemos perfeitamente pensar sua constituição a partir do esquema precedente, fazendo abstração somente desse mítico ponto inicial do processo retencional.

Compreendemos, a partir deste exemplo, por que a repetição espiritual (ou interna, como Deleuze às vezes a chama) é responsável pela produção da diferença interna: na medida em que ela possibilita a existência de diversos graus de duração, é ela que constitui a diferença interna entre estes graus, diferença que permite, por sua vez, a aparição da repetição material. Se pudermos dizer, como parece ser o caso, que a diferença interna deleuziana é uma diferença *ontológica*, então podemos afirmar que a repetição espiritual é a repetição responsável pela diferença ontológica. Ela é a repetição responsável pela constituição do próprio passado, ou, como Deleuze prefere, pela diferenciação interna do Virtual. Uma vez que ela se processa de modo completamente inconsciente, ela não poderá ser jamais representada. Nesse sentido, conhecemos somente o resultado atual dessa repetição, mas nunca temos notícia dela a se processar. Ela não é senão, de certo modo, outro nome para a própria *duração* bergsoniana, visto que ela é a repetição que faz com que a totalidade de nosso passado esteja sempre se reproduzindo a cada novo presente.

Mas encerremos esta discussão sobre o modo de constituição do passado por enquanto, já que a partir de agora interessa-nos pensar como o presente e o passado, o atual e o virtual, relacionam-se entre si. Como veremos, Bergson pensa esta relação a partir de uma variedade de graus de duração, ou planos de consciência, que perfariam um contínuo entre nossa memória espontânea e nossas percepções e hábitos corporais. Deleuze, por seu turno, erigirá em *Diferença e repetição* uma audaciosa teoria especulativa sobre o processo de diferenciação e atualização da Ideia, para a qual a existência de uma terceira síntese do tempo (a do futuro) se mostrará de fundamental importância. Teremos então a oportunidade de observar como esses filósofos, em seu esforço de pensar a diferença e o devir, estão ao mesmo tempo tão próximos e tão distantes entre si.



## 4. O ATUAL, O VIRTUAL E O PENSAMENTO

### 4.1. Bergson: memória e percepção concreta

§ 28. No primeiro capítulo, vimos como Bergson concebeu o presente vivo como um presente vital, isto é, como algo profundamente atrelado à nossa vida corporal. Distinguimos ali diversos níveis do presente vivo, alguns correspondentes à vida afetiva de nosso corpo, outros aos confins ínfimos da percepção pura, os quais tocariam, para Bergson, o terreno da própria materialidade do universo. Em tudo isso nos motivava a ideia de mostrar que há uma *profundidade* do presente vivo, que Bergson teria investigado ao longo dos dois capítulos extremos de *Matéria e memória*. No segundo capítulo, tentamos mostrar como Bergson procurava atingir uma vida espiritual mais vasta do que aquela que se processa no interior do presente vivo, lançando mão, para isso, da ideia de que a contração do passado operada por nossa consciência é *ilimitada* (ao contrário do que pensavam autores como James e Husserl), o que lhe permitia pensar a constituição de nosso Eu ou de nossa personalidade, os quais envolvem uma duração que extrapola em muito a ínfima espessura do presente vivo. Como ponderamos então, é esta tese de uma contração ilimitada do passado que permite a Bergson postular a existência da memória espontânea em *Matéria e memória*, basicamente a ideia de uma memória que abarcaria a totalidade de nossos estados de consciência passados.

Neste capítulo daremos um passo adiante e, ao invés de partir do presente ou do passado separadamente, como fizemos antes, procuraremos pensar como se dá a *relação interna* entre ambos para Bergson. Como veremos, será por meio da análise da dinâmica interna entre o passado e o presente, entre o virtual e o atual, que o filósofo francês tentará explicar diversos aspectos do processo geral do *pensamento*, aí incluídos: (i) o modo de formação de nossas *percepções concretas*, (ii) a maneira como se originam nossas *ideias gerais*, ou ainda (iii) o modo como nossos conceitos, lembranças e imagens se relacionam entre si, propondo para isso uma teoria renovada do *esquematismo*. A nossos olhos, Bergson esboça, nos capítulos centrais de *Matéria e memória* e em artigos subsequentes a esta obra, toda uma *teoria do conhecimento*, baseada em sua ideia de uma diversidade de planos de consciência ou de graus

de duração<sup>87</sup>. Este esboço de teoria do conhecimento proposto por Bergson é que buscaremos compreender a partir de agora.

Procuremos então entender primeiramente o papel que o passado desempenha na formação de nossas *percepções concretas*. Para isso, retomemos a distinção que fizéramos anteriormente entre a *retenção* e a *rememoração* do passado. Como dizíamos, para Bergson nosso passado individual se constitui por meio da *retenção* contínua de tudo aquilo que vivemos, sentimos e pensamos. Nesse sentido, o termo “passado” não significa nada além da contração de todas as nossas vivências em nossa consciência, a qual se constitui ao modo de uma grande melodia, ou seja, como uma grande totalidade retencional. É por meio deste processo de retenção do passado que se dá a formação de nossas *lembranças*, as quais se encontram para Bergson todas contraídas em nossa consciência, fundidas aí de tal modo que não podemos ter uma visão clara de cada uma delas em sua individualidade, o que é a mesma coisa que dizer que elas se encontram em nossa consciência num estado tão somente virtual ou inconsciente, por mais contraditório que isso possa em princípio parecer. A *rememoração*, por sua vez, implica um trabalho inverso ao de retenção, pois ela consiste na localização de uma lembrança específica no passado virtual. No segundo capítulo, vimos que Bergson comparava o esforço rememorativo ao ajuste de foco de uma máquina fotográfica, onde primeiramente nos instalamos numa “nebulosidade vaga” (a totalidade das lembranças contraídas em nossa consciência), para pouco a pouco extrair dessa nebulosidade uma lembrança específica, que adquirirá uma existência imagética conforme ela passe de seu estado virtual para se aproximar do modo de ser de nossa percepção, tornando-se aquilo que Bergson denomina uma “lembrança-imagem”. É por meio do esforço rememorativo que se dá, portanto, o processo de atualização do passado para Bergson.

Poderíamos pensar, a partir de exemplos como o acima citado, que o passado é rememorado somente de forma ocasional, a saber, quando nos dispomos, por meio de um esforço voluntário, a buscar uma determinada lembrança específica. Mas esse está bem longe de ser o caso, já que o passado está sendo rememorado *o tempo todo* para Bergson, mas de um modo, na maior parte das vezes, *involuntário*. Nesse sentido, podemos dizer que não há nenhum momento de nossa vida espiritual em que o passado não esteja se materializando no

---

<sup>87</sup> A presença de uma teoria do conhecimento em *Matéria e memória* foi bastante ressaltada por Frédéric Worms em *Introduction à Matière et mémoire*, que tem um primeiro capítulo intitulado justamente “Une théorie de la connaissance fondée sur l’action”. (WORMS, 1997).

presente, em que o virtual não esteja a se atualizar. Para compreendermos um pouco melhor como se dá este processo de atualização constante do passado, deter-nos-emos em algumas passagens de fundamental importância do segundo capítulo de *Matéria e memória*, no qual Bergson busca determinar o modo como as lembranças puras influem continuamente na constituição de nossas percepções concretas.

Bergson inicia este capítulo de sua obra fazendo uma distinção de fundamental importância entre dois tipos de memória, a saber, a memória espontânea e a memória-hábito. A memória espontânea, da qual já falamos bastante anteriormente, consiste basicamente na contração ininterrupta do passado realizada por nossa consciência ao longo de nossa vida subjetiva. Já a memória-hábito é de uma natureza bem diferente: estritamente vinculada ao nosso corpo, ela consiste num conjunto de mecanismos motores montados para agir de forma idêntica em determinadas circunstâncias, sendo adquirida pela repetição constante de certos movimentos e ações corporais. Bergson afirmará que a diferença entre ambas as memórias é radical, pois se trata de uma diferença de natureza, e não apenas de grau. Há uma diferença de natureza entre ambas, já que uma memória é espiritual, e a outra é corporal; uma se atualiza num conjunto de *representações* imaginadas por nós, enquanto a outra se atualiza sob a forma de determinadas *ações corporais*, que podem perfeitamente prescindir de toda representação consciente, desenvolvendo-se de forma quase automática.

A fim de ilustrar essa diferença entre a memória espontânea e a memória-hábito, Bergson toma o exemplo da memorização de um texto. Segundo ele, o esforço empreendido para saber um texto de cor é claramente algo pertencente à esfera da memória-hábito, visto que isso consiste num trabalho maquinal e repetitivo, que visa construir um conjunto de ações corporais bem determinadas, decorrendo disso que possamos recitar um texto, depois de memorizado, de modo quase automático. Bem diferente seria, contudo, se tentássemos nos lembrar de uma ocasião específica em que nós recitamos um texto (em um casamento, por exemplo); neste caso, seria a memória espontânea, e não a habitual, que entraria em jogo, pois se trataria de buscar uma lembrança específica em meio à totalidade de nosso passado individual, atualizando essa lembrança específica numa representação imagética. Uma memória, portanto, atualiza o passado por meio de um trabalho da imaginação, ao passo que a outra o repete por meio de um conjunto de esquemas motores montados em nosso organismo. Se a memória-hábito consiste na pura repetição de nossas ações corporais passadas, as lembranças contraídas na memória espontânea dizem respeito àquilo que, por definição, não pode se repetir, pois cada uma delas corresponde a um acontecimento singular, completamente diferente de todos os demais que compõem a integralidade de nosso passado.

Dizíamos anteriormente que a rememoração não se restringia aos casos de evocação voluntária do passado; é necessário agora precisar o que isso significa. Para Bergson, o passado não está sendo atualizado apenas nos casos em que evocamos uma lembrança de nosso passado, mas em todo momento em que se opere algum tipo de *reconhecimento* de um objeto que nos é presente. De fato, há para Bergson uma estrita correlação entre a memória e o reconhecimento, na medida em que o reconhecimento é “o ato concreto pelo qual reavemos o passado no presente” (MM, p. 99/96). E do mesmo modo que existem dois tipos de memória para Bergson, há dois tipos de reconhecimento bem distintos para ele, um habitual e corporal, e o outro espiritual e atento. Bergson cita como exemplo de reconhecimento habitual o de um sujeito que caminha maquinalmente pelas ruas de uma cidade, movido apenas pela força do hábito. Neste caso específico, notamos que seu corpo executa um conjunto de ações que foram reforçados por repetições anteriores, reagindo de modo automático ou quase automático a certo conjunto de estímulos, o que lhe permite orientar-se pela cidade sem que seja necessária a intervenção de nenhuma atividade consciente; ele simplesmente se move pelas ruas desta cidade sem ter de pensar em nenhum momento qual será o caminho que deverá seguir. Neste exemplo, vemos bem claramente que o reconhecimento habitual é um reconhecimento especificamente corporal, que não envolve nenhum ato espiritual por parte do indivíduo. Bem diferente do reconhecimento habitual, contudo, é o reconhecimento espiritual, que Bergson também denomina reconhecimento atento. Neste caso, o sujeito reconhece um determinado objeto como sendo idêntico ou semelhante a outro objeto que ele conheceu no passado. É o caso, por exemplo, de quando identificamos uma determinada pessoa ou objeto que aparece em nosso campo perceptivo, ou de quando efetuamos a leitura atenta de um texto, interpretando-o a partir de nossa experiência passada. Em todos estes casos, vemos que o espírito recorre constantemente às lembranças contraídas em sua memória espontânea, a fim de permitir que sua experiência pretérita possa aclarar o presente. A importância do reconhecimento atento reside, para Bergson, no fato de ser por meio dele que as lembranças puras majoritariamente se atualizam, deixando seu estatuto inicialmente inconsciente para progressivamente se converterem em lembranças-imagens, as quais terão como destino final a integração à percepção consciente. Ou seja, é por meio do reconhecimento atento que o virtual se efetua no atual, que o passado se atualiza no presente.

Como se dá este processo de atualização do passado? O reconhecimento atento inclui, como o próprio nome indica, um ato de atenção do espírito. Para Bergson, uma propriedade bem clara do processo de atenção é o fato de ele enriquecer progressivamente o objeto por nós

percebido: pela atenção, nós descobrimos uma variedade de detalhes num mesmo objeto que antes não havíamos observado, para os quais antes não havíamos atentado<sup>88</sup>. Para Bergson esta progressivo enriquecimento do objeto no qual prestamos atenção indica um trabalho mais profundo da memória, por meio do qual ela projeta progressivamente lembranças em nosso campo perceptivo, dotando o objeto percebido de uma riqueza e individualidade superiores. Para ilustrar esse ponto, Bergson recorre às experiências sobre o mecanismo da leitura efetuadas por Goldscheider e Müller, que mostravam já naquela época que a leitura de uma palavra nunca é feita letra por letra, mas por meio de grandes pulos e saltos, que tornam a leitura corrente “um verdadeiro trabalho de adivinhação” (MM, p. 117/113).

Para Bergson, esses experimentos são indicativos de que retemos de uma palavra somente alguns “traços característicos”, todo o restante sendo fruto de um trabalho de projeção das lembranças-imagens sobre nosso campo perceptivo, “lembranças-imagens que, projetadas sobre o papel, substituem-se aos caracteres realmente impressos e nos dão sua ilusão” (MM, p. 117/113). Nesse caso, percebemos com clareza como a memória intervém continuamente sobre nossa percepção de objetos, acrescentando elementos que não constavam dela originalmente. Como veremos, para Bergson nossa percepção de objetos é de início bastante vaga e geral, e somente pela intervenção da memória essa percepção vaga pode adquirir uma individualidade superior, advindo uma percepção de objetos distintos. Na verdade, para Bergson, nossa percepção seria algo extremamente empobrecido sem o auxílio da memória, que desempenha um papel de fundamental importância na nossa apreensão dos objetos. Basta dizer aqui que é a memória que dota os objetos por nós percebidos de um *sentido* específico, sem o qual eles se reduziriam, para nós, à materialidade sensível bruta que apreendemos por meio de nosso corpo. Em relação à percepção, a memória não é, portanto, algo secundário, uma faculdade que simplesmente recolheria as imagens particulares por nós percebidas, mas sim algo primário, na medida em que ela opera no próprio processo de constituição dos objetos por nós apreendidos. Como Bergson afirma num texto que teremos a oportunidade de retomar mais adiante,

---

<sup>88</sup> A esse respeito, Frédéric Worms salienta a necessidade de distinguirmos dois sentidos possíveis de “enriquecimento” da atenção, a fim de sabermos qual é o que está em jogo para Bergson: “Há duas maneiras de compreender este ‘acréscimo’: como uma transferência (linear) da percepção bruta a outras regiões da mente, por um tipo de tratamento desta informação na memória etc., ou, ao contrário, como uma repetição, uma duplicação, uma multiplicação, de alguma maneira desta percepção sobre ela mesma, sem que jamais o ato perceptivo seja interrompido ou abandonado. É esta segunda solução que Bergson adota”. (WORMS, 1997B, p. 92. Tradução nossa).

seria enganar-se extremamente aqui sobre o mecanismo do reconhecimento acreditar que começamos por ver e ouvir e que em seguida, uma vez constituída a percepção, aproximamo-la de uma lembrança semelhante para reconhecê-la. Na verdade, é a lembrança que nos faz ver e ouvir, e a percepção seria incapaz, por si só, de evocar a lembrança que se assemelha a ela, visto que para isso seria preciso que já tivesse tomado forma e estivesse suficientemente completa; ora, ela só se torna percepção completa e só adquire uma forma distinta graças justamente à lembrança, que se insinua nela e lhe fornece a maior parte de sua matéria. Mas, se é assim, é preciso que seja o *sentido*, antes de tudo, que nos guie na reconstituição das formas e dos sons. (ES, p. 170-1/170-1).

Esse processo constante de projeção do passado sobre o presente nos indica que o virtual está sempre se atualizando, não para nunca de se atualizar. Na verdade, todo objeto real percebido por nós nunca é algo simplesmente atual, pois nele há sempre uma contraparte virtual, que não é nada mais que as lembranças que projetamos sobre ele, a fim de dotá-lo de um sentido<sup>89</sup>. É preciso acrescentar que este processo de projeção do passado sobre o presente não é um processo linear ou horizontal, mas algo relativamente complexo, que envolve diversos níveis de complicação do espírito. Para Bergson um mesmo objeto pode ser percebido por nós em diversos níveis de generalidade ou particularidade, e isso é indicativo que diferentes esforços de memória estão se processando em cada caso. Por exemplo: ao mirar um determinado papel com um texto que se encontra à minha frente, eu posso ter diferentes tipos de reconhecimento deste mesmo objeto. A princípio, esse papel pode aparecer para mim em sua mais simples materialidade sensível, a saber, como um determinado conjunto de manchas negras contrapostas ao simples fundo branco do papel. Com um pouco mais de atenção, contudo, eu posso reconhecer que há um conjunto de caracteres nesse papel e me dar conta que se trata de um *texto*. Ao pegar o papel em mãos e confrontá-lo com um pouco mais de atenção, eu posso verificar que se trata de uma *poesia*. Por fim, ao lê-la com atenção, verifico que essa poesia é algo já conhecido por mim – eu constato, por exemplo, que a tal poesia é “Tabacaria” de Álvaro de Campos, que eu li em meu passado recente ou remoto. Em todos esses casos, verificamos que o mesmo objeto, por um esforço variado de atenção, pode ser percebido de formas variadas. Para Bergson, o que está ocorrendo aqui é uma variação no trabalho subterrâneo da memória, que se comporta diferentemente em cada um

---

<sup>89</sup> Deleuze, por sinal, insiste particularmente sobre essa contraparte virtual de todo objeto, no capítulo II de *Diferença e repetição*, aproximando a concepção apresentada por Bergson neste capítulo de *Matéria e memória* àquela sugerida por Lacan (com sua ideia do pequeno objeto a) e Melanie Klein (com sua noção de objeto parcial).

destes casos, projetando um tipo de lembrança específico para cada um dos casos acima. Neste processo, “criamos ou reconstruímos a todo instante” (MM, p. 117/113) o objeto de nossa percepção, dependendo do tipo de lembrança que é projetado sobre nosso campo perceptivo. Para explicar essa diversidade de formas que o objeto pode assumir, Bergson afirmará que nossa memória não se desenvolve num único plano, mas que há uma diversidade de níveis possíveis de *expansão* ou *contração*<sup>90</sup> da memória, responsáveis pela forma diferenciada que o objeto de nossa percepção assume. Para ilustrar essa diversidade de níveis da memória, ele propõe um gráfico sob a forma de um circuito elétrico, o qual reproduzimos abaixo:

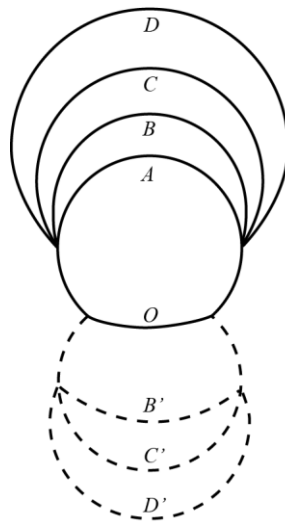


Figura 10. O reconhecimento atento

Procuramos interpretar esse gráfico, que está bem longe de ser evidente. Nele, temos inicialmente o objeto O de nossa percepção imediata, acrescido de “diferentes círculos da memória” (MM, p. 119/114), que correspondem aos círculos concêntricos A, B, C e D na parte superior do gráfico. Por meio destes círculos, Bergson figura “esforços crescentes de

---

<sup>90</sup> Como foi bem salientado em nossa defesa de doutorado, é importante distinguir os dois usos do termo “contração” em Bergson: uma coisa é a contração do passado enquanto um sinônimo de *retenção*, que é o uso que temos empregado até o presente momento, outra coisa a contração do passado no âmbito da *rememoração*, que basicamente indica o processo por meio do qual diversas lembranças rememoradas por nós se fundem e se interpenetram num gênero ou espécie mais geral.

expansão intelectual” (id.), isto é, diferentes graus de expansão e contração da memória. Mas o que isso significa exatamente? Para compreendê-lo, recapitulemos alguns elementos anteriores. Como vimos, para Bergson nossa consciência retém todos os detalhes de nossa vida pretérita, tudo aquilo que vivemos, pensamos e sentimos. Se pudéssemos atualizar a totalidade de nossa memória espontânea (o que não é possível), veríamos toda nossa vida pretérita se desenrolar em seus detalhes os mais ínfimos, em sua mais completa particularidade. No caso de nosso exemplo anterior, lembrar-nos-íamos de cada texto lido por nós, de cada poesia que lemos ao longo de nossa vida, acrescentada da circunstância em que travamos contato com ela. Eu me lembraria, por exemplo, de ter lido “Tabacaria” em tal dia e tal horário, além de me recordar do sentimento específico que esta leitura me provocou. Nesse caso específico, estaríamos posicionados, segundo Bergson, no círculo mais excêntrico da memória, aquele que abarca a totalidade de nossas lembranças individuais: “as lembranças pessoais, exatamente localizadas, e cuja série desenharia o curso de nossa existência passada, constituem o último e maior invólucro de nossa memória” (MM, p. 120/116). É esse invólucro que é ilustrado pelo círculo concêntrico D no gráfico acima.

Ocorre que, para Bergson, a nossa memória também pode se simplificar, repetindo-se em círculos em que ela assume uma forma cada vez mais ordinária e reduzida:

Mas esse invólucro extremo se comprime e se repete em círculos interiores e concêntricos, os quais, mais restritos, contêm as mesmas lembranças diminuídas, cada vez mais afastadas de sua forma pessoal e original, cada vez mais capazes, em sua banalidade, de se aplicar à percepção presente e de determiná-la à maneira de uma espécie englobando o indivíduo. (MM, p. 120-1/116).

Para compreender este ponto, podemos pensar em nosso exemplo anterior: se, ao me situar no círculo mais excêntrico da memória, recordo-me de uma lembrança absolutamente particularizada (“Tabacaria”, por ex.), nos círculos mais concêntricos a individualidade da lembrança se apaga para dar lugar a espécies cada vez mais genéricas (não “Tabacaria”, mas um poema em geral, ou mesmo um simples texto). Deste modo, passamos gradualmente do círculo mais excêntrico da memória, em que as lembranças se encontram completamente particularizadas, a círculos mais concêntricos, em que diversas lembranças semelhantes fundem-se entre si, assumindo então um grau de generalidade cada vez mais amplo. Por sua vez, estas lembranças diferenciadas, no caso do reconhecimento atento, são projetadas em nosso campo perceptivo, fazendo com que o objeto O de nossa percepção possa assumir diversas feições de acordo com o círculo da memória em que nos situamos. Assim, por



exemplo, se em OD o objeto nos aparece de um modo completamente particular (“Tabacaria”), em OC, OB e AO ele assume uma configuração cada vez mais genérica (um poema, um texto ou um mero agregado de sensações)<sup>91</sup>.

O que o gráfico do reconhecimento atento nos mostra, portanto, é que o objeto de nossa percepção pode assumir um grau maior ou menor de generalidade de acordo com o nível de expansão ou contração da memória que nós atingimos no processo de rememoração do passado. Como veremos a seguir, para Bergson o nosso passado não é repetido num único nível, mas comporta uma enorme variedade de repetições possíveis, de acordo com o grau atingido por nossa consciência em seu esforço de rememoração e reconhecimento. Para designar esse esforço de expansão da memória, Bergson falará de uma *tensão* maior da consciência; para o filósofo francês, é por um esforço intensivo que nos situamos nos círculos mais excêntricos da memória, onde nosso passado surge para nós em toda a sua riqueza individual. A intensidade designa, portanto, para Bergson, o estágio de expansão e contração da memória atingido no esforço de rememoração do passado.

Podemos sintetizar o que foi dito nesta seção afirmando que, para Bergson, o passado, longe de ser rememorado apenas esporadicamente, é rememorado *o tempo todo*, na medida em que toda percepção concreta envolve, em maior ou menor grau, um esforço de reconhecimento, logo, de evocação do passado. A rememoração no reconhecimento é, portanto, o modo pelo qual o passado virtual se atualiza constantemente no presente, tudo isso ocorrendo, vale a pena ressaltar, de modo preponderantemente involuntário, já que tal rememoração não surge de nenhum ato deliberado do indivíduo<sup>92</sup>. Por meio desse processo de atualização do passado, o nosso campo perceptivo é reconstruído constantemente, de acordo com o tipo de lembrança que é projetado sobre ele; nesse ínterim, a lembrança pura adquire uma forma cada vez mais imagética, convertendo-se progressivamente numa percepção concreta, aproximando-se assim do modo de ser dos movimentos corporais efetivos. Como veremos logo a seguir, é a partir dessa concepção de diferentes graus da memória que Bergson buscará explicar como se dá a união entre o corpo e o espírito.

---

<sup>91</sup> Em todos estes casos, é bom ressaltar, é a totalidade da memória que está em jogo para Bergson. “É a totalidade da memória, conforme veremos, que entra em cada um desses círculos, já que a memória está sempre presente; mas essa memória, que sua elasticidade permite dilatar indefinidamente, reflete sobre o objeto um número crescente de coisas sugeridas”. (MM, p. 119/115).

<sup>92</sup> Como salienta a esse respeito Frédéric Worms, “a operação específica da memória bergsoniana é menos a reminiscência que vai buscar a lembrança do que a atualização que a propulsa (*propulse*) na percepção, mais tarde precisada (*précisé*) como ‘esforço intelectual’.” (WORMS, 1997B, p. 93. Tradução nossa.).

## 4.2. A formação das ideias gerais e o esquema dinâmico

§ 29. A análise do reconhecimento atento já antecipa aquele que será o núcleo do capítulo III de *Matéria e memória* (e talvez de toda a obra bergsoniana): a teoria dos *graus de duração* ou dos *planos de consciência*<sup>93</sup>. Por meio dessa teoria Bergson buscará determinar as relações gerais entre o espírito e o corpo, assim como estabelecer a estrutura geral do trabalho intelectual. É no capítulo III de *Matéria e memória* que ele detalhará essa teoria, e é por isso que nos deteremos a partir de agora sobre essa parte de sua obra.

Bergson inicia o capítulo III de *Matéria e memória* recapitulando as conclusões do capítulo II, lembrando que há uma continuidade entre a lembrança-pura, a lembrança-imagem e a percepção. Como vimos, é através do processo de reflexão das lembranças em nosso campo perceptivo que uma lembrança deixa seu estado inicial puramente virtual para paulatinamente trazer algo de atual, adquirindo assim uma existência imagética que a aproxima do modo de ser de nossos estados corporais. Ocorre que, apesar dessa continuidade entre as lembranças e as percepções, ainda parece haver uma dualidade intransponível entre o corpo e o espírito no esquema bergsoniano, pois os hábitos corporais e a memória espontânea correspondem para ele a dois tipos de memória mutuamente excludentes. Cabe ressaltar que, no caso dos hábitos corporais, estamos lidando para Bergson com um conjunto de ações corporais eminentemente *atuais*, que se desenvolvem no presente e que ocupam certa extensão espacial, enquanto no segundo caso (memória espontânea), lidamos com um conjunto de lembranças que têm um caráter eminentemente *virtual*, que se situam no passado puro e que são absolutamente inextensas. Ora, já que a determinação de ambas as memórias envolve predicados opostos, haveria então uma oposição radical entre elas, o que parece levar ao estabelecimento de um dualismo intransponível entre o corpo e o espírito.

Mas esse dualismo é insuperável somente à primeira vista. Como Bergson não tarda a esclarecer, devemos ter em vista aqui que nosso corpo já possui uma temporalidade nuclear, que lhe permite contrair seu passado imediato. De fato, como vimos no primeiro capítulo, o

---

<sup>93</sup> Como Frédéric Worms nos lembra (WORMS, 1997B, p. 85-6), era o próprio Bergson quem colocava a teoria dos graus de duração como “ponto de partida” ou “ideia diretriz” de seu trabalho intelectual em *Matéria e memória*: “Há portanto, enfim, tons diferentes de vida mental, e nossa vida psicológica pode se manifestar em alturas diferentes, ora mais perto, ora mais distante da ação, conforme o grau de nossa *atenção à vida*. Esta é uma das ideias diretrizes da presente obra, a própria ideia que serviu de ponto de partida para nosso trabalho”. (MM, p. 7/7).

presente corporal concreto consiste num pequeno campo temporal sensório-motor, no qual o lado “sensório” indica exatamente essa capacidade do organismo de reter seu passado imediato sob a forma de sensações elementares. Deste modo, assim como podemos afirmar que o corpo constitui o próprio presente concreto de nossa existência, também podemos afirmar que “nunca percebemos outra coisa que não nosso passado imediato” (MM, p. 177/168), uma vez que qualquer sensação corporal é constituída de uma duração mínima, na qual se dá a contração do passado imediato de um organismo. Ou seja, assim como nossa consciência contrai todo o seu passado individual no presente, assim também o nosso corpo contrai o seu passado imediato sob a forma de sensações elementares, do modo análogo ao que faz a nossa consciência. Sob este novo ponto de vista, podemos dizer que há, entre a memória espontânea e a memória-hábito de nosso corpo, uma simples diferença de *grau*, e não mais de natureza. Deste modo, as duas memórias que havíamos distinguido anteriormente “irão fundir-se intimamente” (MM, p. 177).

A temporalidade do corpo explica, portanto, como a lembrança pura pode advir progressivamente uma imagem, uma sensação; isso ocorre porque nosso corpo, por possuir uma duração mínima, *já é memória* para Bergson<sup>94</sup>. Ele é o grau mais baixo de nossa memória, “uma memória quase instantânea, à qual a verdadeira memória do passado serve de base” (MM, p. 178/169). Compreendemos então um pouco melhor o gráfico do cone apresentado anteriormente: o que ele nos mostra é a relação interna entre as duas memórias que discriminamos antes – a espontânea e a habitual –, ou seja, a relação interna entre esses dois graus diversos de duração que constituem, de um lado, a integralidade de nosso passado individual (retido em nossa consciência) e, de outro lado, a temporalidade de nosso corpo, que não retém nada além de seu passado imediato. As duas memórias não estão, portanto, numa relação de exclusão recíproca, mas de complementaridade, prestando-se ambas “um mútuo apoio” (MM, p. 178/169), pois ambas fazem parte de uma mesma estrutura temporal. Segundo Bergson, é pelo equilíbrio entre ambas as memórias que reconhecemos “os homens perfeitamente adaptados à vida” (MM, p. 179/170). Com efeito, diz o filósofo francês, o homem que vivesse no domínio da memória-hábito, isto é, no puro presente da ponta do cone,

---

<sup>94</sup> Como ressalta a esse respeito Frédéric Worms: “Eis que é a vida do corpo que não pode mais se pensar por ela mesma e que, já que ela supõe um ato mínimo de contração temporal e ela é ‘já memória’, integra-se à vida do espírito”. (WORMS, 2004, p. 164. Tradução nossa.) Worms parece, porém, fazer uma equiparação entre essa consciência corporal e a própria consciência imediata (ver WORMS, 1997B, p. 99), o que nos parece um pouco estranho, pois, como vimos anteriormente, a contração temporal operada pela consciência imediata supera enormemente aquela operada por nosso corpo, já que ela abrange a totalidade de nosso passado individual.

simplesmente reagindo corporalmente aos estímulos que recebe de seu meio ambiente, não seria senão um autômato espiritual, um homem *impulsivo*. Pelo contrário, um homem que vivesse simplesmente memorando seu passado individual em seus mais mínimos detalhes, situando-se, portanto, na base do cone, seria apenas um *sonhador*. Entre ambos os extremos, contudo, temos o homem que se move constantemente entre a memória espontânea e a memória-hábito, entre o polo da vida espiritual e o da vida corporal. Esse é, para Bergson, o homem dotado de *bom senso*, ou seja, da capacidade de tornar materialmente efetivo aquilo que é do domínio da idealidade, da imaginação e da memória. “O bom senso, ou senso prático, não é na verdade outra coisa” (MM, p. 179/170).

Compreendemos a partir disso como se dá a relação entre o corpo e o espírito para Bergson: não há para ele uma relação de exclusão entre os dois, mas de complementaridade, na medida em que ambos são diferentes graus de duração, diferentes graus de contração do passado. Como Bergson coloca de forma pungente no primeiro capítulo de *Matéria e memória*: “as questões relativas ao sujeito e ao objeto, à sua distinção e à sua união, devem ser colocadas mais em função do tempo que do espaço” (MM, p. 75/74). No caso específico que nos ocupa, isso implica dizer que jamais conseguiremos esclarecer a questão da união entre a mente e o corpo se nos mantivermos num paradigma espacializante, que pensa essa união como a relação entre um “dentro” e um “fora”, ou entre um continente e um conteúdo. Para Bergson essa união só pode ser pensada em termos temporais, e o problema filosófico da relação mente-corpo só pode ser resolvido a partir do momento em que compreendemos que ambos, o corpo e o espírito, não são senão graus diferentes de duração de uma mesma estrutura temporal. Um dos aspectos mais revolucionários da teoria dos graus de duração bergsoniana consiste, sem dúvida, em oferecer uma solução ao mesmo tempo simples e elegante a um clássico problema filosófico.

§ 30. Um aspecto que não pode ser esquecido no terceiro capítulo de *Matéria e memória* é que Bergson está preocupado não apenas em explicar como se dá a relação entre a mente e o corpo, mas também o mecanismo mais amplo de formação da *ideia geral*, ao qual ele consagra um grande número de páginas. De fato, para o filósofo francês, o mesmo esquema que explica o modo de relação entre a mente e o corpo serve para explicar o modo de formação das ideias gerais. É sobre ela que nos deteremos a partir de agora.

Como vimos, as duas memórias discriminadas por Bergson (a memória-hábito e a memória espontânea), por mais que sejam complementares, diferem entre si profundamente. No que tange à problemática da ideia geral, Bergson dirá que, por um lado, a memória espontânea, na medida em que contrai a totalidade de nossa existência passada, nos dá acesso a uma multidão de lembranças absolutamente particularizadas, que têm como característica fundamental *diferir* umas das outras. Por outro lado, a memória-hábito, instalada no presente e retendo apenas nosso passado imediato, busca numa determinada situação somente aquilo que se *assemelha* a uma situação anterior, como vimos no caso do reconhecimento corporal. Ou seja, uma nos dá, por um lado, o *diferente* e o *singular*, a outra, o *semelhante* e o *geral*. Diremos, portanto, que uma das memórias é responsável pela formação das ideias gerais, enquanto a outra nos dá acesso aos objetos singulares? Na verdade, a situação é mais complexa do que isso, já que a ideia geral se forma, para Bergson, na confluência das duas memórias, envolvendo toda a diversidade de graus de duração vista anteriormente. Procuremos compreender como isso ocorre.

Bergson inicia sua análise assinalando que, historicamente, duas correntes opostas de pensamento se debateram acerca do problema da formação e do modo de ser das ideias gerais: o *conceitualismo* e o *nominalismo*<sup>95</sup>. Aqui, importa menos retrair a crítica que Bergson efetua a ambas as doutrinas (que é, na verdade, muito sucinta e esquemática) do que apontar o erro mais geral no qual, para o filósofo, ambas as doutrinas incorrem, a saber, o de partir do postulado de que nossa percepção é primordialmente uma apreensão de *objetos particulares*: “Se aprofundássemos agora essas duas teorias adversárias, descobriríamos nelas um postulado comum: ambas supõem que partimos [no processo de conhecimento] da percepção de objetos individuais” (MM, p. 185/175). Será esse postulado comum a ambas as doutrinas que Bergson buscará refutar. Para tanto, Bergson começa pontuando que a discriminação de espécies e gêneros envolve evolutivamente um certo “refinamento da inteligência”, sendo um “privilégio do homem e de animais superiores” (MM, p. 185/176). Segundo o filósofo francês, aquilo que

---

<sup>95</sup> É importante distinguir aqui o conceitualismo e o universalismo (ou realismo exagerado). Na Idade média, o conceitualismo distinguia-se do universalismo por afirmar que os universais existem “*post rem*, ou seja, na mente, como conceitos abstratos”, ao passo que o universalismo defendia que os universais existem “*ante rem*, isto é, antes das coisas sensíveis (ou seja, existem em si e por si)” (REALE, 2005, p. 171). Como pontua Camille Riquier na edição crítica de *Matéria e memória*, “ao privilegiar a oposição entre o nominalismo e o conceitualismo, antes que entre nominalismo e realismo, Bergson quer resolver o problema das ideias gerais sobre o plano psicológico, pelo estudo da vida geral do espírito.” (MM, p. 391. Tradução nossa.) Não se trata, portanto, de reeditar a antiga querela sobre a existência independente ou não dos universais, mas de saber como eles se constituem no interior do espírito humano.

ocorre com a discriminação das espécies e dos gêneros, ocorre também no caso da apreensão dos objetos particulares pela percepção, pois esta seria decorrente de um desenvolvimento evolutivo do qual não encontramos nenhum vestígio nos organismos mais primitivos. Lembremo-nos a esse respeito que, para Bergson, o objeto de nossa percepção somente pode se individualizar na medida em que projetamos uma lembrança particular sobre ele (como vimos no exemplo do poema “Tabacaria”). Ou seja, é somente a partir da intervenção da memória espontânea que a nossa percepção, a princípio completamente geral, pode se tornar uma percepção de objetos particularizados. Nada indica, contudo, que esse tipo de desenvolvimento da memória espontânea encontre-se em formas de vida menos evoluídas. A percepção de um animal é, antes de tudo, uma apreensão seletiva daquilo que é *útil* para ele, ou seja, uma percepção que descarta tudo aquilo que não caia na esfera do interesse imediato do organismo e que negligencia, portanto, tudo aquilo que um objeto possa ter de individual ou singular, para ater-se somente ao que ele possui de comum com outros objetos semelhantes. Como afirma Bergson:

A percepção dos animais costuma limitar-se a esse discernimento do útil. É o capim *em geral* que atrai o herbívoro: a cor e o odor do capim, sentidos e experimentados como forças (não chegamos ao ponto de dizer: pensados como qualidades ou gêneros), são os únicos dados imediatos de sua percepção exterior. Sobre este fundo de generalidade ou semelhança, sua memória poderá fazer valer os contrastes dos quais surgirão as diferenciações: ele distinguirá uma paisagem de outra paisagem, um campo de outro campo; mas isto, repetimos, é o supérfluo da percepção, e não o necessário. (MM, p. 186/176-7).

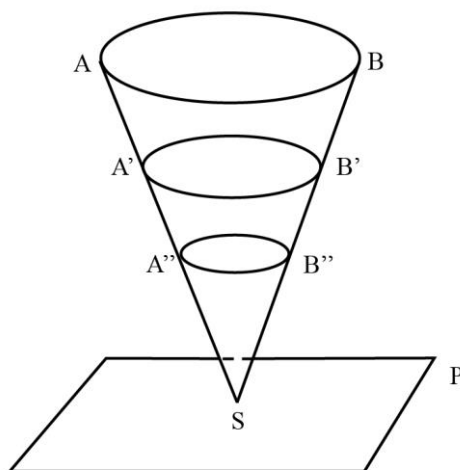
Vemos aqui como Bergson inverte os termos habituais com os quais estamos acostumados a pensar; em quase toda a história da Filosofia, parte-se do pressuposto de que a percepção nos dá uma variedade de objetos particulares, com base nos quais nossa inteligência forma suas ideias gerais. Bergson defende exatamente o oposto: na verdade, partimos de uma generalidade vaga, dada na percepção, na qual nossa memória insere suas diferenças, particularizando progressivamente o conteúdo percebido. Na ordem do conhecimento, não vamos, portanto, do particular ao universal, mas do geral ao particular.

Mas aqui alguém poderia lançar algumas objeções: como é possível que a percepção seja geral logo a princípio? A generalidade não pressupõe que tenhamos primeiramente uma diversidade de objetos particulares, a partir da qual nós *abstrairmos* o que há de semelhante entre eles, a fim de chegar a uma ideia geral que subsuma essa diversidade de particulares? A

resposta de Bergson a essas objeções consiste em afirmar que essa generalidade da percepção não envolve nenhuma abstração, nenhum esforço de ordem intelectual, já que, antes de ser concebida, ela é vivida. O que isso significa fica mais claro quando nos debruçamos sobre o modo como o organismo apreende o ambiente ao seu redor. O nosso corpo, lembremo-nos, é para o filósofo francês um sistema sensorio-motor, isto é, um sistema que apreende o ambiente sob a forma de sensações elementares, reagindo a ele por meio de sua ação motora. Ora, quando nos debruçamos sobre as sensações que o organismo forma a partir de seu entorno, percebemos que elas são, sem dúvida, bastante instáveis e variáveis. Mas a resposta motora que o organismo efetua a partir destas sensações é, por sua vez, quase sempre invariável: dadas as mesmas condições, um organismo tenderá a reagir de modo idêntico ao que agiu em situações passadas – assim, um animal que percebe uma presa buscará caçá-la, aquele que percebe uma ameaça tenderá a fugir etc. Mais do que isso, na grande maioria dos casos, os estímulos exteriores que recebemos não produzem nenhuma reação motora do organismo, permanecendo então indiferente ao que se passa ao seu redor. Desse modo, ele descarta tudo o que poderia haver de infinitamente rico e variado na sensação, para ater-se somente ao que lhe pode ser de alguma utilidade prática, ou seja, ao que há de comum entre a situação presente e outras situações passadas com as quais ele se defrontou. Sua percepção partirá assim antes de uma apreensão do geral e do semelhante do que do particular e do diferente, e isso sem que se pressuponha nenhum esforço de abstração, pois o que está em jogo é a simples identidade e constância dos estímulos e das respostas motoras do organismo ao longo do tempo.

Bergson esclarece que essa generalidade vaga da qual parte a percepção de qualquer ser vivo é o germe daquilo que será a universalidade de fato, que se desenvolve somente no caso do intelecto humano, e que está na origem de nossas ideias gerais, isto é, dos gêneros e das espécies. Como se dá esta passagem de uma generalidade meramente vivida a uma universalidade “inteligentemente percebida ou pensada”? (MM, p. 188/179). Para Bergson, essa operação envolve basicamente uma *reflexão* da inteligência sobre a percepção, a qual leva à construção de um grande número “aparelhos motores, desta vez artificiais, para fazê-los responder, em número limitado, a uma quantidade ilimitada de objetos individuais: o conjunto desses mecanismos é a palavra articulada” (MM, p. 189/179). Portanto, ao contrário da generalidade sentida ou vivida pelos animais, que repousa no automatismo de suas reações corporais, a universalidade forjada pelo ser humano deriva da possibilidade de referir uma diversidade de objetos individuais a um signo artificialmente construído, a saber, a palavra

falada. A capacidade de falar estaria, portanto, na origem da capacidade de real universalização presente no ser humano, e relativamente ausente nos demais animais. Até aqui, parece que Bergson segue uma visão das ideias gerais bem próxima daquela da tradição nominalista, na medida em que propõe que a universalidade de uma ideia deriva da simples aplicação de um único signo a um conjunto de coisas e ideias de extensão variável. Porém, na verdade, a questão é bem mais complexa, pois a ideia geral não se resume, para Bergson, à simples universalidade da palavra articulada, mas põe em jogo toda uma dinâmica entre as duas memórias que discriminamos anteriormente, a saber, a memória espontânea e a memória hábito. Para compreender como se dá esta dinâmica da ideia geral, Bergson retoma o gráfico do cone anteriormente proposto, com algumas pequenas modificações:



*Figura 11 - os graus de duração*

Temos nesse gráfico a mesma base AB que representava, no gráfico anterior do cone, a totalidade das lembranças particulares retidas na memória espontânea. Do mesmo modo, temos aí a ponta S, que representa “a percepção atual que tenho de meu corpo, ou seja, de um certo equilíbrio sensório-motor” (MM, p. 189/180). Essa percepção atual do corpo, acrescenta Bergson, toma por sua vez “a forma bem nítida de uma atitude corporal ou de uma palavra pronunciada” (MM, p. 189/180). Onde se encontra a ideia geral neste esquema proposto por Bergson? Para ele, a ideia geral não se deixa resumir a nenhuma das extremidades do cone, mas “consiste na dupla corrente que vai de uma à outra [extremidade] – sempre pronta, seja a cristalizar-se em palavras pronunciadas, seja a evaporar-se em lembranças” (MM, p. 189/180).



A partir do que foi dito antes, poderíamos achar que Bergson se aproxima aqui de uma certa concepção nominalista, já que ele defenderia que a ideia geral surge quando um certo número de lembranças particulares é relacionado a uma determinada palavra falada, isto é, quando ligamos determinados elementos da base AB à ponta S. De fato, a coisa é um pouco mais complexa, pois além da base AB, temos também as seções A'B', A''B'' do cone etc. que correspondem, segundo Bergson “a milhares e milhares de repetições de nossa vida psicológica” (MM, p. 190/181). Segundo o filósofo francês, estas repetições, que correspondem aos diversos círculos da memória que vimos anteriormente, correspondem a formas mais ou menos contraídas de nossa memória espontânea, que se condensa integralmente em cada um destes círculos, mas adotando em cada um deles uma forma mais impessoal e ordinária. O que isso significa exatamente? O problema que preocupa Bergson a essa altura de *Matéria e memória* é saber como se formam as ideias gerais, que se organizam numa diversidade hierarquizada de gêneros e espécies, e vão desde o mais geral até o mais particular. Como vimos, a base e a ponta do cone nos dão, por um lado, uma diversidade de lembranças individualizadas, completamente diferentes entre si; por outro lado, um significativo vazio, que pode ser aplicado indiscriminadamente a um único indivíduo ou a uma multidão deles. Eles não explicam, contudo, como pode haver uma hierarquia bem determinada de espécies e gêneros. O que falta a Bergson explicar ao seu leitor é como se dá a consolidação da ideia geral numa diversidade de espécies e gêneros bem determinados, em que um engloba o outro em graus diferentes de generalidade. É para responder a essa pergunta bem precisa que ele propõe essa diversidade de seções do cone, de repetições de nossa vida psíquica. Embora Bergson não seja totalmente claro a esse respeito, parece bastante evidente que ele pensa que, em cada uma destas seções, as lembranças da seção precedente se *fundem* entre si, formando uma *espécie* que engloba os elementos da seção precedente. Teríamos assim, entre as diversas seções, uma estrutura de gêneros e espécies bem determinada, fundada nessa capacidade de “expansão” e “contração” de nossa memória espontânea. Retomando nosso exemplo anterior: na base do cone AB, temos as lembranças individuais, entre os quais se inclui a leitura de um poema determinado numa ocasião específica (por ex., o poema “Tabacaria”). Na seção seguinte A'B', essa mesma lembrança aparece fundida com outras lembranças semelhantes, compondo uma espécie que engloba os diversos elementos da seção precedente, formando a ideia geral de “poema”. Por sua vez, na seção seguinte A''B'', teríamos uma fusão das lembranças dos diversos gêneros literários na ideia geral de “texto”. E, por fim, ao alcançar a ponta S, teríamos a enunciação dessa ideia geral por meio de um significativo arbitrariamente escolhido, que poderia designar qualquer um dos elementos acima

(“Tabacaria”, “poema”, “texto”). Desse modo, vemos que Bergson se recusa a adotar um nominalismo simples, uma vez que ele crê que há um fundamento psicológico bem determinado por trás da formação das ideias gerais, o qual pode dar conta, segundo ele, de nossa hierarquia habitual de gêneros e espécies. Tudo depende aqui do grau de tensão ou de intensidade atingido por nossa consciência, o qual lhe permite situar-se num determinado grau de expansão ou contração do passado – isso equivale a dizer, num certo grau de individualidade de seu objeto.

Compreendemos agora como a teoria dos planos de consciência, que buscava dar conta das relações entre o corpo e o espírito, busca também explicar o modo de formação das ideias gerais. De fato, na medida em que busca dar conta da formação de nossas percepções concretas, de nossas lembranças e de nossos conceitos, a teoria dos graus de duração implica toda uma teoria do conhecimento, a qual está fundamentada, por sua vez, na relação profunda entre o presente e o passado puro, entre o atual e o virtual. Como veremos a seguir, Bergson pensará essa teoria como a chave de um esquematismo renovado, um esquematismo *dinâmico*. Tudo isso desempenhará um papel de fundamental importância na teoria deleuziana da Ideia, tal como ela é exposta em *Diferença e repetição*.

§ 31. A partir do que foi dito anteriormente, percebemos que a formação da ideia geral está calcada, para Bergson, na dinâmica da rememoração do passado. Mas seria enganoso achar que essa rememoração pressuponha alguma potência inconsciente oculta, já que, para o filósofo, toda evocação do passado parte de um processo de dilatação de nossa consciência imediata. Com efeito, as lembranças encontram-se para Bergson contraídas em nossa consciência, “num todo indiviso que somente a reflexão separa em movimentos distintos” (MM, p. 195/185). O que interessará ao filósofo será, a partir disso, pensar o “duplo movimento de contração e de expansão pelo qual a consciência estreita ou alarga o desenvolvimento de seu conteúdo” (MM, p. 195/185). Desse modo, ao deter-se sobre o mecanismo de associação de ideias, Bergson recusará terminantemente que a memória seja alguma espécie de “saco” de lembranças, onde iríamos buscar, sabe-se lá como, uma lembrança que se assemelhe à situação presente. Como ele anota:

O trabalho de localização [de lembranças] consiste, em realidade, num esforço crescente de expansão, através do qual a memória, sempre presente por inteiro nela

mesma, estende suas lembranças sobre uma superfície cada vez mais ampla e acaba por distinguir assim, num amontoado até então confuso, a lembrança que não encontrava seu lugar. (MM, p. 201/191).

Há, portanto, um duplo movimento da memória em jogo na rememoração e no reconhecimento: primeiramente, um movimento de expansão, através do qual nossa consciência se dilata progressivamente em círculos de memória cada vez mais excêntricos, acedendo a uma região do passado cada vez mais particularizada; em segundo lugar, um movimento de contração, através do qual a lembrança pura se converte progressivamente em um conteúdo imagético, para enfim reverter-se num movimento corporal. É essa circularidade entre nosso presente corporal e o passado puro que está na origem das ideias gerais: pela expansão da memória nós acedemos a lembranças cada vez mais individualizadas, ao passo que, pelo processo inverso de contração, essas lembranças tendem a se fundir entre si, assumindo um caráter cada vez mais geral, conforme elas se aproximam de nossa vida corporal, para enfim se converterem num signo linguístico bem determinado. O que acabamos de descrever pode parecer pouco, mas na verdade observamos aí toda a circularidade existente entre o atual e o virtual.

Com sua teoria dos planos de consciência, Bergson visa, portanto, não somente explicar como se efetua a rememoração de uma lembrança, mas fornecer uma descrição mais ampla do mecanismo do trabalho intelectual, capaz de fundamentar toda uma teoria do conhecimento. Isso fica particularmente evidente num artigo de Bergson de 1902, intitulado *O esforço intelectual* (recolhido na coletânea *A energia espiritual*). Bergson inicia este artigo com uma pergunta em aparência simples, a saber, “qual é a característica intelectual do esforço intelectual?” (ES, p. 154/154). Com essa indagação, Bergson visa saber por que certas atividades intelectuais parecem demandar certo esforço para serem executadas (como aprender uma língua estrangeira, por exemplo), ao passo que outras atividades não exigem semelhante esforço (tal como ouvir uma frase em nossa própria língua). Em seu artigo, Bergson segue uma ordem progressiva da atividade intelectual, a fim de elucidar diferentes aspectos do esforço por detrás dela. Assim, ele parte (i) do esforço de reprodução da memória (o que equivale a dizer, de rememoração do passado), para em seguida analisar (ii) o esforço de interpretação intelectual, chegando, por fim, (iii) ao esforço de invenção intelectual, o qual envolve a criação de algo novo, para além da mera repetição do já dado. Para explicar todos esses diferentes tipos de esforço intelectual, Bergson retoma a teoria dos graus de duração, proposta em *Matéria e memória*, lembrando que ali ele mostrara a existência de uma

multiplicidade de planos de consciência a fazer a mediação entre a lembrança pura e as sensações e movimentos corporais. Esta teoria estará na base da explicação do esforço intelectual, na medida em que este está vinculado, para Bergson, ao movimento do espírito de um plano a outro de consciência.

Mas antes de se deter na questão do esforço intelectual propriamente dito, Bergson acrescenta uma novidade à teoria dos planos de consciência que não se encontra em *Matéria e memória*, a saber, que a teoria ali desenvolvida por ele pode ser pensada como uma teoria do *esquematismo*, retomando um tema caro à tradição filosófica. Pelo termo “esquema”, Bergson afirma ter em mente o significado original do termo grego (*skhēma*), ou seja, a ideia de um plano ou de uma representação simples que se desenvolveria numa multiplicidade de imagens bastante diferentes entre si. Ao mesmo tempo, acrescenta Bergson, essa representação simples conteria “menos as partes propriamente ditas do que a indicação do que é preciso fazer para reconstituí-las” (ES, p. 161/161), ou seja, ela seria uma espécie de *regra de produção de imagens*. Para compreender, contudo, o que Bergson realmente tem em mente com sua noção de esquema, precisamos deter-nos no mecanismo de rememoração do passado que estudamos anteriormente. Como vimos, ao evocar o passado, partimos para Bergson de uma “nebulosidade vaga”, ou seja, “de uma representação em que são dados, um dentro do outro, elementos dinâmicos muito diferentes” (ES, p. 164/164); essa representação simples não é outra coisa senão o conjunto das lembranças contraídas em nossa memória espontânea. Por sua vez, o processo de atualização do passado envolvia um trânsito por diversos planos de consciência, nos quais a lembrança passava gradativamente de seu estado puro e virtual a um estado atual e imagético. Em *O esforço intelectual*, todo este processo corresponderá ao desenvolvimento de um esquema:

O esforço de memória parece ter como essência *desenvolver* um esquema, se não simples, pelo menos concentrado, em uma imagem com elementos distintos e menos ou mais independentes uns dos outros. Quando deixamos nossa memória vagar ao acaso, sem esforço, as imagens sucedem-se umas às outras, todas situadas num mesmo plano de consciência. Ao contrário, quando nos esforçamos para lembrar, parece que nos situamos num patamar superior, para em seguida descermos progressivamente rumo às imagens a evocar. Se, no primeiro caso, associando imagens com imagens, nos movermos com um movimento que chamaremos, por exemplo, de horizontal, num plano único, será preciso dizer que no segundo caso o movimento é vertical e nos faz passar de um plano para outro. [...] Enfim, todos temos o sentimento bem nítido de uma operação que prosseguiria em extensão e superfície num caso, em intensidade e profundidade no outro. (ES, p. 166/166).

Se quisermos retomar a imagem do cone invertido, podemos dizer então que, para Bergson, o processo de atualização da lembrança, que vai da base à ponta do cone, corresponde ao desenvolvimento de um esquema dinâmico que tem como etapa final a produção de imagens. Nesse processo, ocorre basicamente um movimento vertical do espírito, em que passamos de um primeiro estado, no qual as lembranças se encontram fundidas entre si, a um segundo estado, em que estas lembranças se desenvolvem em imagens no espaço. Como diz Bergson, “o esforço de evocação consiste em converter uma representação esquemática, cujos elementos se interpenetram, numa representação imagética cujas partes se justapõem” (ES, p. 167/167).

Embora Bergson não cite Kant no referido artigo, é claro que a menção à noção de esquema não é gratuita, e sua relação com o kantismo deveria parecer clara a qualquer leitor da época. Kant, lembremo-nos, pensava o esquema transcendental como uma instância intermediária entre as categorias do entendimento e as formas *a priori* da intuição (em especial, o *tempo*). Para Kant, uma vez que as categorias e as formas da intuição são heterogêneas entre si, urgia pensar uma terceira instância que fosse, por um lado, homogênea às categorias, e por outro, às formas da intuição. O esquema serviria então como essa instância mediadora, pois possibilitava a subsunção da forma temporal às categorias. Desse modo, a categoria de substância tem como esquema “a permanência do real no tempo”; enquanto tudo o mais muda (CRP, p. 185), a categoria de necessidade tem como esquema “a existência de um objeto em todo o tempo” (CRP, p. 186) etc. Ou seja, o esquema implica uma determinação da forma do tempo pelas categorias, determinação essa possibilitada pelo trabalho da imaginação transcendental, a qual seria uma faculdade intermediária entre a sensibilidade e o entendimento.

O problema que ocupa Bergson, por sua vez, não é de todo diferente do de Kant. Trata-se de saber como as lembranças puras, que têm uma existência somente ideal, podem se atualizar num conjunto de imagens, já que ambos – lembranças e imagens – parecem ser heterogêneas entre si. A caracterização da lembrança pura como esquema possibilita responder a essa questão, pois ela indica que a heterogeneidade entre as percepções e as lembranças não é total, já que ambos correspondem, no fundo, a graus diversos de duração. Se nos lembrarmos, além disso, de tudo o que foi dito acerca da ideia geral, poderemos perceber que o problema de fundo de Bergson acha-se bem próximo do de Kant, na medida em que ele busca pensar uma esfera de mediação entre o conceito e a sensibilidade. Com efeito, vimos anteriormente que, a depender do grau de duração em que nos situávamos, as lembranças

puras tendiam a assumir diferentes graus de generalidade, constituindo uma estrutura de gêneros e espécies bem precisa. Ora, se observarmos bem, isso equivale simplesmente a dizer que as lembranças puras assumem entre si a forma de *conceitos* de generalidade variável, podendo ir desde o mais individual (a lembrança pura isolada na base do cone) até o mais universal (conforme nos aproximamos da ponta do cone). De um ponto de vista bergsoniano, é, portanto, a dinâmica das lembranças puras que está por trás da formação dos conceitos que nossa inteligência utiliza para operar sobre o mundo, e do mesmo modo que Kant, Bergson busca esclarecer como se dá a relação entre os conceitos de nossa inteligência e a esfera de nossa sensibilidade. A chave para compreender esta relação é uma teoria do esquematismo que pense a mediação entre o conceito e a sensibilidade a partir da ideia de uma diversidade de graus de duração.

Em *O esforço intelectual*, Bergson busca mostrar a proficuidade de sua teoria do esquematismo para pensar a atividade intelectual. Para isso, após debruçar-se sobre a atividade de rememoração, ele aborda a atividade de *interpretação* intelectual, tomando como exemplo a compreensão de uma língua estrangeira que não conhecemos suficientemente bem. Cabe primeiramente observar que, neste caso, estamos para Bergson diante de uma situação bem diversa daquela envolvida numa conversação rotineira e banal, onde as questões e respostas surgem quase que por um automatismo corporal (pensemos em duas pessoas se cumprimentando, por exemplo). Neste último caso, afirma Bergson, quase não há esforço de intelecção, pois o espírito se movimenta num único e mesmo plano de consciência, a saber, aquele mais próximo de nossos estados corporais. Bem diferente, contudo, é a situação daquele que precisa se esforçar para interpretar uma língua estrangeira, pois há aí todo um esforço de interpretação do espírito, que o obriga a buscar, para além da simples resposta motora, a *significação* do termo e das frases que estão sendo empregados. Ora, procurar o significado de um termo significa procurar o *conceito* ou a *lembrança* que valem por tal significado, ou seja, efetuar um movimento de dilatação da memória, pelo qual acedemos a um grupo de lembranças específico. Ou seja, a intelecção autêntica “consiste num movimento do espírito que vai e vem entre as percepções ou as imagens, por um lado, e sua significação, pelo outro” (ES, p. 168-9/169). Deste modo, ao contrário do movimento horizontal de quem efetua uma conversação ordinária e banal, na compreensão de uma língua estrangeira estamos às voltas com um movimento vertical do espírito, por meio do qual ele transita por uma diversidade de planos de consciência, indo constantemente da audição de um conjunto de sons à sua significação mnemônica e vice-versa. Nesse movimento, afastamo-nos constantemente

dos signos corporais, para instalarmo-nos no elemento do *sentido*, o qual nos ajudará a reconstruir significativamente as formas e sons das palavras que ouvimos. Como afirma Bergson, “a interpretação é na realidade uma reconstrução” (ES, p. 171/171), um movimento do espírito por meio do qual ele dota de sentido a massa sonora que recebemos através de nossa audição. É por meio deste movimento que chegamos a compreender o que diz o nosso interlocutor, discernindo, em meio aos sons que ele emite, palavras e frases que fazem parte de nossa experiência passada. Seria, com efeito, um grande equívoco achar que a audição de uma palavra em língua estrangeira é algo claro e distinto em si mesmo, sem essa intervenção da memória, pois, como já foi citado, para Bergson “é a lembrança que nos faz ver e ouvir” (ES, p. 170/170), ou seja, é somente pela projeção de um conjunto de lembranças que nosso campo perceptivo pode adquirir uma forma estruturada. Do mesmo modo, é somente por meio da atualização de um conjunto de lembranças que os sons que ouvimos de nosso interlocutor estrangeiro podem adquirir uma significação para nós. Tudo isso equivale a dizer que, no esforço de interpretação de uma palavra ou de uma frase estrangeira, não vamos, portanto, das palavras às lembranças, mas antes, das lembranças às palavras, sendo o sentido ideal aquilo que nos guia na reconstituição de uma palavra ou de uma frase ouvidas. Nesse trajeto, passamos também gradativamente do esquema dinâmico à sua expressão imagética, e é nesse movimento que se dá o sentimento do esforço de intelecção e de interpretação para Bergson.

Após estudar o esforço envolvido na interpretação intelectual, Bergson detém-se no esforço de *invenção* intelectual propriamente dito. O processo envolvido neste último caso é, para o filósofo, precisamente o mesmo daquele envolvido na interpretação de uma língua, na medida em que, assim como no caso anterior, “a invenção consiste precisamente em converter o esquema em imagem” (ES, p. 174/174), ou seja, em atualizar um conjunto de lembranças, ideias e conceitos. Desse modo,

o escritor que faz um romance, o autor dramático que cria personagens e situações, o músico que compõe uma sinfonia e o poeta que compõe uma ode, todos têm primeiro no espírito algo simples e abstrato, ou seja, incorpóreo. [... Eles] trabalham sobre um esquema do todo, e o resultado é obtido quando chegam a uma imagem distinta dos elementos. (ES, p. 174-5/175).

Mas aqui alguém poderia objetar a Bergson: como pode haver efetivamente invenção ou criação nesses casos, se a imagem produzida é o simples desenvolvimento de um esquema previamente dado, tal como observamos na interpretação de uma palavra estrangeira?

Bergson estava, sem dúvida, ciente desse problema, e por isso ele dirá que, nos casos em que há a invenção de uma forma artística propriamente nova, observamos não somente o desenvolvimento de um esquema preexistente, mas a reconstrução constante do próprio esquema, de acordo com as imagens em que ele se atualiza. Observamos deste modo que o esquema não é imutável, mas se diferencia de acordo com as imagens que vêm a preenchê-lo. É por isso que Bergson salienta que o que ele propõe é um esquema *dinâmico*, a fim de diferenciá-lo das concepções estáticas do esquematismo. Assim,

em vez de um esquema único, com formas imóveis e rígidas, que de imediato é distintamente concebido, pode haver um esquema elástico ou movente, cujos contornos o espírito se recusa a definir, porque espera sua decisão das próprias imagens que o esquema deve atrair para tomar corpo. (ES, p. 176).

No caso do esforço de invenção, observamos, portanto, que o esquema não é anterior à imagem, mas coetâneo a esta, estando sujeito a uma reconstrução constante. Num vocabulário mais deleuziano, poderíamos dizer que isso indica, uma vez mais, que o atual não é apenas o resultado do processo de atualização do virtual, mas que ele mesmo incide sobre a virtualidade prévia da qual ele deriva, reconstruindo-a constantemente. Isso equivale a dizer uma vez mais que há uma circularidade constante entre o atual e o virtual em Bergson. Seja no esforço de invenção intelectual, seja no esforço de interpretação de algo já dado, observamos que “trabalhar intelectualmente consiste em conduzir uma mesma representação ao longo de planos de consciência diferentes, numa direção que vai do abstrato para o concreto, do esquema para a imagem” (ES, p. 176/176-7) (ainda que esta imagem possa, como vimos, retroagir sobre o esquema, gerando uma reconfiguração deste).

Após explicar o mecanismo presente no caso da interpretação e da invenção intelectuais, Bergson busca explicar o porquê do sentimento de esforço intelectual que sentimos nesses dois casos. Para explicar tal sentimento, o filósofo tomará como exemplo o esforço presente na rememoração de um nome próprio, para afirmar que, nesses casos, o esforço de memória é algo simples quando o esquema desenvolve-se imediatamente numa imagem (e nós rememoramos imediatamente o nome procurado), mas árduo quando diversas imagens competem entre si (e nós temos dificuldades para encontrar o nome). Neste último caso, Bergson observa que há uma oscilação entre uma diversidade de imagens, sem que se chegue a uma resolução, a uma imagem satisfatória, o que força uma modificação gradual do esquema, a fim de que o nome procurado seja enfim encontrado. Como dirá Bergson a esse



respeito, “quanto mais idas e vindas, oscilações, lutas e negociações [entre o esquema e as imagens] essa aproximação exigir, mais se acentua o sentimento de esforço” (ES, p. 181/182). O esforço intelectual decorreria, portanto, da dinâmica incessante estabelecida entre o esquema e as imagens por ele produzidas, dinâmica esta que se exteriorizaria em movimentos corporais específicos, gerando um estado de *inquiétude* geral do corpo. Seria este estado corporal específico que estaria por detrás do sentimento de esforço que sentimos no trabalho intelectual, que será maior quanto mais complexa for a dinâmica estabelecida entre o esquema e as imagens.

Por fim, Bergson pontua que essa unidade à qual o espírito se encaminha no esquema “não é uma unidade abstrata e vazia. É a unidade de uma ‘ideia diretriz’ comum a um grande número de elementos organizados. É a própria unidade da vida” (ES, p. 185/186). Vemos aqui como o esquematismo bergsoniano parece abrir espaço para uma teoria geral da Ideia, que pensa o processo de atualização do passado como correlato de um processo de diferenciação da Ideia virtual. Como observaremos mais à frente, Deleuze saberá utilizar-se dos *insights* bergsonianos, retomando diversos elementos da teoria bergsoniana do esquema dinâmico em sua teoria de dramatização da Ideia.

### **4.3. Deleuze: da necessidade de uma terceira síntese temporal**

§ 32. Como vimos no começo de *A evolução criadora*, o movimento de crescimento da duração é um movimento essencialmente criador para Bergson. Como ele ali afirmava, “para um ser consciente, existir consiste em mudar, mudar, em amadurecer, amadurecer, em criar-se indefinidamente a si mesmo” (EC, p. 8/7). Ou seja, o movimento ininterrupto de contração do passado efetuado por nossa consciência deve levá-la a diferir constantemente, assumindo assim, a cada momento de seu percurso, uma configuração inaudita, que não poderia ser prevista a partir de seus estados passados. E o que vale para nossa consciência também deve valer, para Bergson, para toda entidade que dure, por mais efêmera que seja essa duração: nosso corpo, as plantas, os animais etc. Desse modo, o mero crescimento ininterrupto do passado já traria consigo os elementos necessários para se pensar o surgimento da novidade no cosmo. Deleuze problematizará exatamente este ponto, de forma aguda, na terceira síntese do tempo em *Diferença e repetição*, da qual trataremos a partir de agora.

A esse respeito, Deleuze indica logo nas primeiras páginas de sua exposição o risco latente que uma circularidade entre o passado e o presente, entre a memória e o *habitus* traz consigo, a saber, o de impedir o surgimento de toda e qualquer novidade. Com efeito, se toda realidade presente não é nada mais que uma atualização de nosso passado virtual, então essa realidade não pode ser nada mais que uma repetição de algo que ocorreu em nosso passado mais ou menos longínquo, não havendo aí qualquer espaço para se pensar a produção de algo efetivamente novo, isto é, algo que difira de tudo aquilo que já ocorreu no passado, algo que não preexista nem mesmo a título de possibilidade em algum intelecto, seja ele humano ou divino. A ênfase de Deleuze na terceira síntese do tempo (a síntese do *futuro*) deriva exatamente dessa necessidade de se achar um espaço para a emergência da novidade, algo vital para qualquer projeto de uma filosofia da diferença.

Essa circularidade entre o passado e o presente, a bem da verdade, está longe de ser uma exclusividade do bergsonismo. Para Deleuze, nós já a víamos claramente no modelo platônico da reminiscência, tal como é afirmado no final da *República* ou no *Mênon*. Nestes textos, Platão defende basicamente que todo conhecimento que temos de uma realidade atual é uma *anamnese*, isto é, uma rememoração do conhecimento efetivo que tínhamos de sua ideia, a qual era imediatamente apreendida por nossa alma quando ela ainda habitava o mundo ideal. Para Platão, a queda das almas no mundo sensível foi correlata de um *esquecimento* primordial (belissimamente ilustrada, na *República*, pelo mergulho da alma no rio do esquecimento, o rio Lete), o que fez que perdêssemos o contato íntimo que até então tínhamos com o conjunto das ideias. Todo conhecimento, a partir de então, será pensado como uma rememoração daquilo que esquecemos, ou seja, como um retorno a um passado mítico e longínquo. Assim, para Platão, todo conhecimento é na verdade um reconhecimento, a rememoração de uma forma arquetípica invariável e idêntica que conhecemos no passado. Toda entidade presente encontra seu modelo no passado imemorial, na medida em que ela não é senão uma cópia degradada da ideia que a alma conheceu anteriormente. O presente não é, neste caso, nada mais do que a repetição do passado, ou melhor, daquilo que a alma conheceu quando ainda estava fora do tempo.

Ainda que Deleuze não cite diretamente Bergson em sua análise do platonismo, é fácil ver que toda ela se dirige contra o predomínio do passado em seu modelo do tempo. Embora o virtual bergsoniano seja algo completamente diverso do mundo ideal de Platão, Deleuze enxerga o risco de, ao adotar o esquema proposto por Bergson, recair numa circularidade temporal de índole platônica, na qual o presente atual não seria nada mais do que uma repetição do passado virtual. A saída para essa aporia consiste em pensar o processo de

atualização não como mera repetição do passado, mas como algo *excessivo*, como um movimento forçado que necessariamente produz algo de novo e original, que não repete nada que tenha se dado no passado e no presente, e que seja, portanto, o lugar do surgimento do *futuro*. Somente assim, pensa Deleuze, poderemos escapar da circularidade platônica que inibe o surgimento do realmente novo.

A análise empreendida por Deleuze em sua terceira síntese, contudo, está bem longe de ser simples e direta como apresentamos acima. Na verdade, ela é tremendamente tortuosa, passando por diversas etapas intermediárias que não podemos saltar, sob o risco de perder o seu fio condutor. Trata-se, na verdade, de um dos momentos mais difíceis de *Diferença e repetição* (e provavelmente de toda a sua obra). Toda a dificuldade talvez provenha da complexidade da tarefa assumida por Deleuze: pensar o surgimento da própria novidade. Para tanto, Deleuze mobiliza um número enorme de autores da história da filosofia e de outras áreas: sobretudo Nietzsche, mas também Platão, Descartes, Kant, Hölderlin, Péguy, Kierkegaard, Blanchot, Freud etc. O risco que corremos é o de, em meio a tantas referências, perdermos de vista o objetivo principal de Deleuze: pensar o novo. Ao mesmo tempo, a terceira síntese simplesmente giraria em falso se esquecêssemos sua relação interna com as outras duas sínteses que já estudamos longamente – a síntese do presente vivo e a do passado. Tendo isso em mente, pedimos ao leitor que nos acompanhe nesse tortuoso traslado deleuziano, sem perder de vista seu objetivo central, e tampouco esquecer que o futuro, para ele, somente pode ser pensado de forma complementar ao presente e ao passado.

Retornemos para isso a Platão. Como vimos, para Deleuze o principal problema da teoria platônica da reminiscência residia no fato de ela estabelecer uma circularidade entre o presente e o passado, impedindo o surgimento do novo, do futuro. De onde provém, contudo, essa tendência a pensar o tempo sob o modelo demasiado simples de um círculo? Para Deleuze, ela provém claramente de uma concepção *física* do tempo, que tende a pensá-lo a partir de um movimento físico privilegiado, a saber, o movimento da esfera celeste. Como sabemos, no *Timeu*, Platão define o tempo como uma “imagem móvel da eternidade” (PLATÃO, 2011, p. 109), pensando aqui o tempo, antes de tudo, como o movimento circular da esfera celeste, considerado o mais perfeito de todos os movimentos, por sempre retornar ao seu ponto de origem e, ao mesmo tempo, avançar “de acordo com o número” (id.), ou seja, de uma forma ordenada e sempre segundo o mesmo ritmo. Para Deleuze, a teoria platônica da reminiscência mostra claramente uma pregnância desse modelo físico e circular do tempo: “Sob que forma a reminiscência introduz o tempo? Mesmo para a alma, trata-se de um tempo físico, de um tempo da *physis*, periódico ou circular, subordinado aos acontecimentos que

passam nele ou aos movimentos que ele mede” (DR, p. 135). Ora, se a teoria da reminiscência está impregnada desta concepção física e circular do tempo, compreende-se por que não pode haver nela o surgimento de nenhuma novidade: o modelo de conhecimento que ela implica é, no fundo, tão repetitivo quanto o movimento celeste que ela emula, e ela está, tal como a esfera celeste, eternamente condenada a voltar a seu ponto de origem. Será somente a partir do momento em que este modelo circular do tempo for quebrado que poderá haver algum espaço para o surgimento da verdadeira novidade.

Para Deleuze, o filósofo que sepultou definitivamente a subordinação do tempo ao movimento foi *Kant*. A partir da grande revolução copernicana operada pela *Crítica da razão pura*, já não haveria mais espaço para se defender uma visão física do tempo, tal como a que encontramos em Platão ou Aristóteles. De fato, toda ideia de uma circularidade do tempo, de um tempo redutível ao movimento das esferas celestes, é repelida já no começo da *Estética transcendental*, pois Kant afirma aí a subordinação do movimento à forma temporal, e não mais o contrário, como o fizera grande parte da tradição filosófica. Para ilustrar essa grande transformação kantiana, Deleuze retoma uma conhecida fórmula hamletiana: “o tempo está fora dos eixos” (DR, p. 136). Com ela, Deleuze visa indicar o surgimento, com Kant, de uma concepção do tempo que já não implica mais nenhuma subordinação deste ao movimento. O que surge com Kant é a ideia de que o tempo é simplesmente uma forma vazia e pura, totalmente despojada de qualquer conteúdo empírico: ele é forma de toda duração, sucessão e simultaneidade, mas não se confunde de modo algum com aquilo que se desenvolve nele. Com Kant, o tempo ganha uma autonomia própria pela primeira vez na história da filosofia, libertando-se de todos os conteúdos empíricos com os quais ele era até então confundido. É nisso que consiste basicamente a fórmula do “tempo fora dos eixos” adotada por Deleuze:

O eixo, *cardo*, é o que assegura a subordinação do tempo aos pontos precisamente cardinais por onde passam os movimentos periódicos que ele mede (o tempo, número do movimento, para a alma tanto quanto para o mundo). O tempo fora dos eixos significa, ao contrário, o tempo enlouquecido, saído da curvatura que um deus lhe dava, liberado de sua figura circular demasiado simples, libertado dos acontecimentos que compunham seu conteúdo, subvertendo sua relação com o movimento, descobrindo-se, em suma, como forma vazia e pura. (DR, p. 136).

Alguém poderia objetar que mesmo na Antiguidade já encontrávamos críticas agudas a esta concepção “física” do tempo de Platão e Aristóteles (com todas as diferenças existentes entre os dois autores). Mais particularmente, tanto Plotino quanto Agostinho já haviam efetuado duras críticas a toda identificação do tempo com o movimento, afirmando que, pelo

contrário, o tempo é antes um modo da *alma*, seja esta uma alma do mundo (Plotino) ou uma alma individual (Agostinho). Qual seria, portanto, a novidade efetiva que Kant teria trazido a esse respeito? Para Deleuze, a radicalidade de Kant consistiu em ter mostrado que o tempo, ao contrário do que pensavam Plotino e Agostinho, *não é* um simples modo da alma, que ele não pode, portanto, ser pensado como um simples “movimento” que se operaria não fora, mas no interior da alma humana. Num vocabulário mais moderno, podemos dizer que a verdadeira radicalidade de Kant, para Deleuze, consistiu em ter mostrado que não é o tempo que é interior ao sujeito (o que Plotino e Agostinho já concebiam), mas sim que *é o sujeito que é interior ao tempo*, ou seja, o tempo é anterior a toda e qualquer determinação subjetiva, a qualquer conhecimento que possamos ter de nós mesmos. Como diz Deleuze a esse respeito em *Crítica e clínica*: “[Para Kant,] não é o tempo que nos é interior, ou ao menos ele não nos é especialmente interior; nós é que somos interiores ao tempo” (CC, p. 40). Ou seja, para Kant o tempo não é um simples modo de um sujeito substancial, mas algo que antecede, em certa medida, o próprio sujeito: é o sujeito que surge no tempo, e não o contrário.

Dessa ideia de um tempo anterior ao sujeito surge a ideia de um Eu (*je*) internamente rachado pela forma temporal. Para Deleuze, ao contrário da simplicidade do sujeito substancial cartesiano, o sujeito kantiano jamais poderá ser pensado como a simples identidade de si a si de uma subjetividade simples, mas como um sujeito que só pode adquirir uma determinação no tempo, que só pode ter algum conhecimento de si mesmo na medida em que aparece temporalmente. Nesse sentido, ele é atravessado por uma *opacidade* radical, já que não pode ter um conhecimento reflexivo pleno de si mesmo.

Para Deleuze, a diferença entre o sujeito cartesiano e o kantiano fica particularmente evidente se compararmos o modo como os dois autores pensam o percurso reflexivo pelo qual o sujeito chega a se conhecer. Em Descartes, observamos uma passagem direta operando entre a esfera da existência indeterminada do sujeito (o “eu sou” que aparece no início da II Meditação) e a existência determinada deste mesmo sujeito enquanto coisa pensante, *res cogitans*. Tal passagem em Descartes é permitida, segundo Deleuze, porque ele faz incidir a determinação do “eu penso” sobre a existência indeterminada do “eu sou”, levando-a a ser determinada enquanto existência de uma coisa pensante. Ou seja, em Descartes observamos uma clara transparência no conhecimento que o sujeito tem de si mesmo: o sujeito cartesiano conhece-se reflexivamente, de modo apodíctico, como uma coisa pensante, que tem diversos modos de pensamento (conhecer, julgar, sentir, imaginar...) etc.

Bem diferente, contudo, é a situação em Kant, pois ele problematiza de forma incisiva a passagem do “eu sou” ao “eu sou uma coisa pensante”, na medida em que ele faz intervir o

*tempo* como a forma primordial por meio da qual o sujeito chegará a conhecer a si mesmo, alcançando resultados completamente opostos aos de Descartes. É verdade que Kant, em princípio, parece concordar com a tese cartesiana que o “eu sou” é imediatamente apreendido por cada um de nós enquanto nos pomos a pensar; como o próprio Kant afirma: “na consciência que tenho de mim mesmo como puro pensamento, sou o próprio ser; é verdade que desta maneira nada deste ser me é ainda dado a pensar” (Kant apud DR, p. 132). A verdadeira diferença, contudo, se dá quando tentamos passar da esfera da existência indeterminada do “eu sou” à esfera determinada do que sou propriamente. Pois, para Kant, o sujeito só pode chegar a ter um conhecimento dele próprio enquanto ele afeta a si mesmo no tempo, surgindo para si mesmo como um sujeito receptivo e passivo, que nada conhece de sua verdadeira espontaneidade. Ou seja, será somente por meio do tempo que a existência indeterminada do “eu sou” poderá ser determinada, mas o que aparecerá no tempo não será de modo algum um sujeito reflexivo transparente a si mesmo, senão o mero *produto* de sua verdadeira atividade. Em suma, o sujeito kantiano não pode ter em hipótese alguma um conhecimento claro e imediato de si mesmo como *coisa em si*, mas apenas um conhecimento mediado enquanto *fenômeno*, enquanto algo que aparece e se revela a si mesmo no tempo. Deste modo, o sujeito kantiano, longe de compor uma esfera autorreflexiva privilegiada de conhecimento, conhece a si mesmo do mesmo modo que conhece as demais coisas do mundo, e este conhecimento está sujeito aos mesmos tipos de erro que todo e qualquer conhecimento empírico. Compreendemos assim que o tempo, forma do determinável, instaura em Kant uma diferença radical entre o ser e o pensamento, num processo que Deleuze descreve de modo dramático:

As conseqüências disto são extremas: minha existência indeterminada só pode ser determinada *no tempo*, como a existência de um fenômeno, de um sujeito fenomênico, passivo ou receptivo, aparecendo no tempo. Assim, a espontaneidade, da qual tenho consciência no eu penso, não pode ser compreendida como atributo de um ser substancial e espontâneo, mas somente como a afecção de um eu que sente seu próprio pensamento, sua própria inteligência, aquilo pelo qual ele diz eu, exercer-se nele e sobre ele, mas não por ele. Começa então uma longa história, inesgotável: eu é um outro, ou o paradoxo do sentido íntimo. (DR, p. 132-3).

“*Je est un autre*” (“Eu é um outro”): Deleuze retoma esta famosa afirmação de Rimbaud para descrever o esquema kantiano de um sujeito cindido pelo tempo, de um sujeito que jamais apreende a si próprio de modo imediato, e que só pode figurar sua própria espontaneidade como algo de estranho a si, como um estranho *outro* que se exerce sobre ele mesmo. Para Deleuze, o pensamento está marcado desde o início por uma relação radical com a alteridade, com o fora, e isso se dá à medida que ele se processa no tempo, o que impede o

eu por princípio de assumir a forma simples de um sujeito substancial, como queria Descartes. O tempo é uma rachadura no sujeito, algo que o afasta definitivamente de si próprio, que o torna opaco a si mesmo, pois ele se encontra internamente fendido. “Uma falta ou rachadura no eu, uma passividade no eu, eis o que significa o tempo” (DR, p. 133). Isso equivale a dizer que, para Deleuze, o pensamento nunca constitui uma esfera fechada em si mesma, mas é sempre provocado por algo que vem de fora, algo de intempestivo e imprevisto, que assalta o pensamento e o força a pensar. Em *Diferença e repetição*, este elemento que força o pensamento a pensar não será, contudo, a atividade livre de um sujeito pensado enquanto *númeno* (como em Kant), mas antes o livre jogo das intensidades que se distribuem num *spatium* pré-subjetivo, completamente libertadas de qualquer forma individual.

A partir de tudo o que foi dito, podemos começar a compreender por que, para Deleuze, “a maior iniciativa da Filosofia Transcendental consiste em introduzir a forma do tempo no pensamento como tal” (DR, p. 133). Pois, para o filósofo, do mesmo modo que a introdução do tempo no pensamento impede a existência de um sujeito substancial, que teria um conhecimento imediato e apodítico de si mesmo, ela também impede a possibilidade de um *deus* simples e eterno, isto é, de uma substância imutável, responsável por garantir a continuidade dos estados internos de um sujeito e externos do mundo, tal como vemos em Descartes. E isso se dá, para Deleuze, por um motivo muito simples: porque a simplicidade desse deus substancial não é, ao menos em Descartes, senão a simplicidade do eu substancial projetada numa esfera absolutamente transcendente. Ora, com a introdução do tempo no pensamento, não é apenas a simplicidade do eu substancial que é comprometida, mas também a própria possibilidade de existir um pensamento eterno que fugisse ao modo de apresentação temporal (o que comumente chamamos de *deus*). Compreende-se então, segundo Deleuze, por que observamos na *Crítica da razão pura* o desaparecimento simultâneo da psicologia e da teologia racionais: a segunda, na verdade, não seria senão um braço ou desenvolvimento da primeira, destinada a sucumbir necessariamente no momento em que a psicologia racional naufragasse<sup>96</sup>.

Escrevemos até agora sobre a importância da operação kantiana. Mas no que consiste propriamente esse tempo kantiano, tão importante para Deleuze? A resposta a essa pergunta

---

<sup>96</sup> Evidentemente, pode-se argumentar que as coisas não são tão simples assim, que há muitas mediações necessárias a serem feitas no interior da *Dialética transcendental* para se passar do fim da psicologia racional ao fim da teologia racional. De qualquer modo, não se pode negar que haja ao menos uma similitude muito grande entre a simplicidade substancial do cogito e do deus cartesianos, pois ambos se furta à cisão provocada pela forma temporal, um por meio da eternidade, outro por meio da instantaneidade.

não é simples, já que este tempo, tal como Deleuze o repensa em sua filosofia, é composto basicamente de (i) uma *forma*, (ii) uma *ordem*, (iii) um *conjunto* e (iv) uma *série*. Busquemos compreender sucintamente em que consiste cada um desses itens. Primeiramente, nós temos a ideia de que o tempo é para Kant uma *forma*. Isso implica dizer que ele não pode ser redutível aos seus conteúdos empíricos, sejam eles apresentados pelo sentido externo (as coisas exteriores a nós – a mesa, a cadeira, o movimento etc.), seja pelo sentido interno (nossos pensamentos: sensações, fantasias, juízos etc.). Como vimos, com essa ideia do tempo como uma forma pura, Kant se afasta definitivamente daqueles autores que pensavam o tempo como movimento de algo exterior a nós (Platão e Aristóteles), mas também daqueles que pensavam o tempo como relativo a algum conteúdo empírico da alma (Plotino e Agostinho). Com efeito, a grande novidade de Kant em relação a estes últimos foi ter pensado o pensamento como interior ao tempo, e não o contrário. O tempo deve assim anteceder a nossa própria subjetividade, na medida em que esta se processa no tempo. A forma temporal é, portanto, algo de último e “originário” (se quisermos usar um vocábulo estranho a Deleuze). Anterior a todo movimento e a toda mudança externa e interna, o tempo é uma forma última e invariável: “o tempo é forma da mudança, mas esta forma mesma não muda” (DR, p. 136).

Em segundo lugar, o tempo envolve uma *ordem*. Como afirma Deleuze, “podemos definir a ordem do tempo como sendo esta distribuição puramente formal do desigual em função de uma cesura” (DR, p. 136). O que ele entende por isso? Basicamente que o tempo é a ordenação assimétrica de um antes e um depois, de um passado e um futuro, a partir de um instante qualquer (o presente)<sup>97</sup>. Esta ordem, mais uma vez, não se confunde com os conteúdos empíricos que a preenchem, mas é puramente formal: a travessia do Rubicão por César é agora passado, mas já foi presente e futuro (para quem vivesse antes de 49 a.C.); contudo, a ordem antes-agora-depois é puramente formal e invariável, independentemente dos conteúdos empíricos que a preenchem. Deste modo, passado e futuro definem-se não como determinações empíricas do tempo, mas como “características formais e fixas que decorrem da ordem *a priori* como uma síntese estática do tempo” (DR, p. 136).

Em terceiro lugar, o tempo kantiano envolve, para Deleuze, um *conjunto*. Por isso, ele abrange a *totalidade* do tempo passado e futuro, e não apenas aqueles eventos que se processam no interior do presente vivo. Como vimos anteriormente, um dos motivos de Deleuze ter proposto sua segunda síntese temporal foi exatamente poder ultrapassar a

---

<sup>97</sup> Deleuze utiliza “antes e depois” como sinônimos de “passado e futuro” neste momento de sua obra, o que mostra que ele estava bem distante da discussão analítica sobre as duas séries temporais de McTaggart.



limitação temporal da primeira síntese (a do hábito ou do presente vivo). A questão que se põe agora é análoga: o futuro que deverá aparecer na terceira síntese não pode se resumir à limitação da antecipação/protensão temporal que observamos se processar no interior do presente vivo, mas deve abranger, de algum modo, a totalidade do futuro, assim como a segunda síntese abrangia a totalidade do passado. Para Deleuze, o tempo kantiano oferece esta vantagem de valer para a *totalidade* do tempo, e não apenas para os eventos que se processam durante a pequena extensão do presente vivo.

Por último, em quarto lugar, o tempo kantiano envolve uma *série*. Por isso, Deleuze afirma que ele implica um encadeamento lógico (mas não cronológico) das três sínteses que estamos estudando: a síntese do passado, a do presente vivo e a do futuro, precisamente nesta sequência. Como veremos a seguir, este é o ponto mais complexo da argumentação deleuziana, pois ele requer que se compreenda sua argumentação sobre o tempo da tragédia moderna e sua relação com o eterno retorno, onde ele faz intervir, para além de Kant, Hölderlin e Nietzsche. A partir dele poderemos entender o que Deleuze tem realmente em mente quando fala do futuro e da novidade, assim como compreender a articulação interna que liga as três sínteses temporais.

§ 33. Dissemos mais acima que Kant, na *Crítica razão pura*, levava a cabo a morte especulativa do sujeito e do deus substanciais, o que se refletia no desaparecimento simultâneo da psicologia e da teologia racionais nesta obra. Para Deleuze, contudo, esta afirmação tem de ser mitigada, pois, como é bem sabido, tanto o sujeito quanto deus são recuperados na obra subsequente de Kant, a *Crítica da razão prática*. Mais do que isso, é no interior da própria *Crítica da razão pura* que vemos uma concepção forte do eu ser recuperada, já que Kant neste volume propõe sua famosa ideia da “unidade sintética *a priori* da apercepção”. Tudo isso mostra, para Deleuze, que o próprio Kant não estava completamente consciente (ou não queria estar) das implicações metafísicas profundas que a inserção do tempo no pensamento trazia consigo. Com efeito, para Deleuze, não será Kant, nem sequer os pós-kantianos, que extrairá as consequências maiores da revolução kantiana a esse respeito, mas sim Hölderlin. Como afirma Deleuze: “é justo dizer que a saída do kantismo não está em Fichte ou Hegel, mas somente em Hölderlin, que descobre o vazio do tempo puro e, nesse vazio, o afastamento contínuo do divino, a rachadura prolongada do *Eu* e a paixão constitutiva do *Eu [moi]*” (DR, p. 134).

As passagens sobre Hölderlin em *Diferença e repetição* são bem complexas, sintéticas e de difícil compreensão. Felizmente, Deleuze retornou ao assunto de modo mais didático em

seus cursos em Vincennes, mais especificamente num em que ele trata da concepção kantiana do tempo, ministrado em 1978<sup>98</sup>. Por meio dele, podemos compreender a argumentação cerrada de *Diferença e repetição*. Basicamente, o que lhe interessa em Hölderlin é a oposição que este promove entre a tragédia grega antiga (tal como encontramos em Ésquilo, por exemplo) e a concepção trágica que começa a se delinear a partir de Sófocles. Segundo a leitura deleuziana de Hölderlin, a tragédia grega antiga está marcada por uma temporalidade circular, que se revela numa estrutura relativamente simples: primeiramente, temos um estado de equilíbrio, de estabilidade e de ordem, o qual é perturbado por um momento de *desmesura*, de *hybris*, em que a irrupção de uma ação violenta desencadeia a tragédia propriamente dita. Este momento de desmesura deve ser superado, contudo, por um momento de *reparação*, onde a justiça prevaleça, impedindo que o estado caótico se perpetue, garantindo assim o retorno da unidade orgânica que regia a situação dramática em princípio. A circularidade de tal situação é bem evidente: vamos de uma unidade orgânica à desmesura, e desta à reparação, que reinstaura a unidade orgânica de princípio. Como se pode observar, há em todo este movimento um *limite* bem definido, que impede que o tempo trágico saia do eixo em torno do qual ele gira.

Bem diferente desta concepção cíclica do tempo trágico, contudo, é o movimento que surge a partir da tragédia de Sófocles. Com efeito, não vemos nenhum momento de reparação se efetuar em *Édipo*: ao invés de ser perdoado ou morto pelos seus terríveis crimes (o que seriam dois modos diferentes de reparação), o personagem de Édipo simplesmente fura os seus olhos e passa a vagar como um mendigo errante, sabendo que não haveria nenhuma reparação possível para o que fez. Para Hölderlin, isso equivale a dizer que, ao invés da concepção circular demasiado simples da tragédia antiga, encontramos em Édipo uma concepção mais complexa da temporalidade, onde o começo e o fim já “não rimam” mais, ou seja, onde não há a coincidência da circularidade ordem-desmesura-ordem. O momento da desmesura, da *hybris*, continua existindo, mas ao invés de ele entrar num esquema circular, revela-se como uma cesura que “distribui um antes e depois não simétricos”<sup>99</sup>; há assim um primeiro momento em que Édipo ainda não cometeu seus crimes, um segundo momento em que ele os comete (a cesura, a desmesura), e um terceiro momento em que ele toma consciência deles e passa a errar solitário, tendo como único horizonte uma morte que não

---

<sup>98</sup> Sur Kant. Curso em quatro aulas, disponível em <<http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>>, acesso em 23/11/2015. Também há a versão em espanhol impressa: Kant y el tiempo. Buenos Aires: Cactus editorial, 2008.

<sup>99</sup> Id. Tradução nossa.

chega nunca a se concretizar. Para Deleuze, o importante a se notar neste esquema é que, ao contrário do que acontecia na concepção cíclica da tragédia antiga, nele o primeiro e o terceiro momentos já não coincidem, pois eles se encadeiam numa ordem que impede a circularidade temporal. Se tivéssemos de figurar tal sequência por meio de uma figura, seria sem dúvida não mais o círculo, mas a *linha reta*, que aqui conviria, já que somente ela pode ilustrar uma ordem temporal composta por elementos que não se repetem, por um passado e um futuro ilimitados que se distribuem em torno de uma cesura atual, o lugar do presente. Para Deleuze, esta concepção linear da temporalidade é exatamente aquela da consciência moderna do tempo, em contraposição ao tempo circular da consciência antiga:

A análise de Hölderlin é admirável, pois ele tenta mostrar que esta forma do tempo – cesura distribuidora de um antes e um depois, portanto forma linear deste tempo marcado por um presente puro, em função do qual se produz no tempo um passado e um futuro – é aquele da consciência moderna do tempo, por oposição à consciência antiga.<sup>100</sup>

Se há uma diferença marcante de Hölderlin em relação a Kant, é que o primeiro não titubeou em extrair as consequências maiores que esta consciência moderna do tempo trouxe consigo. Segundo a leitura deleuziana, para Hölderlin, com a imposição de uma forma temporal linear e originária, tanto o homem quanto os deuses passam a se subordinar ao tempo. Como diz Deleuze a esse respeito, “Deus mesmo não é mais do que o tempo vazio. O homem não é mais do que a cesura no tempo”<sup>101</sup>. O que surge a partir disso é a ideia de um homem rachado pela forma temporal, que vaga errante, necessariamente afastado dos deuses. Tudo o que existe encontra-se necessariamente atravessado por um tempo retilíneo, por um presente que se divide sem cessar num passado e futuro sem limites, tempo aiônico puro e vazio. Desse modo, o que a tragédia edípica revela é a existência de um tempo linear e formal, que exclui toda circularidade entre o presente e o passado, pois ele se tece em torno de uma profunda assimetria entre o antes e o depois, entre o passado e o futuro.

Mas não chegamos aqui a um profundo impasse? Pois dizíamos que o principal intento de Deleuze com sua terceira síntese era pensar o próprio surgimento da *novidade*, mas tudo o que vimos até agora foi o surgimento de uma forma temporal estática e linear, absolutamente indiferente aos conteúdos que se sucedem ao seu interior. Ora, como poderíamos pensar a

---

<sup>100</sup> Id. Tradução nossa.

<sup>101</sup> Id. Tradução nossa.

novidade surgindo no interior dessa forma temporal? Na verdade, não há nenhuma contradição aqui. Pois, por mais paradoxal que possa parecer, é a partir da irrupção deste tempo absolutamente formal que a novidade poderá encontrar seu lugar no pensamento para Deleuze, já que será ele o responsável por abolir aquela circularidade que condenava o presente a ser uma mera repetição de um passado arquetípico. Para Deleuze, é somente a partir do momento que “desenrolamos” o tempo, colocando-o numa linha reta impassível, que podemos começar a pensar o surgimento da própria novidade. Esse movimento de “desenrolar” do tempo indica a entrada em cena de um novo elemento em nossa concepção do tempo, o qual não é nada mais nada menos do que o *futuro*.

O que é o futuro para Deleuze? Até agora falamos da ordem temporal, dizendo que ela implica um passado e um futuro que se distribuem em torno do presente. Nos capítulos precedentes, já nos detivemos longamente sobre o passado e o presente, mas até agora não dissemos nada acerca desse misterioso futuro de que fala Deleuze. Dizemos “misterioso” porque não há nenhum momento em sua apresentação da terceira síntese em que Deleuze apresente de modo claro e distinto a sua concepção do futuro. Em vão procuraremos uma definição simples, onde Deleuze deixaria claro o que é o futuro para ele. Dito isso, talvez consigamos nos aproximar de nosso objeto se primeiro entendermos o que o futuro *não é* para Deleuze: para ele, o futuro *não é* expectativa, antecipação, projeto etc. Neste ponto específico, Deleuze se dissocia de quase toda a tradição filosófica que se debruçou sobre a questão da temporalidade, que quase sempre pensou o futuro a partir da capacidade humana de prever e antecipar determinados fenômenos que vão ocorrer. Embora Deleuze não seja explícito sobre esse ponto, é possível compreender os motivos que o levaram a essa guinada brusca em relação à tradição, se tivermos em vista dois pontos: (i) para Deleuze, a antecipação é uma atividade psicológica que pertence ainda à primeira síntese do tempo, a do presente vivo, e não à terceira síntese, a do futuro. Como vimos no primeiro capítulo, todo presente vivo inclui em si um horizonte de antecipações, que podem ser orgânicas, perceptivas, imaginativas etc. Decorre disso que toda vez que falamos de antecipação para Deleuze, estamos falando de um fenômeno que diz respeito antes ao presente vivo do que ao futuro. (ii) Mas o grande problema que a antecipação traz consigo é que ela não permite quebrar a circularidade entre passado e presente, na medida em que ela se ancora profundamente na memória: a antecipação é basicamente uma projeção do futuro feita a partir de algo que já aconteceu no

passado<sup>102</sup>, e nesse sentido, uma tentativa de determinar o futuro a partir do presente. Ora, o que se perde nesse processo é exatamente aquilo que é essencial para Deleuze, a saber, a emergência de algo verdadeiramente novo, isto é, algo de completamente imprevisível e incomensurável em relação ao nosso passado e ao nosso presente. O futuro que será pensado na terceira síntese será, portanto, algo completamente irreduzível à expectativa e ao projeto (e talvez disso provenha parte da dificuldade do texto deleuziano).

Mas se o futuro não consiste para Deleuze em nenhuma forma de antecipação, em que ele consiste então? Para compreender este ponto, devemos retomar a análise da personagem trágica proposta por Hölderlin, já que ela nos permitirá compreender, de um modo bastante concreto, o que Deleuze tem em mente quando fala do futuro. Além disso, esta análise permitirá compreender o modo como o passado, o presente e o futuro se articulam numa série temporal. Para tanto, debruçemo-nos por alguns instantes não mais sobre o Édipo, mas sobre esta grande tragédia moderna que é o *Hamlet* de Shakespeare. Como se sabe, toda a trama de Hamlet gira em torno da necessidade deste personagem vingar a morte de seu pai, envenenado por seu tio Claudio, que se tornou assim rei da Dinamarca. O príncipe Hamlet é alertado de tal crime terrível pelo espectro de seu pai, mas ainda tem dúvidas sobre a realidade do fantasma que lhe apareceu – dúvidas que são afastadas por Hamlet após a encenação de uma peça em que se simulava o ato nefando de Claudio, na qual ele pôde ver a reação de horror do tio. Confirmada a responsabilidade de Claudio, toda a peça gira em torno da resolução ou não de Hamlet em vingar a morte de seu pai. Para Deleuze, o momento em que Hamlet realmente se decide a assassinar o tio é aquele da viagem ao mar, quando ele é enviado à Inglaterra por ordens do próprio Claudio. Contudo, tal ato é postergado até o momento do embate final entre Hamlet, Laerte e Claudio, quando Hamlet é ferido com uma espada envenenada, mas tem a chance de, antes de morrer, vingar seu pai, obrigando Claudio a beber de um cálice envenenado. No final da cena, como se sabe, tanto o rei quanto o príncipe Hamlet morrem.

Como o enredo de Hamlet pode nos ajudar a compreender a concepção deleuziana da temporalidade<sup>103</sup>? Para Deleuze podemos distinguir no enredo de Hamlet três momentos bem distintos: um primeiro momento em que a ação de matar o tio ainda é grande demais para ele,

---

<sup>102</sup> Isso vale até mesmo para as fantasias, pois elas são compostas a partir de fragmentos de recordações passadas.

<sup>103</sup> Para uma leitura mais detalhada da interpretação deleuziana de Hamlet na terceira síntese do tempo, remetemos o leitor ao artigo *Deleuze e o tempo como eterno retorno: Hamlet e o espectro de Bergson*. (FORNAZARI, S. 2015) e ao livro *Gilles Deleuze's Philosophy of Time: A Critical Introduction and Guide*. p. 87-90. (WILLIAMS, J. 2011).

um segundo momento em que ele se torna capaz da ação (a viagem ao mar), e um terceiro momento em que o próprio Hamlet deixa de existir, quando ele executa a ação de matar o tio. Para Deleuze, esses três grandes momentos não devem ser pensados empiricamente, como uma sucessão de eventos que ocorrem no tempo, mas sim de um modo transcendental, na medida em que eles são reveladores da própria estrutura da temporalidade, ensinando-nos algo sobre a própria ordem e a série do tempo. Basicamente, o que observamos nestes três momentos para Deleuze é que Hamlet primeiramente vive a sua ação sob o modo do *passado*, isto é, como algo muito grande para ele, e que só pode ter por isso uma existência ideal, sem poder se efetivar no presente. Por meio deste primeiro momento, Hamlet instala-se no passado e rememora uma ação de vingança que já fora efetivada inúmeras vezes antes dele, do mesmo modo que um jacobino planejava a Revolução Francesa como uma ressurreição da república romana, vivendo seu ato primeiramente no passado, e não no presente. Num segundo momento, Hamlet vive a sua ação sob o signo do *presente*, já que ele se metamorfoseia num sujeito capaz de levar a ação pretendida a cabo. Ou seja, ao invés de esta ação ter tão somente uma existência ideal e virtual, ela se atualiza no campo de ação de um presente vivo, ela devém algo concreto e efetivo. Por fim, num terceiro momento, vemos a morte de Hamlet, sua dissipação. Para Deleuze, este é exatamente o momento do *futuro*, por revelar que a efetuação da ação de Hamlet tem como efeito produzir um novo mundo, onde não há mais espaço para o agente que executou a ação pretendida. Ou seja, antes de ser o resultado de uma rede de antecipações do indivíduo, o futuro é aquilo que exclui o indivíduo, aquilo que o excede e que ele nunca poderá dominar, pois o indivíduo necessariamente deve desaparecer para dar lugar àquilo de revolucionário e imprevisível que sua ação traz consigo:

Quanto ao terceiro tempo, que descobre o futuro – ele significa que o acontecimento e a ação têm uma coerência secreta que exclui a do eu, voltando-se contra o eu que se lhe tornou igual, projetando-o em mil pedaços, como se o gerador do novo mundo fosse arrebatado e dissipado pelo fragmento daquilo que ele fez nascer no múltiplo: aquilo a que o eu é igualado é o desigual em si. (DR, p. 137).

Nem antecipação, nem projeto, nem expectativa, o futuro consiste na *obra* que o agente da ação visa o tempo todo construir, naquilo que ele visa trazer de novidade ao mundo. Ocorre que a obra só pode surgir a partir do momento em que o próprio agente da ação desaparece, ao ceder espaço àquilo de novo que sua ação faz emergir no mundo. No *Hamlet*, esse momento é ilustrado pela morte do protagonista, que anuncia o novo mundo que a metamorfose do personagem em agente capaz produziu, mundo esse em que não há mais

lugar para aquele que produziu a ação, para aquele que matou o rei: ele foi apenas o iniciador de algo de imenso que lhe excede, ele teve de deixar de existir para que pudessem emergir as ondas de choque que se propagarão a partir de então no devir universal.

Para Deleuze, o futuro só pode surgir verdadeiramente no momento preciso em que o indivíduo é destituído de sua potência subjetiva, momento em que sua potência de prever já não vale mais nada. Embora Deleuze não utilize o termo, não é difícil ver que para ele o advento do futuro está necessariamente ligado a um certo *sacrifício*, como bem lembra Peter Pál Pelbart (PELBART, P. P., 2004, p. 170). Por “sacrifício” não devemos entender a morte física do sujeito da ação, mas algo bem mais amplo e geral, a saber, que todo agente que visa constituir uma obra engaja-se, para Deleuze, em algo que necessariamente o excede, em algo que lhe destitui de sua capacidade subjetiva de previsão, pois toda obra possui uma autonomia que se furta à esfera de controle do sujeito responsável por seu nascimento. Sem dúvida, devemos entender aqui o termo “obra” em uma chave bastante ampla: pode ser uma obra literária, pictórica, filosófica, científica etc., mas também a vingança de Hamlet ou o nascimento de um filho – de fato, Deleuze entende por “obra” a produção de tudo aquilo que contribui para a mudança universal. Em todos estes casos, porém, o sacrifício é exatamente esse momento em que o sujeito abdica de seu poder em prol daquilo que o excede, já que o indivíduo é destituído de sua coesão subjetiva em prol da contribuição que traz à transformação universal. Como veremos um pouco mais adiante, esse movimento está necessariamente vinculado à *morte*, embora não necessariamente à morte pessoal e física de um sujeito, mas a uma morte muito mais sutil e subterrânea, uma morte impessoal que se repete milhares e milhares de vezes ao longo de nossa vida subjetiva.

A obra trágica pode nos ajudar a compreender, portanto, a singularidade da concepção deleuziana do futuro. Mas ela também nos ajuda a compreender o encadeamento lógico entre as três sínteses que constituem a série do tempo para Deleuze, a saber, a do passado, a do presente e a do futuro, na medida em que toda produção de novidade envolve os três momentos desta série, que se relacionam entre si sob o modelo do *eterno retorno*. Como diz Deleuze:

Só produzimos alguma coisa de novo com a condição de repetir uma vez do modo que constitui o passado e outra vez no presente da metamorfose. E o que é produzido, o absolutamente novo, é apenas repetição, a terceira repetição, desta vez por excesso, a repetição do futuro como eterno retorno. (DR, p. 138).

Cabe-nos refletir, a partir de agora, sobre o modo de ser deste eterno retorno proposto por Deleuze, o qual constitui, sem dúvida, um ponto de grande complexidade na terceira síntese do tempo em *Diferença e repetição*.

§ 34. Até agora tratamos da série temporal passado-presente-futuro, tomando como modelo o personagem trágico que experimenta em si mesmo esses três momentos no tempo. Devemos, porém, fazer algumas precisões, a fim de evitar cair numa visão muito personalista das operações que estão em jogo. Seria, com efeito, um erro achar que haja um indivíduo preexistente às três sínteses temporais que estamos estudando, já que, para Deleuze, o tempo precede a toda subjetividade. Na verdade, é o sujeito que aparece e desaparece no tempo, e não o contrário. Portanto, devemos compreender a série das três sínteses temporais como o lugar de um complexo teatro de individuação, onde partimos (i) de um passado puro virtual, pré-individual e inconsciente, (ii) passado este que se atualiza e individualiza no presente vivo de uma consciência (que não preexiste a esse processo, mas emerge dele), (iii) num processo que tem como meta a produção de uma obra absolutamente nova e inaudita, o qual implica, por sua vez, a dissolução da consciência emergente, em prol daquilo que o excede e que lhe aparece como o lugar do futuro. Para Deleuze, o processo que liga essas três sínteses internamente é exatamente o eterno retorno, o qual ele compreende numa chave de leitura bastante particular, como veremos a partir de agora.

Como vimos anteriormente, o grande problema a se evitar para Deleuze era o da circularidade entre o passado e o presente, que impedia o surgimento da novidade. Esse era precisamente o problema da reminiscência platônica, mas também, como vimos, o da proeminência da segunda síntese do tempo no bergsonismo. De fato, parece algo curioso que Deleuze proponha como solução a tal problema a doutrina do eterno retorno nietzschiano, a qual parece defender uma visão circular e impiedosa do tempo, na qual o presente e o futuro não são senão a repetição infinita dos mesmos eventos que já ocorreram no passado. Não é afinal o próprio Zaratustra que parece apontar numa direção semelhante no famoso texto *Da visão e do enigma?*:

Vê, continuei a falar, vê este instante! Deste portal Instante corre um longo, eterno corredor *para trás*: atrás de nós há uma eternidade. Não é preciso que, de todas as coisas, aquilo que *pode* ocorrer já tenha percorrido uma vez esse corredor? Não é preciso que, de todas as coisas, aquilo que *pode* acontecer já tenha uma vez acontecido, já esteja feito, transcorrido? (NIETZSCHE, 1999, p. 228).



Nesse texto, Zaratustra/Nietzsche defende que o tempo é uma grandeza infinita, que o passado atrás de nós é, por isso mesmo, infinito. Ora, se assim é, parece impossível a Zaratustra que algo venha a ocorrer, no presente ou no futuro, sem que haja ocorrido ao menos uma vez no passado (em outros textos, Nietzsche dirá ser necessário que o mesmo evento que ocorre agora tenha ocorrido *infinitas* vezes no passado). Tudo parece então apontar para uma concepção cíclica semelhante à que vimos anteriormente, visto que tudo que ocorre ou pode vir a ocorrer já aconteceu ao menos uma vez no passado, que surge então como o modelo imemorial de todo acontecimento, sem que haja algum espaço para a contingência. Deleuze, contudo, sempre lembrará a seus leitores que, um pouco antes da passagem supracitada, Zaratustra reprova o anão que o acompanha quando este afirma que “o próprio tempo é um círculo”: “Tu, espírito do peso! [...] não tornes tudo tão leve para ti!” (id.). Logo, não devemos compreender o eterno retorno nietzschiano como um modelo circular do tempo, segundo Deleuze. Para o filósofo francês, o eterno retorno nietzschiano desfaz toda circularidade entre o passado e o presente, e por isso não o podemos confundir com um círculo simples, nos moldes da reminiscência platônica. Se o fizermos, “permaneceremos no círculo simples demais que tem como conteúdo o presente que passa, e como figura o passado da reminiscência. Mas, precisamente, a ordem do tempo, o tempo como forma pura e vazia desfez este círculo” (DR, p. 139).

Mas como então devemos compreender o eterno retorno nietzschiano? Nesta altura do texto, é preciso ressaltar que Deleuze provavelmente efetuou grandes transformações hermenêuticas em sua interpretação de Nietzsche, tal como fez com o inconsciente bergsoniano. Pois uma coisa que parece incontestável no eterno retorno nietzschiano é sua subordinação a um modelo cosmológico identitário, o que leva Nietzsche a caracterizá-lo como eterno retorno do *mesmo*. Ora, a situação será completamente diversa em Deleuze, que pensará o eterno retorno da *diferença*, isto é, o eterno retorno como produtor do absolutamente novo, do que se revela completamente incomensurável com tudo aquilo que aconteceu no passado. Nesse sentido, se quisermos compreender o sentido do eterno retorno proposto por Deleuze, talvez seja mais produtivo atermo-nos à letra do seu texto, buscando compreender como o eterno retorno é para ele uma chave interpretativa não somente do futuro, mas da série das três sínteses temporais<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup> Uma leitura mais detalhada da interpretação deleuziana de Nietzsche pode ser encontrada no capítulo “O eterno retorno” de *O tempo não reconciliado: imagens do tempo em Deleuze* (PELBART, P. 131-145), no capítulo III (“Nietzsche e a diferença”) da tese *O esplendor do ser: a composição da filosofia da diferença*

Um primeiro elemento importante a ressaltar a esse respeito é que, embora o eterno retorno proposto por Deleuze implique a totalidade das três sínteses temporais, ele diz respeito à terceira síntese do tempo, a síntese do futuro, tal como Deleuze deixa claro em diversas passagens de *Diferença e repetição*:

O eterno retorno só afeta o novo, isto é, o que é produzido sob a condição da insuficiência e por intermédio da metamorfose. Mas ele não faz retornar nem a *condição*, nem o *agente*; ao contrário, ele os expulsa, os renega com toda a sua força centrífuga. Ele constitui a autonomia do produto, a independência da obra. Ele é a repetição por excesso, que nada deixa subsistir da insuficiência nem do devir igual. Ele é o novo, é toda a novidade. (DR, p. 138-9).

Por mais complexa que esta passagem se apresente, cremos que o que Deleuze propõe aí é algo de uma compreensão relativamente fácil: para ele, o eterno retorno deve ser pensado como a eterna produção de novidade no cosmos, novidade essa pensada sob o paradigma da “autonomia do produto” ou da “independência da obra”. Ou seja, a ideia de eterno retorno que Deleuze tem em mente não envolve nenhuma repetição de algo que já ocorreu no passado, mas, muito pelo contrário, o eterno advento de algo sempre novo, incomensurável com tudo aquilo que já ocorreu no passado. Para a produção dessa novidade, contudo, precisamos pensar a totalidade das três sínteses temporais, na medida em que elas se encadeiam numa série lógica precisa. Nesse sentido, temos primeiramente para Deleuze a repetição do passado, que surge como *condição* para o advento da novidade: nós só podemos criar algo de novo se partirmos primeiramente da monumental memória da segunda síntese do tempo, memória essa que, como vimos, é claramente impessoal e pré-subjetiva. Esse processo de *diferenciação* do virtual (que estudaremos em mais detalhes na próxima seção), culmina, por sua vez, no advento de um *agente*, isto é, de uma subjetividade larvar, a qual efetua suas ações durante o intervalo de tempo do presente vivo (a primeira síntese do tempo, que ele pensará como o campo da diferenciação do atual). Neste processo, contudo, a circularidade entre o passado e o presente deve ser impedida a todo custo, e isto só pode ser obtido, para Deleuze, à medida que pensamos numa certa autonomia da terceira síntese do tempo, numa certa primazia do futuro sobre as demais sínteses temporais. Deleuze expressa essa autonomia do futuro ao afirmar que o advento da novidade implica uma “recusa” tanto da condição quanto do agente, ou seja, uma liberação da primeira e da segunda síntese do tempo.

---

(FORNAZARI, 2005, p. 102-138), e nos artigos *O eterno retorno de Nietzsche: repetição ou seleção?* (SCHÖPKE, 2005) e *Deleuze e o eterno retorno da diferença* (ABREU, 2011).

Mas em que consiste propriamente essa liberação das duas primeiras sínteses temporais, se as três sínteses compõem uma série lógica bem determinada? Como ela pode fazer com que se evite que o processo de produção da novidade não se reduza, ao fim e ao cabo, à repetição de um conteúdo já previamente dado no interior da grande memória ontológica proposta por Deleuze? Para compreender esse ponto, devemos lembrar que Deleuze caracterizou anteriormente o presente vivo como a *fundação* do tempo, pois este envolvia um passado e futuro nucleares (caracterizados como contração e antecipação), ao mesmo tempo que ele caracterizava o passado como o *fundamento* ideal do tempo, já que era este passado que possibilitava a passagem dos presentes. Ora, em ambos os casos a discussão ainda girava em torno da busca de um fundo, de um solo ou de uma *arkhé* que servisse como base de sustentação ao curso do próprio tempo. É exatamente essa situação de busca de um fundamento para o tempo que se inverte com a terceira síntese do tempo, a qual deve ser compreendida não como fundamento ou fundação, mas como *a-fundamento* constante do próprio tempo: “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” (DR, p. 139).

O que significa a terceira síntese como a-fundamento do tempo<sup>105</sup>? E por que Deleuze afirma repetidas vezes que, no eterno retorno, somente o porvir retorna, pois “nada deixa subsistir da insuficiência [o passado] nem do devir igual [o presente]” (id.)? Neste momento, achamo-nos diante de uma encruzilhada interpretativa que exige a escolha entre uma de duas hipóteses: ou Deleuze está simplesmente afirmando que o futuro implica um movimento excessivo em relação ao passado e ao presente, movimento este que, contudo, conserva o passado puro em seu interior, numa espécie de *Aufhebung* em que os termos são ao mesmo tempo conservados e superados; ou Deleuze está afirmando algo mais radical, a saber, que a primeira e a segunda sínteses do tempo são simplesmente *destruídas* à medida que surge o produto do eterno retorno, a obra criadora, a novidade que advém no terceiro tempo da série temporal.

---

<sup>105</sup> Deleuze assim explica o que ele tem em vista por “a-fundamento”: “O eterno retorno não permite qualquer instauração de uma fundação-fundamento: ao contrário, ele destrói, engole todo fundamento como instância que colocaria a diferença entre o originário e o derivado, a coisa e os simulacros. Ele nos faz assistir ao a-fundamento universal. 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 e da forma superior que constitui o eterno retorno” (DR, p. 107). Essa concepção do sem-fundo recebe um grande esclarecimento com a noção de *spatium* intensivo no capítulo V de *Diferença e repetição*.

Uma vez que Deleuze afirma que o eterno retorno não deixa nada subsistir da condição nem do agente da obra, e que nele somente o porvir retorna, ele está claramente recusando que as duas primeiras sínteses sejam conservadas no interior da terceira. Cabe-nos afirmar, portanto, que as duas primeiras sínteses são necessariamente desfeitas em prol do advento da novidade e da criação, o que é mesma coisa que dizer que o passado e o presente não têm, para Deleuze, nenhuma substancialidade em si mesmos, pois estão sendo constantemente apagados. Somente assim, crê Deleuze, podemos escapar da circularidade entre o passado e o presente: não há circularidade alguma porque mesmo o passado puro, tido como o fundamento arquetípico de todas as coisas, está o tempo todo sendo desfeito; ora, a circularidade só poderia existir caso houvesse a permanência desse modelo imemorial; como este não é o caso, não pode haver nenhuma repetição do passado no presente e no futuro. As consequências disso são, por sua vez, radicais: equivale a dizer que tudo que é criado no tempo é completamente novo e original, mesmo que pareça reduzir-se a uma mera repetição de algo que já se deu em algum momento do passado. É somente a dissolução do passado que pode abrir espaço para a novidade; nesse sentido, “o gênio do eterno retorno não está na memória, mas no desperdício, no esquecimento tornado ativo” (DR, p. 91).

Se tivéssemos de resumir o que dissemos até aqui, diríamos que o eterno retorno começa pela repetição do passado puro (condição), que se atualiza na repetição no presente (agente), produzindo algo de novo (o futuro, a criação). Neste processo, o passado e o presente são desfeitos em prol da obra que eles ajudam a criar. É somente na medida em que compreendemos este caráter não substancial do passado e do presente que podemos achar um espaço para o real advento da novidade:

Eis que o presente e o passado, nesta última síntese do tempo, são apenas dimensões do futuro: o passado como condição, e o presente, como agente. A primeira síntese, a do hábito, constituía o tempo como um presente vivo, numa fundação passiva da qual dependia o passado e o futuro. A segunda síntese, a da memória, constituía o tempo como um passado puro, do ponto de vista de um fundamento que faz que o presente passe e dele advenha um outro. Mas, na terceira síntese, o presente é apenas um ator, um autor, um agente destinado a apagar-se; e o passado é apenas uma condição operando por insuficiência. A síntese do tempo constitui aqui um futuro que afirma ao mesmo tempo o caráter incondicionado do projeto em relação a sua condição e a independência da obra em relação ao seu autor ou ator. (DR, p. 141-2).

§ 35. Mas não teremos caído aqui numa enorme aporia? Pois se dizíamos no capítulo precedente que o passado era o próprio em-si do Ser (*Bergsonismo*) ou do tempo (*Diferença e repetição*), como podemos agora recusar aparentemente tudo isso e decretar que o passado não possui, em si, nenhuma substancialidade? Como podemos explicar a permanência de uma

ideia, de um conceito, de uma lembrança, de um fantasma? Não será tudo isso, no fundo, uma pura e simples contradição? Na verdade, a contradição aqui é simplesmente aparente, se compreendemos bem o papel do eterno retorno deleuziano. Pois na medida em que Deleuze faz com que o eterno retorno implique a totalidade da série temporal, ele faz com que o passado não esteja sendo simplesmente desfeito o tempo todo, mas também *refeito* constantemente, pelo próprio mecanismo interno do eterno retorno. O passado continua assim constituindo um monumental inconsciente intersubjetivo para Deleuze, mas este inconsciente não tem nada de fixo ou estático, pois está o tempo todo sendo reconstruído. Sua substancialidade é na verdade uma ilusão de ótica oriunda do mecanismo do eterno retorno, que faz com que sua repetição infundável adquira, aos nossos olhos, o caráter de um em-si, de uma substância do próprio tempo. Se quiséssemos ilustrar esse processo de reconstrução constante do passado por meio do gráfico do cone bergsoniano, teríamos de pensar primeiramente a base do cone desabando sobre sua ponta (a-fundamento do tempo), para em seguida pensar o soerguimento do cone, e isso se repetindo infinitas vezes. Em cada uma destas reconstruções, contudo, o passado é refeito de um modo ligeiramente diferente, já que ele está sempre crescendo, pois há sempre algo de novo sendo acrescido a ele. Desse modo, aquilo que nos parece o mais substancial (o passado, a memória, o cone) revela-se como tendo uma solidez efêmera, garantida apenas por causa do mecanismo de uma repetição mais profunda, a do eterno retorno. Compreendemos aqui o liame preciso que articula a terceira e a segunda sínteses temporais ou, se quisermos, em que medida Deleuze se utiliza de Nietzsche para corrigir Bergson.

A partir de tudo o que foi dito acima, deve ficar evidente por que, para Deleuze, o eterno retorno não implica de modo algum um modelo circular do tempo. O seu modelo é o de um círculo descentrado, sempre fora de seu eixo, ou melhor, o modelo de uma reta infinita, onde uma cesura atual divide sem cessar a reta em duas metades, que indicam seja um futuro que sempre está produzindo algo de novo, seja um passado que está sempre renascendo e crescendo pela constante adjunção da novidade produzida no cosmos. Deleuze não se cansa de afirmar, contudo, que há um tempo privilegiado da série temporal, e que esse tempo é o futuro, o lugar da criação da novidade, pois é em torno dele que tanto o passado quanto o presente gravitam. Devemos compreender, por isso, que toda série do tempo tem como meta e resultado final a criação do novo, daquilo que não existia no passado nem mesmo a título de potencialidade. Como dizia Bergson a esse respeito, ou “*o tempo é invenção ou não é nada*” (EC, p. 369/341). Mas, diferentemente de Bergson, tal concepção se converte em Deleuze na afirmação da primazia do futuro sobre o passado.

Uma vez que o eterno retorno implica o a-fundamento constante do presente e do passado, ele está essencialmente ligado à experiência da *morte*. Mas por “morte” não devemos entender aqui a morte pessoal e empírica, aquela morte que implicaria a dissolução ou o desaparecimento de uma pessoa, e que normalmente opomos ao acontecimento do nascimento. Tampouco devemos pensar a morte sob o paradigma do ser-para-a-morte heideggeriano, da projeção constante de uma experiência da não experiência, a delimitar a finitude originária do *dasein*. Não, a morte em jogo aqui é muito mais sutil e corrosiva do que poderia pressupor qualquer modelo de morte ainda preso à morte empírica e pessoal. Na verdade, a morte que interessa a Deleuze é aquela que se processa no interior de cada acontecimento, a interminável morte que nos acompanha em cada instante de nossa vida subjetiva. Retomando os brilhantes *insights* de Maurice Blanchot em *O espaço literário*<sup>106</sup>, Deleuze distinguirá dois tipos de mortes, a pessoal e a impessoal.

Diferentemente da primeira, a morte impessoal de Blanchot designa, para Deleuze, “o estado das diferenças livres, quando elas já não estão submetidas à forma que lhe davam um eu, um [*moi*]” (DR, p. 167). No contexto atual de nossa discussão, isso significa dizer que a morte impessoal é aquela morte que entra em jogo quando o agente da primeira síntese do tempo é destituído de sua existência subjetiva em prol da produção de novidade que ele traz ao cosmos. Todo esse processo envolve um sacrifício daquela consciência que emergia ao longo da série do tempo, e que se desenvolvia durante o breve período de tempo do presente vivo. O que Deleuze tem em mente com sua ideia de uma morte impessoal é exatamente essa morte que atinge o agente do presente vivo, fazendo com que toda individualidade ali nascente se apague em prol de sua contribuição impessoal ao devir universal:

Há sempre um “morre-se” mais profundo do que o “eu morro”, e não são só os deuses que morrem sem cessar e de múltiplas maneiras; como se surgissem mundos em que o individual já não é aprisionado na forma pessoal do eu e do [*moi*], nem mesmo o singular é aprisionado nos limites do indivíduo. (DR, p. 167).

Ocorre, porém, que não é somente o presente vivo particular, mas também todo o passado universal que é tragado e demolido nesse processo de criação de novidade: “A última 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” (DR, p. 169). Essa destruição

---

<sup>106</sup> O essencial da concepção blanchotiana da morte está no capítulo “L’oeuvre et l’espace de la mort” de *L’espace littéraire*. (BLANCHOT, 1955, p. 85-166).

universal não é senão a forma mais geral da morte a rondar todos os seres, todos os pensamentos e todos os acontecimentos, morte essa que permite a criação do verdadeiramente novo. Para Deleuze, Freud teria vislumbrado algo semelhante a essa morte impessoal com sua concepção do instinto de morte em *Para além do princípio do prazer*. Como afirma Deleuze, “o tempo vazio fora dos eixos, com sua ordem formal e estática rigorosa, seu conjunto esmagador, sua série irreversível é exatamente o instinto de morte” (DR, p. 164). O único problema da teoria freudiana, porém, foi ter pensado a morte como um simples desejo de retorno à matéria inanimada, sem conceber outra apresentação da morte no inconsciente<sup>107</sup>. O modelo em operação ali é ainda o da repetição física, nua, ainda por demais presa à primeira síntese do tempo. O que se perde aqui é a rica relação que existe entre a morte e a série das três sínteses do tempo, o vínculo profundo que une a morte ao futuro e à criação. Haveria, portanto, a necessidade de se pensar outro tipo de morte na psicanálise, na medida em que a morte “não responde a um estado de matéria, mas corresponde, ao contrário, a uma pura forma que abjurou a toda matéria – a forma vazia do tempo” (DR, p. 166). Compreendamos bem esse ponto: não é que a morte não esteja vinculada a certa materialidade, afinal, toda criação e toda obra envolve um momento de efetuação e atualização material. A questão é não pensar esse processo criador como um simples movimento de retorno à matéria inanimada (o que estaria ainda próximo da noção de fadiga que estudamos na primeira síntese do tempo), mas como um movimento *excessivo*, em que o sujeito e seu passado são sacrificados para o advento da novidade. Para bem entender este ponto, basta que pensemos em qualquer obra artística ou literária, e no sacrifício que o artista deve efetuar para trazê-la a lume: temos aí o protótipo da morte impessoal, tal como ela é compreendida por Deleuze.

Longe, portanto, de ser um simples retorno ao estado bruto da matéria, a morte impessoal é fruto do movimento excessivo de um agente que visa produzir algo além de si mesmo, trazendo assim sua contribuição à transformação universal. Neste processo, toda unidade e identidade subjetivas são necessariamente sacrificadas em prol da multiplicidade indomável que deve surgir com o advento da novidade no cosmos. Como afirma Deleuze a esse respeito:

Se o eterno retorno está em relação essencial com a morte, é porque promove e implica “uma vez por todas” a morte do que é uno. Se ele está em relação essencial

---

<sup>107</sup> A respeito das críticas de Deleuze ao instinto de morte freudiano, ver o artigo de Pierre Montebello, *L'instinct de mort chez Deleuze: la controverse avec la psychanalyse*. (MONTEBELLO, 2011).

com o futuro, é porque o futuro é desdobramento e explicação do múltiplo, do diferente, do fortuito por si mesmo e “para todas as vezes”. (DR, p. 170).

Uma vez que o eterno retorno implica a destruição de todo arquétipo passado, assim como de todo sujeito psicológico, ele incide sobre um mundo de puras diferenças livres, que já não se subordinam a nenhuma identidade prévia. Assim, o eterno retorno “afeta um mundo que se desembaraçou da insuficiência da condição e da igualdade do agente para apenas afirmar o excessivo e o desigual, o interminável e o incessante, o informal como produto da mais extrema formalidade” (DR, p. 169). Como veremos mais adiante, esse mundo sobre o qual incide o eterno retorno é o mundo da vontade de potência que Nietzsche anunciava, que Deleuze repensa a seu modo como sendo um mundo de intensidades livres a se desenvolver num *spatium* primordial. Esse mundo intensivo não é, a bem da verdade, nada além de nosso próprio mundo, porém pensado em sua natureza primeira, antes de toda rede de objetivações que produzimos sobre ele – um mundo intensivo regido pelo eterno retorno da diferença, onde tudo é sempre novo e diferente, a despeito de nossa tendência inveterada de tudo reduzir a um modelo e a uma identidade preexistentes. Para Deleuze, essa tendência decorre da própria natureza do eterno retorno, já que ele está sempre reconstruindo com uma mão aquilo que apaga com a outra. Sabemos, por exemplo, que o agente da ação está sendo sempre desfeito em prol da obra que ajuda a construir, todavia temos a tendência a achar que o sujeito que age agora é o *mesmo* sujeito que agia outrora. Por que pensamos assim? Porque o eterno retorno relança constantemente um conjunto de subjetividades larvares, que se sucedem umas às outras, e nessa repetição infinita surge uma aparência de continuidade e de permanência, que nos faz crer, por sua vez, na mesmidade do sujeito que age ao longo do tempo. E o que vale para os sujeitos, vale também para os objetos com os quais nos defrontamos: em sua natureza primeira e intensiva, eles são sempre novos, múltiplos e diferentes, todavia temos a tendência a pensá-los como estáticos e permanentes, devido à própria natureza do eterno retorno. Vemos aí toda a ambiguidade do eterno retorno para Deleuze: ao mesmo tempo que ele possibilita a emergência da novidade, também é responsável pelo advento das categorias da representação, já que ele faz retornar constantemente aquilo que destruiu anteriormente, ainda que de um modo sempre deslocado e diferente.

Mas seria um grande equívoco achar que o eterno retorno tenha algo a ver com a produção de sujeitos e objetos capazes de perdurar ao longo do tempo – isto é somente uma ilusão decorrente de seu mecanismo de funcionamento. Nem sujeitos idênticos, nem objetos estáticos, nem modelos arquetípicos, nem cópias derivadas: o eterno retorno produz somente *simulacros*, isto é, um tipo de entidade que recusa toda identidade, unidade e semelhança



prévias. “O eterno retorno só concerne aos simulacros, aos fantasmas, e só os simulacros e fantasmas é que ele faz retornar” (DR, p. 184). Um simulacro, na terminologia platônica retomada por Deleuze, é basicamente uma cópia que intenta afirmar sua própria autonomia em relação ao modelo que a produziu: nesse sentido, é uma cópia que busca se libertar de seu estatuto de cópia, recusando toda redução a um arquétipo. Como já visto, o eterno retorno implica a destruição constante de todo o passado em prol do surgimento de uma obra completamente nova e original, resultando em entidades que não são redutíveis a nenhum modelo prévio, a nenhum arquétipo ideal. O eterno retorno produz, portanto, entidades que afirmam sua própria potência ao recusarem toda redução possível a uma origem: “O eterno retorno não tem outro sentido além deste: a insuficiência de origem assinalável, isto é, a designação da origem como sendo a diferença, que relaciona o diferente com o diferente para fazê-los retornar enquanto tais” (DR, p. 182-3). O simulacro não é redutível a nenhum modelo, a nenhuma unidade, a nenhuma identidade: nesse sentido, ele corresponde a uma diferença livre, que não se refere a nada além de si mesma. “O simulacro é precisamente uma imagem demoníaca, destituída de semelhança; ou antes, contrariamente ao ícone, ele colocou a semelhança no exterior e vive de diferença” (DR, p. 187). O mundo vislumbrado ao fim e ao cabo por Deleuze é um mundo de simulacros, de diferenças livres que não podem ser subordinadas a nenhuma identidade prévia, e que obedecem tão somente ao imperativo do eterno retorno da diferença:

O simulacro funciona sobre si mesmo, passando e repassando pelos centros descentrados 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 a sua semelhança a uma matéria rebelde. É exatamente o contrário: a identidade imanente do caos e do cosmo, o ser no eterno retorno, um círculo bem mais tortuoso. (DR, p. 187).

Resumamos agora um pouco de tudo o que foi dito até aqui, para poder finalizar esta seção. Para Deleuze, se ficássemos restritos à primeira e à segunda sínteses temporais, cairíamos inevitavelmente numa circularidade que impediria o surgimento da novidade. A única forma de escapar a essa circularidade seria por meio de uma terceira síntese temporal, a saber, a síntese do futuro e do eterno retorno. Mas ocorre que Deleuze pensa o futuro não como projeto, antecipação ou expectativa, mas como criação constante de uma *obra*, ou seja, como produção de uma novidade incomensurável com tudo aquilo que aconteceu no passado. A obra só pode ser completamente original em relação ao passado e ao presente na medida em que a terceira síntese implica a destruição das duas sínteses anteriores, ou seja, o apagamento

tanto do agente (o presente vivo) quanto da condição (o passado puro). Uma vez que a novidade produzida pelo eterno retorno se desvencilha de toda identidade subjetiva e objetiva, de todo modelo arquetípico, ela só pode ser compreendida como uma diferença livre ou, como prefere Deleuze, como um *simulacro*. O real é, na verdade, uma usina de produção de diferenças e multiplicidades livres, de simulacros que somente pelo movimento retrospectivo do eterno retorno assumem o aspecto da identidade, da unidade e da semelhança. É, portanto, por meio da terceira síntese do tempo que Deleuze pode dar conta do surgimento da novidade no cosmos, e sua saída é radical, pois equivale a afirmar, no fim das contas, que tudo que é produzido na natureza primeira é radicalmente novo e diferente, e somente *a posteriori* essa diferença radical pode ser reduzida às categorias da representação. Compreendemos então por que, para Deleuze, o passado e o presente devem ser pensados em função do futuro: isso ocorre porque o sentido de toda série do tempo é a criação do novo, a produção do radicalmente diferente. No eterno retorno tudo se repete, mas o que se repete é sempre a diferença: após a diferença externa da primeira síntese e a diferença interna da segunda síntese, chegamos a um ponto de indiscernibilidade entre a diferença e a repetição, a uma síntese originária onde diferir é simplesmente a mesma coisa que repetir. Não seria essa a lição básica de *Diferença e repetição*, a saber, que *diferença = repetição*?

#### 4.4. O atual e o virtual em *Diferença e repetição*

§ 36. Quais são as motivações profundas que levaram Deleuze a recusar qualquer caráter estável ou permanente ao passado? Como vimos anteriormente, o passado se constituía para Bergson por meio da contração da totalidade da vida subjetiva de um indivíduo. Deleuze, por sua vez, fez importantes reparos à teoria bergsoniana sobre o inconsciente a partir de um passado não mais individual, mas sim geral e universal, comum a todos os indivíduos. Haveria, deste modo, tão somente uma “gigantesca memória”, um “cone universal” (B., p. 80-1), uma única duração na qual desaguardariam todas as durações particulares. Existia, sem dúvida, um risco muito grande de Deleuze desaguardar numa concepção metafísica ontoteológica com essa ideia de uma duração única, que parece muito próxima de uma concepção spinozista em que as diferentes durações particulares seriam apenas “modos” de uma única duração substancial, a qual nós poderíamos perfeitamente chamar de *Deus*. Como Deleuze poderia escapar desta conclusão? O único modo de fazê-lo foi afirmar o passado não como uma

entidade substancial eterna, mas como algo que está sendo desconstruído e reconstruído a cada momento da vida universal – ele não é, portanto, algo da ordem do fundamento, da substância, mas algo da ordem do devir e do acontecimento, e é o eterno retorno o responsável pelo ressurgimento constante deste passado a partir do a-fundamento geral do futuro. Somente assim, parece, estamos a salvo do risco de recair numa ontoteologia tradicional.

Como veremos a partir de agora, aquilo que vale para o passado, vale também para a *Ideia e o pensamento* segundo Deleuze, já que estes se configuram para ele como instâncias intempestivas, eternamente reengendrados pelo mecanismo do eterno retorno. Assim, longe de serem realidades eternamente dadas num mundo platônico ou num intelecto divino, a Ideia e o pensamento se constituem para Deleuze no interior dos acontecimentos, num processo de gênese constante das faculdades e de seus respectivos objetos. A fim de compreender como se dá este processo, deter-nos-emos em certas passagens dos capítulos III, IV e V de *Diferença e repetição* (de um modo relativamente superficial, já que um estudo mais detalhado desses capítulos exigiria um trabalho à parte). Como deverá ficar claro para o leitor, há um esforço constante de Deleuze nestes capítulos em conciliar estrutura e acontecimento, em mostrar que mesmo aquelas realidades que parecem as mais sólidas e substanciais estão num processo de reconstrução constante, que o pensamento não tem nada de eterno ou inato, pois ele é sempre construído à medida que se pensa. Para Deleuze, com efeito, pensar, de um lado, e pensar a gênese do ato de pensar, de outro, são na verdade uma só e a mesma coisa, já que todo pensamento autêntico é uma verdadeira criação, a produção de uma realidade nova e original.

Como se dá este processo de produção do pensamento? Se compreendermos que o pensamento não preexiste ao ato de pensar, sendo produzido à medida que se pensa, compreenderemos também que aquilo que engendra o pensamento não pode ser ele próprio, mas sim algo de exterior, algo que vem de fora do pensamento: basicamente um jogo de forças intensivo, objeto de um *encontro* fundamental, cuja natureza estudaremos com mais detalhes adiante. É desse jogo de forças intensivo que emerge todo pensamento, é ele que suscita o pensamento por meio de uma violência inicial, fazendo com que ele irrompa de forma abrupta:

O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a filosofia: tudo parte de uma misosofia. 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, a fim de erguer e estabelecer a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar. 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. (DR, p. 202-3).

Buscar a “gênese do ato de pensar no próprio pensamento” significa compreender primeiramente que o pensamento não é algo eterno e preexistente ao próprio ato de pensar, mas sim algo que tem de ser engendrado a cada acontecimento em que efetivamente pensamos. Cabe ressaltar que, por “pensamento”, Deleuze às vezes parece compreender a inteligência, às vezes a totalidade das faculdades (sensação, memória, imaginação, inteligência etc.); no contexto da passagem acima, trata-se claramente da segunda acepção de “pensamento”. O que ele está dizendo aí, portanto, é que a sensação, a memória, o intelecto etc. não preexistem ao seu próprio exercício, mas têm de ser sempre reconstruídos por meio de uma violência original, que faz com que o pensamento irrompa, ou seja, uma violência que faz com que as diversas faculdades sejam sucessivamente engendradas, à medida que a força do encontro inicial é transmitida de uma faculdade a outra. Embora esse processo de engendramento das faculdades pareça em princípio algo caótico, Deleuze não se furta a descrever uma *ordem* determinada de surgimento das faculdades, por meio da qual constatamos o processo violento de produção do pensamento. Assim, tudo se inicia sempre por meio de um jogo de forças intensivo e pré-subjetivo, no qual um encontro fortuito faz com que uma faculdade determinada – a *sensibilidade* – primeiramente desperte:

Há no mundo alguma coisa que força a pensar. Este algo é o objeto de um *encontro* fundamental, e não de uma reconhecimento. O que é encontrado pode ser Sócrates, o templo ou o demônio. Pode ser amor, apreendido sob tonalidades afetivas diversas, admiração, ódio, dor. Mas, em sua primeira característica, e sob qualquer tonalidade, ele só pode ser sentido. (DR, p. 203).

Tudo se inicia então pela sensibilidade: ela é o primeiro grau do pensar, a primeira faculdade que irrompe no processo violento de produção do pensamento. Cabe ressaltar que há aqui uma correlação entre a ordem das faculdades e as sínteses do tempo, na medida em que a primeira síntese do tempo envolvia, como vimos, toda uma estética transcendental, sendo o teatro de uma sensibilidade não somente espiritual, mas também orgânica e vital, uma sensibilidade primitiva distribuída pela diversidade de órgãos que compõem nosso corpo. Cabe salientar também que, para Deleuze, esta sensibilidade primitiva deve ser necessariamente suscitada por uma intensidade exterior ao próprio pensamento, sem a qual o processo de produção do pensamento jamais tomaria forma. Assim, “é sempre por meio de

uma intensidade que o pensamento nos advém” (DR, p. 210), e toda a sensibilidade deve remeter assim a um jogo de forças mais primitivo, a uma intensidade que está por trás da própria produção da sensibilidade, e que constitui o próprio *ser* do sensível, como veremos mais adiante. Mas a sensibilidade, por sua vez, é somente um primeiro grau do processo mais geral de produção do pensamento, processo este destinado a provocar a irrupção de outras faculdades além da sensibilidade. Assim, após atingir o limite de seu exercício transcendente, a sensibilidade faz com que outras faculdades tais como a *memória* e o *intelecto* entrem em operação:

A sensibilidade, forçada pelo encontro a sentir o *sentiendum*, força a memória, por sua vez, a recordar-se do memorando, daquilo que só pode ser lembrado. Finalmente, como terceira característica, a memória transcendental, por sua vez, força o pensamento a apreender aquilo que só pode ser pensado, o *cogitandum*, o νοητέον, a essência. [...] Do *sentiendum* ao *cogitandum* se desenvolve a violência daquilo que força a pensar. Cada faculdade saiu dos eixos. (DR, p. 205).

Como vemos nessa passagem, à medida que cada faculdade atinge o seu limite intensivo próprio, ela força outra faculdade a entrar em cena: assim, a sensibilidade, primeira faculdade do processo geral do pensamento, força a entrada em cena da memória transcendental, a qual, por sua vez, força a efetivação do intelecto (que Deleuze chama, no mais das vezes, de “pensamento”, e que parece abranger tanto o entendimento quanto a razão kantianos). Se atentarmos bem, a ordem das faculdades proposta parece repetir a ordem das três sínteses do tempo: a síntese do presente vivo (sensibilidade), a síntese do passado puro (memória) e a síntese do futuro (intelecto). Essa observação é corroborada por uma passagem de Deleuze em que ele afirma que a terceira síntese do tempo é correlata do processo geral do pensar (entendido aqui como faculdade conceitual)<sup>108</sup>. Neste caso, poderíamos dizer que a série lógica das sínteses temporais é de certo modo correlata das faculdades exercidas pelo pensamento, e que a entrada em cena de uma faculdade ocorre com a entrada em cena de uma

---

<sup>108</sup> Reproduzimos aqui a passagem: “Quando Freud diz que talvez seja preciso ligar a esta energia dessexualizada, como correlativo da libido tornada narcísica, o processo geral de *pensar*, devemos compreender que, contrariamente ao velho dilema, não se trata mais de saber se o pensamento é inato ou adquirido. Nem inato, nem adquirido, ele é genital, isto é, dessexualizado, destacado deste refluxo que nos abre o tempo vazio. ‘Sou um genital inato’, dizia Artaud, querendo dizer igualmente ‘um adquirido dessexualizado’ para marcar esta gênese do pensamento num eu sempre rachado. Não se trata de adquirir o pensamento, nem de exercê-lo como algo inato, mas de engendrar o ato de pensar no próprio pensamento, talvez sob o efeito de uma violência que faz com que a libido reflua sobre o eu narcísico e, paralelamente, faz que Tânatos seja extraído de Eros e com que o tempo seja abstraído de todo conteúdo para que seja extraída dela a forma pura”. (DR, p. 168)

determinada síntese do tempo. Deleuze sugerirá em outras passagens, contudo, que há diversas outras faculdades em ação homem além das três listadas, tais como a imaginação, a linguagem, a vitalidade, a sociabilidade etc. No caso específico da imaginação, vimos no primeiro capítulo que ela entrava em ação no momento preciso em que a sensibilidade atingia certo limite intensivo, por exemplo, quando antecipamos o choque que ocorrerá entre duas bolas de bilhar. Desse modo, a imaginação parece ser uma instância intermediária entre a sensibilidade e a memória, para Deleuze.

Começamos a entrar aqui na *teoria diferencial das faculdades* deleuziana. Ressaltemos que, quando falamos em faculdades em Deleuze, devemos tomar duas precauções. A primeira delas é evitar achar que as faculdades porventura preexistam ao seu próprio exercício, como é de praxe na tradição filosófica, que pensou as faculdades como disposições ou capacidades inatas do ser humano. Como já salientamos, trata-se antes para Deleuze de engendrar o ato de pensar no próprio pensamento, ou seja, de pensar o surgimento e o ressurgimento constantes das faculdades cada vez que elas entram em operação. Nesse sentido, as faculdades são sempre criações originais que se dão na espessura de um acontecimento, e é somente o mecanismo do eterno retorno que faz com que elas pareçam preexistir ao seu surgimento, porque ele faz com que sua criação esteja sempre a retornar. Em segundo lugar, devemos nos poupar de achar que haja, nesta teoria diferencial, alguma hierarquia entre as faculdades, como se o intelecto fosse superior à memória, e a memória à sensibilidade, ou como se houvesse para Deleuze uma faculdade que legislasse sobre as demais, como ocorre para Kant, para quem por vezes o entendimento deve legislar sobre as demais faculdades (o senso comum lógico da primeira crítica), e por vezes a razão (o senso comum prático da segunda).

Longe de supor uma ordem hierárquica precisa entre as faculdades, o que Deleuze propõe é que há um *acordo discordante* entre elas, uma relação conflituosa em que as faculdades chegam a uma certa compensação recíproca, por meio da violência que uma exerce sobre a outra. Para além das duas primeiras críticas de Kant, o modelo a ser seguido aqui, portanto, é o da terceira crítica kantiana: o modelo de um acordo discordante entre a imaginação e a razão, como vemos no caso da fundamental experiência do *sublime*. Sobre isso, escreve Deleuze em *Crítica e clínica*:

[Na terceira crítica,] as diversas faculdades entram num acordo que não é mais determinado por nenhuma delas, tanto mais profundo quanto não tem regra. [...] O Sublime vai ainda mais longe nesse sentido: faz intervir as diversas faculdades de maneira tal que elas se opõem entre si como lutadores, uma impelindo a outra a seu máximo ou ao seu limite, enquanto a outra reage impelindo a primeira a uma inspiração que sozinha ela não teria tido. Uma empurra a outra ao seu limite, mas cada qual faz com que uma ultrapasse o limite da outra. (CC, p. 48).

O que há entre as diversas faculdades é, portanto, um agonismo sem vencedores, uma luta contínua em que uma faculdade eleva a outra até seu limite intensivo interno, fazendo com isso que outras faculdades entrem em ação. Vale ressaltar que o acordo discordante que se estabelece entre elas, assim como prescinde da jurisdição de uma faculdade legisladora, também prescinde de toda jurisdição de um eu puro, o qual supostamente unificaria a diversidade irreduzível das faculdades sob a direção de um senso comum. No caso das faculdades, no máximo podemos falar da relação interna entre um eu rachado (pensamento) e um eu dissolvido (sensibilidade), sem que isso implique nenhuma posição transcendente. Entre as faculdades, portanto, reina apenas a mais plena anarquia positiva, uma espécie de distribuição nômade em que nenhuma delas pode ocupar um espaço privilegiado. Deleuze evita, assim, recair no logocentrismo característico da tradição filosófica europeia, ao mesmo tempo que evita recair naquilo que seria simplesmente uma posição simetricamente inversa à primeira, a saber, um “esteticismo” que advogaria um primado originário da sensibilidade. Nem esteticismo, nem logocentrismo, o que há é o agonismo pleno das faculdades, com sua construção e reconstrução constantes, o que as faz prescindir de toda origem, de toda *arkhé*, já que todas elas simplesmente gravitam em torno do sem-fundo do eterno retorno.

Após esta brevíssima apresentação da teoria diferencial das faculdades, podemos agora nos perguntar: qual é a relação entre as faculdades e a Ideia para Deleuze? É possível pensar que, ao usar o vocábulo “Ideia”, Deleuze tenha em mente alguma essência de tipo platônico, ou talvez que ele utilize o termo numa acepção kantiana, ou seja, para designar os conceitos de uma faculdade específica, a razão. Na verdade, Deleuze não utiliza o termo nem numa acepção nem em outra, pois a Ideia significa algo muito mais amplo para ele, a saber, a estrutura formada pelas diversas faculdades, que vão da sensibilidade ao pensamento (conceitual): “Talvez seja preciso reservar o nome de Ideias não aos puros *cogitanda*, mas antes, a instâncias que vão da sensibilidade ao pensamento, e do pensamento à sensibilidade” (DR, p. 212). Assim, antes de pertencer a uma faculdade específica, a Ideia é uma instância que ao mesmo tempo integra e diferencia as diversas faculdades em seu uso disjunto e seu acordo discordante: “Não acreditamos [...] que as ideias ou as estruturas remetam a uma

faculdade em particular. Com efeito, a Ideia percorre e concerne a todas as faculdades” (DR, p. 274).

A Ideia é, portanto, uma *estrutura* ideal, composta por diversos elementos e diversas faculdades: a sensibilidade, a imaginação, a memória, a inteligência etc. Ela mesma não é objeto de nenhuma das faculdades, ou seja, ela não pode ser reduzida à sensação, ao fantasma, à lembrança, ao conceito etc., já que indica, sobretudo, a *diferença interna* que articula os objetos das diversas faculdades, sem com isso confundir-se com alguma forma de sentido único, com alguma instância unificadora. A única síntese que a ideia comporta é a síntese *disjuntiva*, a qual não anula numa instância transcendente os termos que ela mesma articula. À medida que percorre a série das faculdades em seu acordo discordante, a Ideia se confunde com o próprio processo geral do pensamento, com a irrupção abrupta de cada faculdade por meio de sua passagem ao limite: a produção da Ideia é *ipsis litteris* gênese do pensar no pensamento. Nesse sentido, torna-se claro e evidente que a Ideia deleuziana está bem longe de ser qualquer essência de índole platônica, com seu caráter estático e atemporal. Para Deleuze, a Ideia é constantemente engendrada com o próprio pensamento, produzida à medida que se pensa – longe de estar do lado da essência, a Ideia deleuziana está, portanto, do lado dos acontecimentos e dos acidentes: “A ideia de modo algum é a essência. O problema, como objeto da ideia, encontra-se do lado dos acontecimentos, das afecções, dos acidentes, mais do que da essência teorematizada” (DR, p. 267). Deste modo, assim como não faz sentido falar de um pensamento eterno, que preexistiria ao seu próprio engendramento no ato de pensar, assim tampouco faz sentido falar de Ideias puras, que seriam alcançadas por um processo de reminiscência de índole platônica, ou de Ideias inatas, dadas de uma vez por todas na estrutura do entendimento humano. Nem reminiscência, nem inatismo, o pensamento implica antes de tudo um processo *genital* de produção de Ideias, numa criação contínua já vislumbrada outrora por Artaud:

Pensar é criar, não há outra criação, mas criar é, antes de tudo, engendrar “pensar” no pensamento. Eis por que Artaud opõe, no pensamento, a *genitalidade* ao inatismo, mas, igualmente, à reminiscência, estabelecendo, assim, o princípio de um empirismo transcendental: “sou um genital inato”. (DR, p. 213).



À medida que compreendemos o caráter genital do pensamento, podemos talvez compreender a enigmática fórmula “empirismo transcendental”, bastante empregada por Deleuze em *Diferença e repetição*<sup>109</sup>. Por meio dela, Deleuze remete basicamente a uma possibilidade de exploração da Ideia como correlata da produção do próprio pensamento. Nesse sentido, o que Deleuze nos propõe não é uma teoria, mas uma *prática* de pensamento, a qual não consiste senão em engendrar em nós mesmos o domínio do transcendental que se trata de investigar e descrever por meio de um empirismo superior. Na verdade, mais do que um empirismo, é de um *experimentalismo* da Ideia que se trata aqui, pois o objeto de estudo em questão não está dado, mas deve ser produzido por nós mesmos, à medida que pensamos. Dizer que o pensamento não está dado é, portanto, a mesma coisa que dizer que o domínio do transcendental não preexiste ao movimento que o descreve, devendo ser intempestivamente engendrado pelo mesmo pensador que se dedica a investigá-lo. Compreendemos então por que Deleuze censura tantas vezes Kant (principalmente no terceiro capítulo de *Diferença e repetição*) por este ter supostamente reduzido o domínio do transcendental a um mero decalque do empírico, pois ao fazê-lo, o filósofo alemão estaria reduzindo aquilo que está sempre em via de se fazer (o transcendental) ao já feito (o empírico) ou, o que dá no mesmo, substituindo aquilo que é da ordem da produção pelo seu produto. Aos olhos de Deleuze, somente um novo empirismo, capaz de dar conta do processo de produção das Ideias, das faculdades e do pensamento, poderia reverter esta situação:

O transcendental está sujeito a um empirismo superior, único capaz de explorar seu domínio e suas regiões, pois, contrariamente ao que acreditava Kant, ele não pode ser induzido das formas empíricas ordinárias tais como elas aparecem sob a determinação do senso comum. O descrédito em que caiu a doutrina das faculdades, peça, porém, inteiramente necessária no sistema da filosofia, explica-se pelo desconhecimento deste empirismo propriamente transcendental, em vão substituído por um decalque do transcendental sobre o empírico. (DR, p. 208).

§ 37. Passemos agora da teoria diferencial das faculdades à análise deleuziana da Ideia, tal como ela é apresentada no capítulo IV de *Diferença e repetição*. Novamente, o que nos interessa aqui é antes compreender as grandes linhas da análise deleuziana, sem empreender um estudo mais aprofundado do capítulo, que é extremamente vasto e complexo. Como vimos anteriormente, a Ideia é, para Deleuze, uma espécie de estrutura que abrange

---

<sup>109</sup> Evidentemente, tratamos somente *en passant* aqui de um tema que é enormemente complexo. Para um estudo detalhado da temática do empirismo transcendental em Deleuze, remetemos o leitor ao livro de Anne Sauvagnargues, “*Deleuze: l’empirisme transcendental*”.

todas as faculdades em sua irredutível diferença interna. Nem eterna, nem inata, a Ideia é algo que faz parte da ordem dos acontecimentos, uma estrutura que surge intempestivamente com o processo geral do pensamento, e cuja solidez está ancorada no movimento incessante do eterno retorno. A partir do que foi dito, podemos antever uma profunda relação entre a Ideia e a *temporalidade*, pois a Ideia surge quando ultrapassamos a primeira síntese do tempo para adentrar na esfera do tempo aiônico, ou seja, de um passado e um futuro que se dividem sem cessar:

As ideias são exatamente os pensamentos do *cogito*, as diferenciais do pensamento. E assim como o cogito remete a um eu rachado – rachado de um extremo a outro pela forma do tempo que o atravessa –, é preciso dizer das ideias que elas formigam na rachadura, que elas emergem constantemente nas bordas dessa rachadura, saindo e entrando sem parar, compondo-se de mil maneiras diferentes. (DR, p. 243-4).

Devemos compreender que, se as Ideias se esquivam constantemente ao presente, elas necessariamente transcendem os corpos e os estados de coisa, os quais constituíam, como vimos, a marca distintiva da primeira síntese do tempo. Isso equivale a dizer que, ao instalarmo-nos no elemento ideal, saímos necessariamente do terreno da realidade puramente material (à qual ainda pertence nossa sensibilidade) para adentrarmos uma realidade mais “espiritual”, por assim dizer. Na nomenclatura deleuziana, essa realidade mais espiritual é aquela do elemento do *sentido*. Busquemos determinar o que Deleuze entende por isto.

Para Deleuze, o sentido é necessariamente extraproposicional, não se confundindo nem com as proposições que o exprimem, nem com os estados de coisas designados por tais proposições. O sentido também está situado numa dimensão pré-semântica, já que ele não se confunde nem com a verdade nem com a falsidade de uma proposição, sendo antes a condição de toda verdade e falsidade (toda proposição falsa tem necessariamente um sentido, sem o qual ela não poderia chegar nem a ser falsa, mas simplesmente destituída de sentido)<sup>110</sup>. Se o sentido não se confunde nem com a proposição, nem com o estado de coisas que ele designa, nem com a verdade, nem com a falsidade de uma proposição, ao que ele se refere então? A resposta simples de Deleuze a essa pergunta é que “o sentido é o exprimido da proposição” (DR, p. 225), o que é outra forma de dizer que o sentido é uma instância original que se materializa em proposições que podem ser verdadeiras ou falsas, sem se confundir, entretanto,

---

<sup>110</sup> Retomamos aqui, brevemente, alguns pontos da discussão sobre o sentido no terceiro capítulo de *Diferença e repetição*, sem poder aprofundar esse ponto, que exigiria um estudo das teses de *Lógica do Sentido*.

com essas proposições. Parece aqui, contudo, que entramos numa petição de princípio, na medida em que simplesmente afirmamos a primazia do sentido sobre as outras dimensões da linguagem, sem esclarecer no que ele consiste – no fundo, é a mesma coisa que dizer que o sentido é aquilo que dá sentido a uma proposição. Mas talvez a discussão precedente sobre a Ideia possa justamente a nos esclarecer este ponto, pois ele nos permite pensar a existência de uma instância intermediária entre as proposições e os estados de coisas, que não é outra coisa senão a própria estrutura ideal, com sua variedade de faculdades.

A Ideia, com efeito, tem para Deleuze um polo estético, que corresponde aos estados de coisa que apreendemos por meio de nossa sensibilidade, ao mesmo tempo que tem um polo dialético, que se converte em proposições e argumentos. Ela não se confunde inteiramente com nenhum desses polos, visto que é a instância diferencial que articula ambas as dimensões – as proposições e os estados, as palavras e as coisas – em sua irreduzível distância interna. Ora, bem compreendido isso, não é difícil ver que a Ideia é para Deleuze o próprio elemento do sentido (ao menos em *Diferença e repetição*), já que é ela que se exprime em proposições, ao mesmo tempo que se explica em estados de coisas. Como veremos logo a seguir, proposições e estados de coisas são basicamente atualizações da Ideia, materializações de uma estrutura que se mantém numa dimensão necessariamente pré-verbal e virtual. Dizer que uma proposição tem sentido é o mesmo que dizer que ela exprime e atualiza a Ideia, a estrutura diferencial que articula a matéria do ser e o pensamento: “O que se chama estrutura, sistema de relações e elementos diferenciais, é igualmente, do ponto de vista genético, *sentido*, em função das correlações e dos termos atuais em que ela se encarna” (DR, p. 271). Ao contrário do que ocorria para Bergson, para quem o sentido estava intrinsecamente ligado à memória, para Deleuze o sentido é irreduzível a uma faculdade específica, pois ele se confunde com a estrutura diferencial das faculdades. É nessa estrutura que se tece tanto o sentido quanto o *nonsense*, assim como a verdade e a falsidade das proposições, que são apenas casos específicos da esfera mais geral do sentido.

Uma vez que antecede ao verdadeiro e ao falso, sendo a condição de ambos, o sentido se revela como essencialmente *problemático* para Deleuze; ao passo que a Ideia se coloca sempre como uma *questão* em aberto para ele. Os motivos que o levam a isso podem ser facilmente compreendidos se ponderarmos que toda asserção verdadeira ou falsa pode ser pensada como resposta a uma questão prévia, a qual não precisa ser necessariamente formulada. Assim, a asserção “o céu é azul” pode ser pensada como resposta à questão “qual é a cor do céu?” etc. A questão e o problema, portanto, antecedem necessariamente às asserções verdadeiras e falsas que funcionam como respostas a elas, e é compreensível que

Deleuze, a partir disso, pense o próprio sentido como essencialmente problemático, como apelo de uma questão em aberto. O sentido e a Ideia, portanto, compõem a esfera daquilo que no pensamento “faz” problema, ao passo que as proposições e os estados de coisas funcionam como respostas a essas questões constantemente lançadas: “o sentido está no próprio problema. O sentido é constituído no tema complexo, mas o tema complexo é o conjunto de problemas e de questões em relação a que as proposições servem de elementos de resposta e de casos de solução” (DR, p. 226).

É necessário salientar, contudo, que estas questões lançadas pela Ideia têm para Deleuze uma natureza necessariamente pré-proposicional ou extraproposicional, não sendo necessário, em absoluto, que uma questão seja formulada numa sentença para que ela exista como elemento constitutivo do pensamento: “Por não ver que o sentido ou o problema é extraproposicional, que ele difere, por natureza, de toda proposição, perde-se o essencial, a gênese do ato de pensar, o uso das faculdades” (DR, p. 227). Antes de compor uma sentença interrogativa propriamente dita, a questão e o problema compõem o elemento ideal e pré-proposicional que permite a emergência da própria verdade: “o essencial é que, no seio dos problemas, faz-se uma gênese da verdade, uma produção do verdadeiro no pensamento. O problema é o elemento diferencial do pensamento, o elemento genético do verdadeiro” (DR, p. 232). Sem esse elemento genético problemático, a própria verdade e a falsidade seriam impossíveis para Deleuze, pois faltaria aquela instância original que interpela o pensamento, obrigando-o a fornecer respostas na forma de asserções, que podem ser verdadeiras ou falsas.

Para Deleuze, a revalorização da questão e do problema foi uma das grandes conquistas da filosofia moderna: “o complexo questão-problema é uma aquisição do pensamento moderno, encontrando-se na base do renascimento da ontologia” (DR, p. 276). Segundo o filósofo francês, a tradição filosófica de Platão aos pós-kantianos tinha como meta de conhecimento ir progressivamente do hipotético ao apodítico, suprimindo assim o estatuto próprio da questão: o que importa para a tradição são as soluções alcançadas, não o problema em si. Isso teria se invertido, contudo, com Kant, que pensou as ideias da razão pura como essencialmente problemáticas, pois elas produzem em nós a ilusão transcendental, ou seja, a ilusão de que podemos ter conhecimento de algo incondicionado, que estaria para além de nossos poderes de conhecimento (a saber, as três ideias da razão: a alma, o mundo e Deus). Em vez de buscar resolver os problemas metafísicos clássicos, Kant contentou-se em mostrar que a razão coloca necessariamente problemas insolúveis para o conhecimento, já que ela postula realidades que não têm nenhuma contrapartida empírica.

Deleuze retomará de Kant essa concepção do estatuto problemático da Ideia, embora pensando esta última numa chave diferente da do filósofo alemão: enquanto para Kant é uma faculdade específica, a razão, que coloca problemas insolúveis para o conhecimento, para Deleuze ela é a totalidade das faculdades que compõem uma estrutura essencialmente problemática. Nesse sentido, é todo o processo de produção do pensamento, com sua gênese diferencial das faculdades, que está envolvido na produção dos problemas e das questões; não é somente a razão e a linguagem que colocam problemas e questões, mas também a sensibilidade, a imaginação, a memória etc. No fundo, toda violência que uma faculdade exerce sobre outra é produção de um problema para o qual se busca uma solução, e posição de uma questão para a qual se busca uma resposta, não havendo nenhum motivo para se confinar os problemas e as questões à esfera das sentenças e proposições, já que eles possuem uma natureza claramente extraproposicional, confundindo-se, assim, com o processo geral do pensamento.

A Ideia deleuziana é, portanto, (i) o elemento do sentido da linguagem, e ao mesmo tempo, (ii) a fonte dos problemas e das questões do pensamento. Ao lado dessas duas características da Ideia, há uma terceira, tão ou mais importante para Deleuze, a saber, que a Ideia não pode ser reduzida a nenhuma forma unitária, visto que ela constitui uma *multiplicidade* irreduzível: “As ideias são multiplicidades; cada ideia é uma multiplicidade, uma variedade” (DR, p. 250). É preciso, contudo, precisar o tipo de múltiplo que Deleuze tem em mente quando afirma isso, pois ao afirmar que a Ideia é uma multiplicidade, ele não está afirmando que ela é uma coleção de elementos discretos, mas, muito pelo contrário, que ela é uma multiplicidade composta de elementos não discretos, isto é, uma multiplicidade composta apenas por outras multiplicidades, sem conter nenhuma unidade em seu interior. A multiplicidade da Ideia deleuziana também não deve ser pensada como oposta a uma suposta unidade que seria exterior ou superior a ela, tal como ocorre nos sistemas de inspiração neoplatônica, onde a multiplicidade material é normalmente contraposta ao Uno, um princípio de natureza supraintelectual. Pois, para Deleuze, não há na Ideia nenhuma mediação dialética entre o uno e o múltiplo, uma vez que ela é composta, do começo ao fim, por puras multiplicidades, as quais prescindem de qualquer unidade interna e externa. Tudo isso é muito importante para nossa discussão prévia sobre o sistema das faculdades, pois indica que Deleuze pensa a relação entre as faculdades de um modo completamente diferente daquele de Kant, para quem a oposição entre o uno e o múltiplo ainda permanece sendo de fundamental importância, bastando para isso ver o papel unificador que desempenham as categorias do

entendimento sobre o diverso da sensibilidade. De um ponto de vista deleuziano, tal distinção não faria nenhum sentido, já que essas duas faculdades – a sensibilidade e o entendimento – compõem para ele apenas diferentes tipos de multiplicidades, que entram em relações diferenciais bem determinadas no interior da Ideia.

Deleuze, por sua vez, não esconde a inspiração bergsoniana por detrás deste conceito de multiplicidade. Para ele, Bergson foi, ao lado de Husserl, um dos primeiros filósofos a pensar um tipo de multiplicidade sem remissão alguma a uma unidade prévia (provavelmente inspirado, segundo Deleuze, no trabalho matemático de Riemann)<sup>111</sup>. Bergson, com efeito, caracterizava a duração heterogênea como uma multiplicidade essencialmente *confusa*, já que é impossível encontrar nela qualquer tipo de elemento discreto. A ideia básica de Bergson era que todas as nossas vivências pretéritas, quando contraídas em nossa consciência atual, encontram-se num tal estado de fusão e interpenetração recíprocas que é impossível identificar qualquer uma delas individualmente. É somente o trabalho de rememoração do passado que permite isolar uma lembrança específica do conjunto múltiplo de lembranças do qual ele faz parte. Nesse sentido, a multiplicidade confusa da duração deve ser distinguida de todo tipo de multiplicidade *distinta*, isto é, uma multiplicidade composta de elementos discretos. Ora, o que ocorre com a duração bergsoniana ocorre também com a Ideia deleuziana, pois todos os elementos que a compõem persistem nela num estado de *complicação* recíproca, em que é inicialmente impossível distinguir cada elemento separadamente; assim, todos os conceitos do entendimento persistem na Ideia fundidos entre si, bem como todos os fantasmas, todas as lembranças etc. Como veremos logo a seguir, é somente por meio do processo de *atualização* da Ideia que seus diferentes elementos adquirirão uma existência autônoma, sem que eles percam com isso seu caráter de multiplicidade irreduzível.

---

<sup>111</sup> Deleuze aponta as similitudes entre as concepções de multiplicidade em Bergson e em Husserl numa conferência intitulada *Théorie des multiplicités chez Bergson* (1970): “A esse tipo de multiplicidade que é o número, Husserl opõe outro tipo: quando eu entro numa peça e vejo que aí há ‘muita gente’, quando eu olho o céu e eu vejo ‘muitas estrelas, ou muitas árvores na floresta’ ou uma linha de colunas num templo. Aí, com efeito, não há multiplicidade numérica: é em seu surgimento mesmo que um agregado sensorial apresenta uma marca que o faz reconhecer como uma multiplicidade, e como uma multiplicidade de um tipo totalmente distinto da multiplicidade numérica, sem nenhuma coligação explícita: é uma multiplicidade ‘implícada’, uma multiplicidade qualitativa. [...] Eis então o que é a multiplicidade não-numérica. Ora, isso parece muito distante de Bergson. E, entretanto, não o é: as badaladas do relógio, no capítulo II dos *Dados imediatos*, podem entrar numa multiplicidade numérica, mas quando eu estou distraído, o que ocorre? Eles se fundem numa multiplicidade não-numérica qualitativa. Multiplicidade de fusão, de interpenetração.” (DELEUZE, 1970. Tradução nossa.) A respeito da multiplicidade em Deleuze, ver também o artigo *A filosofia e a teoria das multiplicidades: elos da diferença*. (RABELO, 2005).

Essa terceira característica da Ideia deleuziana (ser uma multiplicidade irreduzível) nos leva a uma quarta e última característica, que é de fundamental importância para o escopo de nosso trabalho, a saber, que a Ideia é, para Deleuze, algo essencialmente *virtual*. Como ele diz em poucas, mas decisivas palavras, “A estrutura é a realidade do virtual” (DR, p. 295), o que implica tanto afirmar que a Ideia tem uma natureza virtual quanto que a natureza do virtual deleuziano deve ser compreendida à luz de sua discussão sobre o estatuto da Ideia e de sua estrutura interna. Devemos, contudo, nos guardar de achar que o uso do termo “virtual” por Deleuze tenha uma significação simples, pois ele mesmo nos adverte no quarto capítulo de *Diferença e repetição* sobre as dificuldades que a noção traz consigo: “Não paramos de invocar o virtual. Não seria isso recair no vago de uma noção mais próxima do indeterminado do que das determinações da diferença?” (DR, p. 294). O que tentaremos fazer daqui por diante será esmiuçar algumas das características do virtual deleuziano, buscando tornar esta noção um pouco mais clara, e tentando mostrar em que medida ele se aproxima e se distancia da concepção bergsoniana da virtualidade do passado puro.

Um primeiro ponto que Deleuze faz questão de destacar em sua análise do virtual é o caráter eminentemente *real* e não abstrato que este possui para ele: “O virtual não se opõe ao real, mas apenas ao atual. *O virtual possui uma plena realidade como virtual*. Do virtual, é preciso dizer exatamente o que Proust dizia dos estados de ressonância: ‘Reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos’ e simbólicos sem serem fictícios” (DR, p. 294). Essa afirmação é de extrema importância, pois ela implica dizer que, a despeito de possuir uma natureza completamente ideal, o virtual deleuziano não pode ser pensado como uma instância abstrata, separada da realidade efetiva. Na verdade, o virtual deleuziano é uma parte da estrutura ontológica do real, a qual comporta tanto um polo material e atual (os corpos e os estados de coisa), quanto um polo ideal e virtual (a Ideia ou o sentido). Em sua insistência, o virtual compõe uma parte componente do Ser, a qual Deleuze às vezes denomina por *extra-ser*, mas que faz parte, junto dos corpos e dos organismos, da mesma estrutura ontológica que compõe um Ser múltiplo e ao mesmo tempo unívoco.

Uma vez que ele faz parte da estrutura do real, Deleuze assevera que o virtual está longe de ter uma existência indeterminada, como se fosse alguma espécie de fundo indiferenciado do qual as entidades atuais emergissem (a famosa “noite em que todas as vacas são pardas” da crítica de Hegel a Schelling). Muito pelo contrário, para Deleuze “o virtual é completamente determinado” (DR, p. 295), pois sua existência basicamente se confunde com a da estrutura da Ideia, com seus elementos, relações diferenciais e pontos singulares. O

virtual é, portanto, tão determinado quanto a realidade material e atual, embora sua determinação seja de um tipo completamente diverso desta última. Ao mesmo tempo que é uma instância ideal e completamente determinada, o virtual se distingue, entretanto, essencialmente do meramente *possível*. De fato, confundir o virtual com o possível seria, para Deleuze, o maior equívoco que poderíamos cometer:

Em tudo isso, o único perigo é confundir o virtual com o possível. Com efeito, o possível opõe-se ao real; o processo do possível é, pois, uma “realização”. O virtual, ao contrário, não se opõe ao real; possui plena realidade. Seu processo é a atualização. É um erro ver nisso apenas uma disputa de palavras: trata-se da própria existência. (DR, p. 298).

Por que o virtual não é o possível? Essa é uma pergunta importante para Deleuze, já que, para ele, constatamos ao longo de toda a tradição filosófica uma confusão entre essas duas instâncias. Com efeito, cabe lembrar que a tradição muitas vezes concebeu o intelecto divino como um campo de possibilidades ao qual faltaria, contudo, a efetividade material. A criação do mundo corresponderia à realização das possibilidades que se encontram somente em estado potencial no intelecto da divindade, uma atualização, portanto, daquilo que se encontra em estado puramente virtual em Deus. Neste caso, há uma estreita correspondência entre os pares possível/real e virtual/atual (para Deleuze, há indícios desta confusão, por exemplo, em Leibniz e sua teoria do melhor dos mundos possíveis). Esta confusão, por sua vez, é alimentada pelo fato de o possível e o virtual parecerem partilhar certos atributos, uma vez que ambos são instâncias ideais e completamente determinadas. Como diferenciá-los? Para Deleuze, a diferença entre eles reside no fato de que o possível sempre foi pensado pela tradição como uma instância ideal a que falta a realidade (e daí a necessidade de ele se “realizar”), ao passo que o virtual é algo a que não falta nenhuma realidade: ele não é um conjunto de possibilidades dado num intelecto humano ou divino, mas a própria parte ideal do real, algo tão real quanto os próprios corpos e os estados de coisa.

Há também uma segunda diferença marcante entre eles, para Deleuze, a saber: que há entre o possível e sua realização uma clara relação de semelhança, pois o possível é basicamente o conceito da coisa sem sua efetivação material (o que comumente chamamos de “forma”), ao passo que entre o virtual e sua atualização reside uma profunda dessemelhança, dado que o virtual consiste basicamente numa questão ideal que encontrará seu esboço de solução na atualização dele derivada, devendo-se observar que entre essa questão e sua



solução não pode haver nenhuma relação de semelhança, como logo veremos. O virtual se distingue, assim, claramente do possível.

O virtual é, portanto, algo ideal, real, completamente determinado e diverso do meramente possível; são essas algumas das características que Deleuze elenca no quarto capítulo de *Diferença e repetição*. Mas será isso suficiente para que possamos determinar claramente seu estatuto? Talvez seja necessário retomar aqui a discussão precedente sobre a Ideia e, mais do que isso, sobre as três sínteses temporais, para que possamos ter uma compreensão clara do que Deleuze tem em mente quando emprega o termo “virtual”. Pois o maior risco que corremos nesta discussão é o de hipostasiar o virtual deleuziano, tomando-o por algo completamente diferente do que ele é, a saber, uma espécie de domínio ideal transcendente, no melhor estilo platônico. Ora, era exatamente isso que Deleuze queria evitar ao afirmar o caráter intempestivo do pensamento, o fato de que a Ideia pertence ao domínio dos acontecimentos, e não ao da essência. O virtual deleuziano deve ser pensado, portanto, à luz dessa discussão precedente, não como uma instância ideal supratemporal, mas como algo que diz respeito ao processo geral do pensamento, o qual se dá sempre na simples espessura de um acontecimento.

Retomemos então a discussão precedente sobre a Ideia, a fim de tentar esclarecer o estatuto do virtual deleuziano. A Ideia, como vimos, diz respeito para Deleuze não a uma faculdade específica, mas à estrutura das faculdades, que vai desde a sensibilidade até o pensamento (conceitual). Ao afirmar que “a estrutura é a realidade do virtual” (DR, p. 295), e depois afirmar que o “o virtual é completamente determinado” (DR, p. 295), Deleuze está aduzindo algo bastante preciso, a saber, que o virtual corresponde para ele à estrutura das faculdades existentes, as quais incluem a sensibilidade, a imaginação, a memória, o entendimento, a vitalidade, a sociabilidade, a linguagem etc. São todas essas faculdades que compõem, em seu conjunto díspar, a realidade do virtual para Deleuze.

Cabe aqui, entretanto, fazer um breve parêntese histórico e lembrar que a discussão acerca das faculdades sempre esteve atrelada à querela acerca do virtual, já que as faculdades sempre foram compreendidas como disposições inatas do espírito humano, as quais permaneceriam na alma num estado meramente potencial até o momento de sua entrada em

exercício, de sua passagem ao ato, de sua atualização<sup>112</sup>. Assim, a visão é uma disposição inata que permanece em nós num estado potencial quando estamos dormindo, passando ao ato quando estamos num estado de vigília, o mesmo valendo para a memória, o intelecto etc. Ao retomar o estatuto virtual das faculdades, Deleuze está, portanto, afirmando algo que já possui uma longuíssima história. Estaria ele, no fundo, somente retomando a antiga distinção aristotélica entre ato e potência e afirmando, no fim das contas, a existência necessária de certas potências ativas – as faculdades – no interior da alma humana?

Caso assim fosse, todas as nossas afirmações precedentes sobre a genitalidade do pensamento iriam por água abaixo, na medida em que estaríamos agora afirmando que o pensamento é composto por certas disposições inatas, das quais dispomos desde o momento de nosso nascimento, e que entrarão em cena ao longo do desenvolvimento de nossa vida. Ora, como vimos anteriormente, Deleuze é um crítico ferrenho do inatismo, uma vez que este nos faz cair no mito de um pensamento que preexistiria ao seu próprio processo de produção, esquecendo assim a necessidade de pensar a própria gênese do pensar no pensamento. Se Deleuze retoma a discussão sobre o estatuto do virtual no âmbito de sua análise da Ideia, é, portanto, numa chave interpretativa bem diferente daquela que nos foi legada pela tradição. Para compreender o que Deleuze vem a entender propriamente pelo termo “virtual”, parece-nos que é mais esclarecedor remeter-nos à discussão precedente sobre as três sínteses temporais do que ficar procurando analogias entre a concepção deleuziana do virtual e aquilo que nos foi legado pela tradição.

Como as três sínteses do tempo podem nos ajudar a compreender o estatuto do virtual deleuziano? Como vimos anteriormente, Deleuze relacionava a primeira síntese temporal ao regime dos corpos e estados de coisa, ao domínio do eu dissolvido, onde um conjunto de subjetividades larvares emerge e desaparece durante o curto espaço de tempo do presente vivo. É na primeira síntese que os corpos existem, mas também é nela que se processam os nossos estados psicológicos, as nossas vivências subjetivas – é ela que constitui basicamente o domínio do *atual* para Deleuze. Contraposta a esta síntese, a segunda síntese do tempo parecia

---

<sup>112</sup> A esse respeito, Platão já fazia menção às potências da alma no livro V da *República*: “Dizemos que as potências (*dunamis*) são um gênero de seres pelos quais nós podemos fazer aquilo que podemos, nós e tudo o mais que tenha capacidade de atuação. Por exemplo, afirmo que a vista e o ouvido pertencem ao número das potências – se é que compreendes o que quero dizer com este nome genérico”. (PLATÃO, 2010, p. 258, 477c). Aristóteles, por sua vez, retoma e desenvolve enormemente a discussão platônica no livro Θ da *Metafísica*, incluindo aquilo que chamamos atualmente de faculdades no rol das potências ativas.

descortinar um domínio espiritual muito mais vasto, pois apontava para uma sobrevivência integral do passado universal, sob a forma de uma memória ontológica que se confundia com o em-si do próprio tempo, como afirmava Deleuze em *Diferença e repetição*. Como indicamos em nossa análise, é essa segunda síntese que constituía basicamente o domínio do *virtual* para Deleuze. Se ficássemos restritos à segunda síntese, entretanto, correríamos o risco de tomar o virtual ou como alguma forma de fundamento transcendente de índole platônica, ou como uma espécie de substância única a partir da qual se daria o processo de atualização das coisas e das subjetividades. A terceira síntese surge então como uma possibilidade de fugir a essa consequência extrema, pois ela implica um processo de destruição e reconstrução constante do passado, liberando o espaço para o surgimento do futuro e da novidade. A partir da terceira síntese, compreendemos que o virtual ou o passado, longe de constituir uma duração substancial, é algo radicalmente *efêmero*, já que sua existência se tece no interior do mesmo acontecimento em que se dá o processo geral do pensamento. Como diz a esse respeito *O atual e o virtual* (um texto póstumo, de 1995):

Em todos os casos, a distinção entre o virtual e o atual corresponde à cisão mais fundamental do Tempo, quando ele avança diferenciando-se segundo duas grandes vias: fazer passar o presente e conservar o passado. [...] É o presente que passa, que define o atual. Mas o virtual aparece por seu lado num tempo menor do que aquele que mede o mínimo de movimento numa direção única. Eis por que o virtual é “efêmero”. Mas é também no virtual que o passado se conserva. (ALLIEZ, 1996, p. 55).

Por meio da terceira síntese, Deleuze consegue conciliar aquilo que parece em princípio absolutamente contraditório: a persistência em si do passado (e, logo, das estruturas) com a dinâmica intempestiva do acontecimento. A chave dessa operação reside no mecanismo do eterno retorno, o qual implica tanto um processo de a-fundamento geral do presente e do passado, como a reconstrução constante do virtual, num processo de diferenciação contínua deste último, como veremos logo a seguir.

Ao afirmar que a Ideia é virtual, Deleuze assegura que seu regime temporal é essencialmente diferente do regime temporal dos corpos e dos estados de coisa, assim como das vivências subjetivas. Enquanto estes se processam sempre na primeira síntese do tempo, no interior do presente vivo, a Ideia e o virtual implicam a existência de uma temporalidade outra, marcada pela insistência de um passado que está sempre em via de se reconstruir, assim como pela emergência constante do futuro e da novidade. Ressaltemos que em *Lógica do*

*sentido* esta diferença entre as duas temporalidades corresponderá à distinção básica entre o *Cronos* e o *Aion*, ou seja, entre um regime temporal pensado a partir do presente e de sua multiplicidade de níveis internos (*Cronos*) e um tempo caracterizado, pelo contrário, pela insistência de um passado e de um futuro ilimitados (*Aion*). Embora não seja nosso intento fazer aqui uma discussão aprofundada a esse respeito, é importante salientar que Deleuze toma todo o cuidado, em *Lógica do sentido*, em desvincular o tempo aiônico de qualquer forma de eternidade, pois ele afirma categoricamente o seu caráter *instantâneo*. O *Aion* é “o instante sem espessura e sem extensão que subdivide cada presente em passado e futuro, em lugar de presentes vastos e espessos que compreendem uns com relação aos outros o futuro e o passado” (LS, p. 169). *Cronos* e *Aion* não se opõem assim como o temporal e o eterno; indicam a existência de uma necessária disjunção a ser feita no interior de cada acontecimento, na medida em que este possui uma face material e atual, e outra face ideal e virtual. Longe de constituir um domínio enigmático transcendente, o virtual deleuziano deve ser compreendido como uma instância intempestiva, vinculada à produção do pensamento; ele é, em cada acontecimento, aquela instância que se abre para o passado e para o futuro, dotando-os assim de um sentido.

Não há, portanto, nenhuma contradição em Deleuze afirmar que a *Ideia* é virtual e ao mesmo tempo afirmar que ela é da ordem dos acontecimentos, pois o próprio virtual é algo efêmero para Deleuze, uma instância emergente no processo geral do pensamento, cujo surgimento se dá por meio de um processo de diferenciação interna. Deleuze se dedica, com efeito, a tentar explicar no capítulo IV de *Diferença e repetição* como se dá este processo de diferenciação do virtual, que ele opõe ao processo de diferenciação<sup>113</sup> (com ç) do atual. A esse respeito, é preciso fazer aqui uma pequena correção a algo que foi dito anteriormente. Dizíamos então que a *Ideia* era para Deleuze essencialmente virtual, já que o seu modo de existência não se confundia com o dos corpos e estados psicológicos que marcam o campo da atualidade. Entretanto, é preciso ponderar um pouco essa afirmação, já que a *Ideia* é uma estrutura que abrange desde a sensibilidade até o pensamento conceitual. Ora, na medida em que ela abrange a sensibilidade, pela qual apreendemos os corpos e os estados de coisa, a *Ideia* se revela como tendo uma faceta eminentemente atual. Mais do que isso, à medida que ela se atualiza nos próprios corpos e estados de coisa, a *Ideia* se revela como vinculada

---

<sup>113</sup> Os termos *diferenciação* e *diferençação* traduzem respectivamente os termos franceses *différentiation* e *différenciation*. Cabe notar que, diferentemente do que ocorre com a tradução portuguesa, os termos originais franceses têm a mesma pronúncia, variando somente em sua grafia.

intimamente à atualidade do mundo material. Ao invés de dizer que a Ideia é algo virtual, seria mais correto dizer que a Ideia é uma estrutura complexa que possui um polo atual e material, e outro polo “ideal” e virtual, ambos ligados por uma diferença interna que os une e separa. Deleuze exprimirá essa complexidade da Ideia dizendo que ela possui uma parte dialética (virtual) e uma parte estética (atual).

O processo geral do pensamento, por sua vez, envolve sempre dois tipos de diferença, dependendo da metade da Ideia envolvida: “Chamamos diferenciação a determinação do conteúdo virtual da Ideia; chamamos diferenciação a atualização dessa virtualidade em espécies e partes distintas” (DR, p. 291). Pelo termo “diferenciação”, Deleuze refere-se ao processo de produção do pensamento, com sua variedade de relações e pontos singulares, ao passo que com o termo “diferença” ele se refere à atualização desse virtual em qualidades e extensões distintas. Embora os termos aqui induzam a certa confusão, o que Deleuze está a afirmar é relativamente simples, a saber, que toda produção do pensamento tem necessariamente como contrapartida a produção simultânea dos corpos e estados de coisa nos quais ocorre esse pensamento. É necessário compreender que assim como o pensamento não é para Deleuze uma realidade previamente dada, precisando ser sempre engendrado e produzido a partir de algo exterior a ele próprio, assim também os corpos e estados de coisa não são realidades que preexistiriam ao pensamento, pois precisam ser produzidos a cada momento de sua existência. Nesse duplo processo geral de construção do real, não podemos dizer que um dos dois termos – o atual e o virtual – tenha precedência sobre o outro, já que ambos são partes componentes e indissociáveis da mesma estrutura. De fato, é só quando levamos em consideração a dupla gênese simultânea do virtual e do atual, do sentido e dos estados de coisa, que podemos compreender a Ideia em sua totalidade: “A diferenciação é como que a segunda parte da diferença, e é preciso formar a noção complexa de diferen<sup>ci</sup>ção para designar a integridade ou integralidade do objeto” (DR, p. 295). Cabe ressaltar que, ao lançar mão dessa grafia em princípio estranha (diferen<sup>ci</sup>ção), Deleuze pretende justamente ilustrar o duplo processo de constituição do real, mostrando que há entre o atual e o virtual uma relação de simultaneidade e coexistência, e não de sucessão (o que poderia nos levar a pensar o virtual como uma espécie de causa ou fundamento do atual). A Ideia compõe assim um acontecimento único, o qual em seu processo de produção se divide numa metade atual e numa metade virtual, numa gênese simultânea do pensamento e dos estados de coisa.

Com efeito, pensar o virtual como uma espécie de fundamento ideal do atual seria na verdade concebê-lo como um campo de possibilidades que se realizaria nos corpos e estados de coisa. Ora, reduzir o virtual ao possível seria, como vimos, o maior erro que poderíamos cometer. Longe de ser uma espécie de fundamento oculto do atual, o virtual deve antes ser pensado, para Deleuze, como a instância problematizadora e questionante da Ideia, ao passo que o atual seria a instância de resolução dos problemas, de resposta às questões: “Enquanto a diferenciação determina o conteúdo virtual da ideia como problema, a diferenciação exprime a atualização desse virtual e a constituição das soluções” (DR, p. 295). A diferença entre um caso e outro (virtual enquanto possibilidade e enquanto problema) é radical, na medida em que, no primeiro caso, a atualização é pensada como mera realização de um conceito previamente existente, enquanto no segundo caso a atualização é pensada como um processo verdadeiramente *criador*, pois ela produz respostas que não guardam nenhuma semelhança com os problemas virtuais que a engendraram:

A atualização do virtual [...] sempre se faz por diferença, divergência ou diferenciação. A atualização rompe tanto com a semelhança como processo quanto com a identidade como princípio. Nunca os termos atuais se assemelham à virtualidade que eles atualizam: as qualidades e as espécies não se assemelham às singularidades que elas encarnam. A atualização, a diferenciação, nesse sentido, é sempre uma verdadeira *criação*. (DR, p. 298-9).

Para compreender em mais detalhes este processo de atualização do virtual, vale a pena nos determos sobre alguns dos exemplos concretos que Deleuze nos fornece em *Diferença e repetição*. Por exemplo, segundo ele, “o organismo é um conjunto de termos e correlações reais (dimensão, posição, número) que atualiza, neste ou naquele grau de desenvolvimento, as relações entre elementos diferenciais [isto é, ideais]” (DR, p. 263). Ou seja, todo organismo envolve uma estrutura ideal para Deleuze, na medida em que ele é composto por um polo ideal/virtual – aquilo que constitui a própria produção do pensamento nele – e um polo atual, o qual corresponde às partes materiais e extensas que compõem seu corpo e seus órgãos. Estas partes materiais são, por sua vez, atualizações do conteúdo virtual da Ideia, e aqui é necessário ter clareza sobre o que Deleuze quer dizer com isso. Não se trata em hipótese alguma de afirmar, como fizeram tantos finalismos inspirados na noção aristotélica de enteléquia, que as diversas partes do organismo correspondem à progressiva realização material de uma idealidade ou de um conceito prévio, que se encontraria em estado potencial no organismo desde o momento de sua geração. Afirmar isso seria na verdade incorrer na confusão entre o virtual e o possível, o que Deleuze tanto recrimina. Na verdade,

ao afirmar que as diversas partes do organismo são atualizações do conteúdo virtual da Ideia, Deleuze assevera que eles consistem em *soluções* vitais encontradas para os *problemas* engendrados no interior da Ideia da qual eles fazem parte:

É assim que, no vivente, o processo de atualização apresenta-se, ao mesmo tempo, como diferenciação local das partes, formação global de um meio interior, solução de um problema estabelecido no campo de constituição de um organismo. O organismo nada seria se não fosse a solução de um problema, e também, cada um de seus órgãos diferenciados, tal como o olho que resolve um “problema” de luz. (DR, p. 297).

Cabe ressaltar que Deleuze retoma aqui, *en passant*, um problema a que Bergson se dedicara com bastante afinco no primeiro capítulo de *A evolução criadora*, a saber, o da gênese dual da função e da estrutura no organismo, no caso específico, a gênese simultânea da visão e do olho. O que ele está nos afirmando aqui é que o olho de um organismo é a solução de um problema vital que se coloca para ele, uma diferenciação orgânica que se processa simultaneamente à diferenciação da Ideia da qual ele faz parte. Para entender o que isto quer dizer, é preciso lembrar que a diferenciação da Ideia implica uma gênese das faculdades, aí incluída a sensibilidade. Ora, é necessário que esta gênese seja acompanhada da criação das estruturas orgânicas que permitirão a esta faculdade se exercer no mundo. Ao dizer que o olho é uma atualização da Ideia virtual, Deleuze está dizendo que o olho é uma estrutura orgânica que surge como uma resposta ao desenvolvimento problemático da sensibilidade, ao processo interno de diferenciação da Ideia. Seria um equívoco, contudo, achar que haja uma precedência do virtual sobre o atual neste caso: não poderia haver uma diferenciação da Ideia, do virtual, se não houvesse uma diferenciação do organismo atual e suas partes: não pode haver visão sem olho. E aquilo que vale para o olho e a visão do organismo vale, via de regra, para uma imensidão de outros casos, pois existe para Deleuze uma grande diversidade de Ideias, nas quais sempre reencontramos a bipartição básica entre o atual e o virtual: “Há ideias que correspondem às realidades e correlações matemáticas; há outras que correspondem aos fatos e leis físicas; e há outras ainda, segundo a ordem, que correspondem aos organismos, aos psiquismos, às linguagens, às sociedades” (DR, p. 262). A fim de dar conta dessa enorme diversidade de Ideias, Deleuze lançará mão de um vocabulário necessariamente amplo, visando abranger a grande variedade de casos em questão. Assim, ao tratar do virtual em geral, ele dirá sempre que a diferenciação incide sobre uma variedade de “relações e pontos singulares”, o que equivale a dizer que ele abrange um enorme número de faculdades, com

seus perceptos, lembranças, fantasmas, conceitos etc. Ao tratar da diferenciação, ele dirá que esta implica a atualização do virtual em “qualidades e espécies” diferentes, assim como em “quantidades e extensões” variadas, o que abrange tanto as partes de um organismo ou de um elemento físico quanto a materialidade de um enunciado, de uma equação etc.

Após essa breve exposição do virtual deleuziano, podemos agora nos perguntar quais são as similitudes entre a relação entre o virtual e atual, tal como ela é pensada por Deleuze, e o esquema proposto por Bergson, que estudamos anteriormente. O próprio Deleuze parece nos dar uma indicação a esse respeito no quarto capítulo de *Diferença e repetição*:

O esquema bergsoniano, que une *A evolução criadora* a *Matéria e memória*, começa pela exposição de uma gigantesca memória, multiplicidade formada pela coexistência virtual de todas as seções do “cone”, sendo cada seção como que a repetição de todas as outras, distinguindo-se destas apenas pela ordem das relações e pela distribuição dos pontos singulares. Em seguida, a atualização desse virtual mnemônico aparece como a criação de linhas divergentes, cada uma correspondendo a uma seção virtual e representando uma maneira de resolver um problema, mas encarnando, em espécies e partes diferenciadas, a ordem de relações e a distribuição de singularidades próprias à seção considerada. No virtual, a diferença e a repetição fundam o movimento da atualização, da diferenciação como criação, substituindo, assim, a identidade e a semelhança do possível, que só inspiram um pseudomovimento, o falso movimento da realização como limitação abstrata. (DR, p. 299-300).

Como se pode ver, Deleuze retoma aqui a ideia de uma duração única, de uma grande memória ontológica, que corresponderia a um “virtual mnemônico”. O gráfico do cone seria uma representação desse virtual, na medida em que suas seções internas AB, A'B' etc. indicariam o processo de diferenciação interna dessa grande memória, ao passo que a ponta do cone corresponderia ao seu polo atual, com seu processo de diferenciação constante. Com efeito, o gráfico do cone parece oferecer uma boa representação da estrutura da Ideia para Deleuze, à medida que ilustra bem as relações entre o atual e o virtual que se tecem em seu interior, proporcionando uma visão direta da noção de diferença  $\frac{ci}{\zeta}$  ação proposta por Deleuze.

Dito isso, algumas ressalvas têm de ser feitas: a primeira delas é que Bergson sempre afirma, em *Matéria e memória*, o caráter permanente e estável da base do cone (a totalidade das lembranças puras), à qual ele opõe a instabilidade da ponta do cone, seu lado corporal e material. Caso aceitássemos isso, poderíamos recair novamente na ideia do virtual como um fundamento do atual, afirmando assim a primazia da segunda síntese do tempo, sem levar em consideração o a-fundamento constante do passado proposto na terceira síntese. Como já afirmamos anteriormente, talvez fosse necessário pensar aqui um cone que estivesse



constantemente sendo produzido a partir do zero, num processo em que os dois polos (atual e virtual) da Ideia fossem simultaneamente tecidos no mesmo acontecimento. O eterno retorno, por sua vez, seria o mecanismo que garantiria a reconstrução constante do cone, da Ideia, assegurando assim a eterna gênese simultânea do pensamento e dos estados de coisa. Na verdade, tanto os pensamentos quanto os corpos que a ele correspondem são sempre criações novas e originais, que somente retrospectivamente adquirem a aparência de uma identidade estável que perdura ao longo do tempo, graças ao mecanismo de reconstrução constante do eterno retorno. O pensamento e a matéria do ser estão assim sempre recomeçando, num infundável processo de gênese ou heterogênese, o qual não pressupõe nenhum fundamento prévio, nenhuma entidade substancial, seja ela uma divindade, seja ela uma duração universal. A única “lei” que rege esse sem-fundo é a lei do eterno retorno.

Uma segunda ressalva que tem de ser feita aqui diz respeito às faculdades: enquanto Bergson pensa a virtualidade como associada ao conjunto das lembranças puras – logo, à memória –, para Deleuze a Ideia implica uma gama enorme de faculdades, que vão da sensibilidade ao pensamento conceitual. Portanto, se quisermos usar o cone bergsoniano para ilustrar o virtual deleuziano, precisaremos provavelmente dizer que cada seção deste cone corresponde a uma faculdade específica, já que o processo de diferenciação da Ideia corresponde basicamente ao da gênese diferencial das faculdades. Dizer que a Ideia se diferencia corresponde a dizer que em seu interior cada faculdade atinge seu limite intensivo, seu uso paradoxal, fazendo com que outras faculdades surjam, no processo violento de produção do pensamento. Cada uma destas faculdades estabelece, por sua vez, uma relação de agonismo com todas as demais, na dinâmica do acordo discordante que estudamos anteriormente. Na Ideia, todas as faculdades coexistem, assim como seus objetos específicos, os perceptos, as lembranças, os conceitos etc., que compõem a diversidade de pontos singulares do virtual e são abrangidos por cada seção específica do cone.

Após fazer essas ressalvas, cabe salientar que uma das grandes vantagens deste gráfico consiste em mostrar que há uma *continuidade* natural entre o processo de diferenciação da Ideia e o processo de diferenciação do atual. Assim, longe de compor duas instâncias ontologicamente separadas por uma diferença de natureza, o virtual e o atual mostram-se como dois limites internos da Ideia, articulados por uma diferença interna que os une e os separa. Até agora não tínhamos nomeado esta diferença que articula o virtual e o atual, mas agora devemos fazê-lo: ela corresponde basicamente àquilo que Deleuze chama de *drama*. O drama é o processo dinâmico que comanda a atualização da Ideia, sendo, portanto, a instância

mediadora entre a diferenciação do virtual e a diferenciação do atual: “São processos dinâmicos que determinam a atualização da Ideia. Mas que relação mantêm eles com ela? Eles são exatamente dramas, eles dramatizam a Ideia” (DR, p. 304). A função básica do drama é constituir e organizar o tempo e o espaço para a atualização da Ideia, garantindo assim que as relações e pontos singulares do virtual se encarnem numa multiplicidade de quantidades e extensões concretas, assim como numa multiplicidade de qualidades e espécies. Os dramas são, portanto, dinamismos espaço-temporais que antecedem logicamente à atualização da Ideia e que garantem a mediação entre um conceito, uma lembrança, um fantasma etc. e os corpos e estados de coisa que a eles correspondem. Sua função básica é fazer com que a Ideia, em princípio virtual e inextensa, adquira uma determinação espacial e temporal:

Os dinamismos são tanto temporais quanto espaciais. Eles constituem tempos de atualização ou de diferenciação assim como traçam espaços de atualização. Não só espaços começam a encarnar as relações diferenciais entre elementos da estrutura recíproca e completamente determinados, mas tempos de diferenciação encarnam o tempo da estrutura, o tempo da determinação progressiva. [...] Sob as espécies e as partes só se encontram esses tempos, essas taxas de crescimento, esses ritmos de desenvolvimento, essas desacelerações ou precipitações, essas durações de gestação. (DR, p. 305-6).

Não se trata de afirmar que o drama faça a mediação entre uma esfera ideal supostamente atemporal e uma esfera empírica e temporal, mas antes de asseverar que o drama é aquilo que garante a comunicação entre as duas temporalidades diferentes que verificamos no interior do acontecimento. Nesse sentido, ele faz a ponte entre as sínteses do passado/futuro e a do presente vivo, entre o tempo aiônico e o tempo crônico, na medida em que ele permite que a temporalidade específica da Ideia se encarne numa sucessão temporal empírica bem determinada. A Ideia continua possuindo uma natureza intempestiva, mas graças ao processo de dramatização ela pode se objetivar em diversos corpos e organismos com diferentes tempos de desenvolvimento interno. O tempo específico destes corpos é o da primeira síntese do tempo, e sua duração corresponde basicamente ao encadeamento de diversos presentes vivos numa sucessão temporal. Enquanto se desenvolve no tempo, a realidade atual também se desenvolve no espaço: a “duração de gestação” a que se refere Deleuze implica, no caso do organismo, um crescimento progressivo, numa contínua ocupação da extensão material. Por meio da dramatização, a Ideia perde assim seu caráter inextensivo para se desenvolver no espaço, num processo que dá origem progressivamente

aos corpos e organismos. Vemos aqui que, antes de serem formas *a priori* da intuição sensível, o tempo e o espaço a que se refere Deleuze são determinações bem concretas da Ideia, dinamismos que comandam o modo como ela se exprimirá na materialidade dos corpos e estados de coisa.

O drama tem assim um papel fundamental na economia do sistema deleuziano, já que ele promove a mediação entre o atual e o virtual, entre a metade estética e a metade dialética da Ideia. Seria possível fazer uma aproximação entre a concepção deleuziana de drama e o esquema kantiano? Em princípio, é o próprio Deleuze que parece apontar essa proximidade: “Essas determinações dinâmicas espaciotemporais não seriam o que Kant já chamava de esquemas?” (DR, p. 306). Com efeito, o esquema kantiano parece ter uma proximidade com o que propõe Deleuze, pois ele possibilita uma determinação temporal das categorias do entendimento, garantindo assim que elas sejam aplicadas ao diverso da sensibilidade. Nisto ele se aproxima da noção de drama proposta por Deleuze, uma vez que este possibilita que a Ideia adquira a forma de uma sucessão temporal, encarnando-se em corpos e estados de coisas. Devemos notar, porém, que o esquema kantiano permanece sendo uma instância meramente subjetiva, porquanto ele não tem a capacidade de determinar qualquer objeto para além de nossa sensibilidade, ao contrário do que acontece com o drama deleuziano, que tem uma natureza muito mais especulativa. Além disso, é importante notar que o esquema kantiano é afetado, para Deleuze, de uma inevitável exterioridade em relação ao conceito que ele determina, ao contrário do que ocorre com o processo de dramatização, que seria algo intrínseco à própria estrutura diferencial da Ideia:

O esquema faz que as correlações espaciotemporais correspondam às correlações lógicas do conceito. Exterior ao conceito, entretanto, não se vê como ele poderia assegurar a harmonia do entendimento e da sensibilidade, pois ele mesmo não tem como assegurar sua própria harmonia com o conceito do entendimento sem apelar para um milagre. [...] Tudo muda quando propomos os dinamismos não mais como esquemas de conceitos, mas como dramas de Ideias. Pois, se o dinamismo é exterior ao conceito, sendo, por esta razão, esquema, ele é interior à Ideia, e por esta razão, drama ou sonho. (DR, p. 307).

Para Deleuze, é inexplicável que um conceito atemporal (no caso, as categorias kantianas) possa se determinar temporalmente; é nisso que consiste a exterioridade do esquema em relação ao conceito, a despeito de Kant declarar sua “homogeneidade”. Tudo muda de figura, entretanto, se pressupomos um dinamismo imanente à própria Ideia, uma

temporalidade específica ao processo de diferenciação do virtual. Neste caso, não há nenhum antagonismo entre o virtual e o drama que o determina, pois as duas instâncias são verdadeiramente homogêneas, já que ambas são temporais. Ocorre aqui algo semelhante ao que ocorria em Bergson, o qual propunha sua teoria dos graus de duração como a chave de um esquematismo renovado. Como vimos anteriormente, Bergson afirmava que o atual e o virtual, o presente e o passado puro não eram instâncias ontologicamente separadas, mas limites internos de uma mesma estrutura temporal. Assim, se transitamos constantemente entre a esfera do corpo e a das lembranças puras, o fazemos porque essas duas instâncias não são completamente heterogêneas entre si, havendo um elemento mediador entre elas – o que as une, com efeito, é o fato de elas serem diferentes graus de duração, diferentes planos de consciência. A duração desempenha aqui, portanto, a mesma função do esquema kantiano, na medida em que ela explica como esferas aparentemente opostas (o presente e o passado, o corpo e o espírito, a sensibilidade e o conceito) podem se comunicar entre si. Diferentemente de Kant, entretanto, esta relação passa a ser pensada de modo interior, e não mais exterior, porquanto a duração não é simplesmente um terceiro termo que se ajunta aos dois extremos opostos, mas uma característica essencial de cada um dos termos em questão. Ora, o que ocorre com a duração no caso de Bergson, ocorre com o drama no caso de Deleuze, na medida em que ele atua como uma instância mediadora entre a temporalidade específica do virtual, que se divide incessantemente num passado e num futuro ilimitados, e a temporalidade própria do atual, caracterizada pela predominância do presente vivo. Sendo ele mesmo temporalizante (e espacializante), compreende-se que não haja uma exterioridade do drama aos termos que ele une. Ele indica apenas a presença de uma diferença espaciotemporal articulando o processo de diferenciação do atual e o de diferenciação do virtual, diferença essa que Deleuze indicava por meio de um simples traço na noção complexa de diferen<sup>ci</sup>ação. Parece haver, portanto, uma proximidade muito grande entre a dramatização da Ideia, tal como pensada por Deleuze, e o esquema dinâmico proposto por Bergson. Mais do que Kant, talvez seja Bergson e sua teoria dos graus de duração que Deleuze tenha em mente ao propor sua noção de drama.

§ 38. Ao contrário do que poderíamos imaginar, contudo, Deleuze não encerra sua análise das relações entre o atual e o virtual com sua noção de drama. Na verdade, o quarto capítulo de *Diferença e repetição* termina com uma indagação que aponta para uma

radicalização de seu questionamento, já que ele indica que devemos buscar saber o que fundamenta o próprio processo de dramatização da Ideia:

O que é que efetua o terceiro aspecto da razão suficiente, o elemento de potencialidade da Ideia? Sem dúvida, a dramatização, pré-quantitativa e pré-qualitativa. Com efeito, é ela que determina ou desencadeia, que diferencia a diferenciação do atual, em sua correspondência com a diferenciação da Ideia. Mas de onde vem esse poder da dramatização? Não é ela – sob as espécies e as partes, as qualidades e os números – o ato mais intenso ou o mais individual? Não mostramos o que funda a dramatização, ao mesmo tempo para o atual e na Ideia, como o desenvolvimento do terceiro elemento da razão suficiente. (DR, p. 310-1).

É que, para Deleuze, a Ideia jamais poderia desencadear o processo de dramatização e de atualização se ela não fosse coagida por algo a fazer isso. Como vimos no começo de nossa discussão sobre as faculdades, todo o processo de produção do pensamento implica uma verdadeira *heterogênese*, uma vez que o pensamento é sempre suscitado por algo exterior a si mesmo, a saber, por uma *intensidade* primeira que possibilita a entrada em ação das faculdades, sendo a primeira delas a sensibilidade. Sem essa instância intensiva primordial, a Ideia jamais poderia se atualizar, nem sequer se dramatizar. A bem da verdade, sem essa instância a Ideia jamais poderia ser sequer produzida, pois faltaria o elemento que faz o próprio pensamento ser engendrado. Que elemento é este? Basicamente um campo de individuação pré-subjetivo, que Deleuze chama, no quinto capítulo de *Diferença e repetição*, de *spatium intensivo*. Será sobre ele que nos debruçaremos a partir de agora, tentando apreender o seu papel no processo de dramatização da Ideia.

Mas antes de passar ao *spatium* propriamente dito, cabe fazer algumas ponderações sobre o que Deleuze entende por “intensidade”, mostrando mais uma vez a influência decisiva de Kant a esse respeito. Com efeito, Kant faz uma distinção na *Crítica da razão pura* que é de fundamental importância para Deleuze, a saber, a distinção entre as grandezas *extensiva* e *intensiva*. Detenhamo-nos brevemente sobre ela, por ser a chave para se compreender a noção de intensidade em Deleuze.

Nos “Axiomas da Intuição” da *Crítica da razão pura*, Kant afirma categoricamente que todo fenômeno, à medida que se processa no tempo e no espaço, é necessariamente uma grandeza e, mais do que isso, uma grandeza extensiva. Para o filósofo alemão, uma grandeza extensiva é “aquela em que a representação das partes torna possível a representação do todo (e, portanto, necessariamente a precede)” (CRP, p. 199). A fim de ilustrar o que quer dizer

com isso, Kant toma o exemplo de uma linha: nós só podemos ter a intuição de uma linha se apreendemos sucessivamente os segmentos que a compõem, para, a partir disso, chegar à intuição do objeto total. A grandeza extensiva é, portanto, aquela grandeza característica de toda e qualquer entidade formada por *partes extra partes*, partes estas que integramos num objeto único por meio de uma síntese sucessiva. Como todo objeto que se processa no tempo é decorrente de uma síntese de sucessão, podemos afirmar que “todo fenômeno, como intuição, é grandeza extensiva” (CRP, p. 199). Todo fenômeno é intuído assim como um agregado, sendo um objeto composto de um conjunto de partes. Ser uma grandeza extensiva é, portanto, algo necessário para todo e qualquer objeto dado no espaço e no tempo.

Ocorre, porém, que Kant vislumbra um segundo tipo de grandeza possível, relativa não mais ao fenômeno, mas àquilo que constitui para ele o “real no fenômeno”, ou seja, à sensação. Essa grandeza é aquela que ele chama, nas “Antecipações da percepção”, de grandeza *intensiva*. Contraposta à grandeza extensiva, a grandeza intensiva aparece como tendo duas propriedades essenciais: (i) é apreendida primeiramente como uma unidade, e não como um composto de partes, (ii) ela implica sempre uma proximidade ou distância em relação a um grau zero. Como afirma Kant: “dou o nome de grandeza intensiva àquela que só pode ser compreendida como unidade e em que a pluralidade só pode representar-se como aproximação da negação = 0” (CRP, p. 203). Como exemplos de grandeza intensiva, podemos tomar qualquer uma de nossas sensações. Uma sensação de calor ou de uma cor, por exemplo, é sempre apreendida instantaneamente como uma totalidade, e ao mesmo tempo sempre envolve um grau determinado em relação à total ausência de experiência.

Ao contrário da grandeza extensiva, a grandeza intensiva não envolve uma síntese sucessiva: “a apreensão de uma quantidade intensiva é instantânea, o que equivale a dizer que sua unidade já não provém da soma de suas partes sucessivas”<sup>114</sup>. Longe de ser um fenômeno temporal, a grandeza intensiva “é o que preenche o espaço e o tempo em tal ou qual grau”<sup>115</sup>, na medida em que ela é aquilo que dota cada instante temporal e cada parte do espaço de seu conteúdo concreto. Nesse sentido, a grandeza intensiva é aquilo que dota o fenômeno de sua *realidade*, já que, sem ela, o espaço e o tempo consistiriam em simples formas vazias. Vale ressaltar que, para Kant, não podemos conhecer nada *a priori* numa sensação, a não ser

---

<sup>114</sup> Sur Kant (1978). Curso em quatro aulas, disponível em <<http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>>, acesso em 23/11/2015. Tradução nossa.

<sup>115</sup> Id. Tradução nossa.

exatamente o fato de ela ter uma grandeza intensiva: não podemos antecipar que tipo de sensação surgirá para nós num dado momento, mas sabemos que, seja qual for essa sensação, ela será dotada de uma intensidade determinada. A grandeza intensiva se revela assim como sendo algo de fundamental importância, porquanto ela é a única determinação *a priori* do diverso da sensibilidade, ao mesmo tempo que é aquilo que dota o fenômeno de sua realidade específica.

Deleuze, por sua vez, retoma a discussão kantiana sobre as grandezas intensivas em *Diferença e repetição*, levando-a, entretanto, a um grau de radicalidade não previsto por Kant, pois a grandeza intensiva não será apenas uma propriedade das qualidades sensíveis para Deleuze, mas aquilo que está na própria *origem* destas últimas. Com efeito, segundo ele, toda sensação deriva de uma diferença intensiva primeira:

A intensidade é a forma da diferença como razão do sensível. Toda intensidade é diferencial, diferença em si mesma. [...] A razão do sensível, a condição daquilo que aparece não é o espaço e o tempo, mas o Desigual em si, a disparação tal como é compreendida e determinada na diferença de intensidade, na intensidade como diferença. (DR, p. 314).

A intensidade não é, portanto, uma propriedade da sensação, mas aquilo que a cria; toda sensação guarda em seu interior a marca de uma disparidade radical, a qual corresponde àquela diferença pensada por Kant entre o grau específico de uma sensação e sua negação = 0. Longe de ser algo originário, a sensação, assim como todo pensamento, é produzida por uma instância intensiva primeira. Uma determinada cor, por exemplo, um tom específico de vermelho, somente é aquilo que é porque corresponde a uma determinada diferença intensiva que marca a distância entre seu aparecer para nós e a total ausência de experiência. A sensibilidade, por sua vez, corresponde ao imenso despontar de intensidades extremamente variadas, as quais produzem as qualidades e extensões que preenchem nosso campo visual, olfativo, tátil etc. Com a introdução de sua noção de grandeza intensiva, Kant estava para Deleuze em plenas condições de pensar o processo de gênese das sensações, pois apontava para a existência de uma esfera intensiva precedente à própria sensibilidade. Entretanto, ele não deu o necessário passo, permanecendo preso ao preconceito empirista da matéria da sensibilidade como um dado primário da experiência. Decorre disso também que Kant não tenha pensado a existência do espaço como algo além de uma forma da intuição sensível, sem chegar a conceber a existência de um espaço que fosse o meio comum das grandezas

intensivas. Para Deleuze, pelo contrário, o que a existência das grandezas intensivas revela é a existência de um campo intensivo primário, campo este necessariamente pré-subjetivo, visto que é anterior às qualidades sensíveis que engendra. Esse campo intensivo é aquilo que Deleuze denomina, em *Diferença e repetição*, *spatium* intensivo – basicamente o espaço pensado como meio de produção das intensidades, e não mais como forma da intuição, como pretendia Kant. Como veremos mais adiante, esse meio intensivo estará na origem do processo geral do pensamento.

Uma vez que antecede as sensações e ao mesmo tempo as engendra, a intensidade revela ter um caráter dúplice para Deleuze: por um lado, ela é aquilo que só pode ser apreendido por meio da sensação; por outro lado, ela é algo necessariamente insensível, pois sua existência transcende a das sensações em que ela se manifesta<sup>116</sup>. Deste modo, o *spatium* intensivo sempre surge a nós recoberto pelas qualidades sensíveis e pelas extensões que nele se constituem; por isso, temos a tendência a pensar que a sensação é algo de primeiro e originário, esquecendo-nos de sua origem intensiva. Há, porém, uma experiência específica que parece nos revelar imediatamente a existência desse campo intensivo primordial, a saber, a da *profundidade*. Para Deleuze, a profundidade revela, com efeito, a existência de um estreito vínculo entre a intensidade e a sensação, já que “é a potência de degradação da intensidade sentida que dá uma percepção de profundidade (ou, antes, que dá profundidade à percepção)” (DR, p. 324). Em outras palavras, a profundidade revela que todo campo perceptivo se estrutura a partir de uma intensidade = 0, organizando-se em torno de uma diferença intensiva original. A profundidade nos revela, portanto, que a experiência sensível é sempre necessariamente composta por ela e por outra coisa além dela, a saber, pelo *spatium* intensivo que a antecede e ao mesmo tempo a produz: “A profundidade original [...] é o espaço inteiro, mas o espaço enquanto quantidade intensiva: o puro *spatium*” (DR, p. 324).

Qual é a relação que se estabelece entre este *spatium* intensivo e a Ideia? Como vimos, a Ideia é uma estrutura virtual que abrange desde nossa sensibilidade até o pensamento conceitual. Todo o processo de engendramento das faculdades, por sua vez, pressupunha uma origem intensiva, a qual não tínhamos ainda determinado claramente. Ora, essa origem

---

<sup>116</sup> “A intensidade é o insensível e, ao mesmo tempo, aquilo que só pode ser sentido. Como seria ela sentida por si mesma, independentemente das qualidades que a recobrem e do extenso em que ela se reparte? Mas como seria ela outra coisa que não ‘sentida’, visto ser ela aquilo que faz sentir e que define o limite próprio da sensibilidade? A profundidade é o imperceptível e, ao mesmo tempo, aquilo que só pode ser percebido.” (DR, p. 325).



intensiva não pode residir senão no próprio *spatium*; é ele, portanto, a instância primitiva que força o processo de produção do pensamento. A intensidade, com efeito, é “aquilo que define o exercício transcendente da sensibilidade, na medida em que ela faz sentir, e por isso, desperta a memória e força o pensamento” (DR, p. 333). É a intensidade que força o processo de diferenciação interna da Ideia, fazendo com que as diversas faculdades entrem em seu acordo discordante, produzindo assim o pensamento em nós. Mas, ao mesmo tempo que é responsável pela diferenciação da Ideia, a intensidade é também responsável pelo processo de atualização do virtual, pois ela faz com que as relações e os pontos notáveis da Ideia se encarnem em qualidades e extensões determinadas. É a intensidade a responsável pelo processo de *dramatização* da Ideia, pelo processo de atualização do virtual:

Como a Ideia é determinada a se encarnar em qualidades diferenciadas, em extensos diferenciados? O que determina as relações que coexistem na Ideia a se diferenciarem em qualidades e extensos? A resposta é dada precisamente pelas quantidades intensivas. O determinante no processo de dramatização é a intensidade. É a intensidade que *dramatiza*. É ela que se exprime imediatamente nos dinamismos espaciotemporais de base e que determina uma relação diferencial, “indistinta” na Ideia, a se encarnar numa qualidade distinta e num extenso distinguido. (DR, p. 345).

Uma vez que provoca o processo de dramatização, a intensidade é independente e anterior à diferenciação do atual. A diferenciação correspondia, como vimos, à produção das qualidades e das extensões dos corpos e estados de coisa. Ela nos remete a uma esfera em que a individualidade dos corpos se encontra já definida, pois encontramos aí órgãos e organismo já individuados, assim como entidades físicas bem definidas. É esta esfera que apreendemos por meio de nossos sentidos, é ela que nos é dada por meio de nosso campo perceptivo; ela é regida pelos princípios básicos da representação, a saber, a identidade e a semelhança. Bem diferente dessa esfera é o *spatium* intensivo prévio, que antecede a constituição das qualidades e das extensões. Nele não encontramos nenhuma individualidade já definida, mas apenas o jogo das intensidades livres, que antecede à constituição dos corpos e dos organismos. Seria um equívoco, entretanto, achar que entre o *spatium* intensivo e a individualidade dos corpos e organismos não haja nenhum vínculo substantivo. Na verdade, assim como a intensidade é a condição para que haja a sensibilidade, o *spatium* é a condição para que surjam os indivíduos com suas qualidades e extensões. Nesse meio intensivo não encontramos individualidades perfeitamente definidas, é verdade, mas encontramos processos de individuação nascentes, que desaguarão por sua vez nos corpos e organismos individuados, com suas qualidades e

extensões sensíveis. O *spatium* é, portanto, o lugar onde se dá o teatro da *individuação*; é nele que se constituem os campos de individuação nos quais se dará a atualização do virtual: “a individuação precede, de direito, a diferenciação; toda diferenciação supõe um campo intenso de individuação prévia” (DR, p. 347). A individuação não é, portanto, uma propriedade acidental, mas um fator essencial do *spatium* intensivo:

[A intensidade] é independente da diferenciação pelo processo que lhe pertence essencialmente. O processo essencial das quantidades intensivas é a individuação. A intensidade é individuante; as quantidades intensivas são fatores individantes. (DR, p. 345).

Resumindo o que foi dito acima, podemos dizer que a intensidade determina no *spatium* um campo de individuação no qual a ideia vai se atualizar, e a Ideia se atualiza nesse campo de individuação na forma de qualidades e de extensos. A individuação antecede, portanto, a atualização do virtual, na medida em que é ela que desencadeia o processo de dramatização da Ideia: “A individuação é o ato da intensidade que determina as relações diferenciais a se atualizarem, de acordo com as linhas de diferenciação, nas qualidades e nos extensos que ela cria” (DR, p. 346). Seguindo o pensamento de Gilbert Simondon a esse respeito, Deleuze afirmará que toda individuação envolve uma *disparação* entre duas ordens de realidade diferentes, no caso deleuziano, o *spatium* intensivo e a Ideia que nele se atualiza. A constituição de um indivíduo completamente determinado, com suas qualidades e seus extensos, é, portanto, uma operação complexa, que envolve tanto o meio intensivo no qual os campos de individuação prévios se constituem, quanto o processo de diferen<sup>ci</sup>ação que estudamos anteriormente. A esse respeito, Deleuze dirá que a noção total envolvida no processo de constituição dos indivíduos é o de indi-diferen<sup>ci</sup>ação, ou antes, o de indi-drama-diferen<sup>ci</sup>ação, pois somente assim podemos dar conta dos quatro fatores envolvidos nessa operação: (i) a diferenciação da Ideia virtual, (ii) a constituição, no *spatium*, dos campos de individuação nos quais ela se atualizará, (iii) a dramatização da Ideia em espaços e tempos definidos, (iv) a atualização/diferenciação da Ideia em qualidades e extensões determinadas. A dinâmica entre o atual e o virtual mostra-se, assim, dotada de uma complexidade muito maior do que se poderia a princípio prever.

A descoberta do *spatium* corresponde, portanto, à revelação de um mundo de intensidades livres, de individuações nascentes, o qual estará na origem das subjetividades,

assim como dos corpos e dos organismos. Mas aqui, mais uma vez, é preciso tomar todo cuidado para não confundir o *spatium* intensivo com as qualidades e os extensos que o preenchem, pois estes últimos são o resultado e o produto da intensidade, apontando, portanto, para um processo de *anulação* da diferença intensiva que os anima. A esse respeito, não podemos identificar o *spatium* com o mundo material de que fala a ciência, uma vez que este último se encontra na ordem do já constituído, sendo preenchido por qualidades e extensões determinados, assim como por corpos e organismos já individuados.

Este mundo encontra-se regido pelo princípio geral da *entropia*, e não é, para Deleuze, nada mais que a materialização do senso comum, não havendo nele espaço para a produção da diferença e a criação do novo. Ele é, em suma, o mundo das realidades já atualizadas e incorporadas, o resultado do processo de individuação que delineamos acima. Contraposto ao mundo material, o *spatium* constitui uma instância intensiva prévia, um mundo pré-subjetivo, uma natureza primeira anterior aos corpos e estados de coisa. Sua existência corresponde, via de regra, àquilo que Nietzsche chamava de “vontade de potência” ou “mundo dionisíaco”. É preciso dar ao filósofo alemão o crédito pela descoberta dessa instância intensiva originária, responsável pela produção dos indivíduos e das subjetividades:

A grande descoberta da filosofia de Nietzsche, que tem por nome vontade de potência ou mundo dionisíaco, descoberta que marca sua ruptura com Schopenhauer, é a seguinte: sem dúvida o *Eu* e o eu [*moi*] devem ser ultrapassados num abismo indiferenciado; mas esse abismo não é um impessoal nem um universal abstrato para além da individuação. Ao contrário, o *Eu* e o eu [*moi*] é que são o universal abstrato. Eles devem ser ultrapassados, mas pela e na individuação, na direção dos fatores individuantes que os consomem e que constituem o mundo fluente de Dioniso. (DR, p. 361).

Na medida em que constitui o mundo da vontade de potência, o *spatium* é também o local do teatro do eterno retorno da diferença. Como vimos anteriormente, o eterno retorno estava estritamente ligado para Deleuze ao futuro, isto é, à produção da obra e da novidade. Ao mesmo tempo, ele implicava um processo radical de dessubjetivação, pois o eterno retorno abolia tanto o agente (o presente) quanto a condição da ação (o passado puro), em prol da multiplicidade por eles engendrada. Com a entrada em cena do *spatium*, esse processo fica um pouco mais claro: a obra engendrada pelo eterno retorno não pode ser senão a produção de uma multiplicidade no *spatium*, num processo intensivo de individuação. O que o eterno retorno indica, em última instância, é a eterna reprodução dessa natureza primeira, o perpétuo

engendramento nela de intensidades livres e individuações nascentes. O eterno retorno garante assim a reprodução do mundo da vontade de potência, dotando-o de sua solidez; assim, ele constitui o ser daquilo que é puro devir:

O eterno retorno nem é qualitativo nem extensivo: ele é intensivo, puramente intensivo. Isto é: ele se diz da diferença. É este o liame fundamental entre o eterno retorno e a vontade de potência. Um não pode ser dito a não ser do outro. A vontade de potência é o mundo cintilante das metamorfoses, das intensidades comunicantes, das diferenças de diferenças, dos sopros, insinuações e expirações: mundo de intensivas intencionalidades, mundo de simulacros ou de “mistérios”. O eterno retorno é o ser desse mundo, o único Mesmo que se diz desse mundo, excluindo dele toda identidade prévia. (DR, p. 341-2).

Mas, ao mesmo tempo que garante a reprodução do mundo da vontade de potência, o mundo sem fundo das intensidades livres, o eterno retorno garante também a eterna produção do pensamento que habita este mundo, engendrando as faculdades que compõem a Ideia: “É sempre a partir de um sinal, isto é, de uma intensidade primeira, que o pensamento se designa. Através da cadeia quebrada, ou do anel tortuoso, somos violentamente conduzidos do limite dos sentidos ao limite do pensamento, daquilo que só pode ser sentido àquilo que só pode ser pensado” (DR, p. 342). A intensidade produz assim o processo de diferenciação da Ideia virtual, que responde a seu apelo diferenciando-se nas qualidades e nas extensões atuais. O atual e o virtual gravitam assim em torno de um sem-fundo intensivo, condição última da produção dos acontecimentos ideais, assim como dos corpos e dos estados de coisa. Essa mesma noção de *spatium* intensivo estará na origem de diversos conceitos fundamentais da obra de Deleuze após *Diferença e repetição*: campo transcendental em *Lógica do sentido*, corpo sem órgãos em *O Anti-Édipo*, ou ainda plano de imanência em *Cinema* e *O que é a filosofia?*

## 5. CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho, houve um esforço constante para mostrar que o virtual a que se referem Bergson e Deleuze não deve ser compreendido como algum tipo de fundamento misterioso e transcendente que estaria por trás da origem e determinação dos corpos e vivências atuais. Nesse sentido, destacamos diversas vezes que o passado puro bergsoniano, longe de consistir num misterioso depósito de lembranças inconsciente, não é nada mais que o interminável trabalho de contração operado por nossa própria consciência imediata, consciência essa que não tem absolutamente nada de obscuro e fantasmagórico, sendo, pelo contrário, aquilo do qual estamos mais certos e que melhor conhecemos. Como destacamos no segundo capítulo, por mais paradoxal que possa parecer à primeira vista, o inconsciente bergsoniano não é nada além da própria consciência enquanto “grande melodia”, isto é, enquanto um tesouro de vivências e virtualidades contraídas em nosso presente, o qual, sob sua forma reduzida, constitui o nosso caráter e a nossa personalidade. Em nossa consciência, com efeito, encontram-se para Bergson todas as nossas lembranças sob uma forma contraída e condensada, e será somente por um esforço de expansão e dilatação dessa consciência que chegaremos a acessar cada uma dessas lembranças em sua particularidade: é nesse processo que elas passam de sua existência virtual à atual. Cabe ressaltar que, ao contrário de Deleuze, Bergson sempre emprega o termo “virtual” como um adjetivo (o passado virtual, as lembranças virtuais, as ações virtuais etc.), e não como um substantivo. Isso indica que o virtual, para Bergson, jamais pode ser compreendido como uma instância ontologicamente independente e separada, mas sempre como um aspecto da realidade, algo tão real quanto os corpos e vivências atuais, a despeito de seu caráter ideal e espiritual. Ambos, o atual e o virtual, compõem as duas faces de uma mesma moeda, moeda essa que não é nada além de nossa própria realidade, que está o tempo todo a se cindir entre presente e passado, entre percepções e lembranças, sem que isso implique algo de misterioso na conservação do passado em si.

Do mesmo modo que fizemos com Bergson, tentamos fazer com Deleuze. Como vimos, Deleuze recusava a ideia bergsoniana de uma diversidade de durações, para pensar em termos de uma duração única, de um grande inconsciente intersubjetivo que conteria em si todo o passado universal. Com esse movimento, parecia que Deleuze se aproximava de certa concepção do virtual como fundamento último da realidade, como uma instância primitiva a

partir da qual se originariam as entidades atuais, os diversos indivíduos em sua particularidade. Tentamos mostrar que, na verdade, essa ideia do virtual como fundamento do real não era senão uma aparência, pois Deleuze submetia o passado a um processo de destruição e a-fundamento constantes, recusando assim um caráter substancial a esse passado. Com esse movimento, parecia-nos, Deleuze queria exatamente se afastar do risco de hipostasiar o virtual como fundamento último do real, erigindo-o como uma espécie de grande Uno, do qual tudo o mais se originaria (para usar um termo caro a Alain Badiou).

A esse respeito, cabe ressaltar que houve uma clara mudança de interpretação ao longo de nosso trabalho, que precisamos esclarecer a partir de agora. Com efeito, no início dele estávamos ainda de certo modo influenciados pela leitura do livro de Alain Badiou, *Deleuze – o clamor do ser*, o qual nos parecia (e ainda parece) conter algumas considerações de grande relevância em seu capítulo intitulado “o virtual”<sup>117</sup>. Menos do que sua insistência em considerar o virtual deleuziano como uma espécie de grande “Uno”, o que nos interessava nesse capítulo era a problematização que Badiou fazia sobre o lugar do virtual numa filosofia da imanência. Com efeito, Badiou objetou a Deleuze, numa troca de cartas entre os dois, que a insistência no virtual parecia, a seus olhos, implicar claramente a posição de uma instância transcendente, a qual constituiria um fundamento metafísico no sentido clássico: “No começo da primavera de 1993, eu objetava a Deleuze que a categoria do virtual parecia manter uma espécie de transcendência, de algum modo deslocada ‘abaixo’ dos simulacros do mundo, ou simétrica à clássica transcendência ‘além’” (BADIOU, 2010, p. 70. Tradução nossa). Essa consideração nos parecia bastante relevante, embora nos afastássemos das conclusões que Badiou dela tirava. Pois toda a estratégia de Badiou em seu livro consistia, na verdade, em aproximar Deleuze de Platão via Bergson; nesse sentido, a sobrevivência integral do passado, a existência de uma grande memória ontológica, era interpretada por Badiou como a persistência, na filosofia de Deleuze, de um fundamento metafísico que cumpriria um papel análogo ao que o mundo ideal cumpria na filosofia platônica. O virtual seria, em última instância, o mundo ideal deleuziano, a *arkhé* a partir da qual se daria a produção de todos os

---

<sup>117</sup> Como se sabe, o livro de Badiou (de 1999) teve uma enorme repercussão nos estudos deleuzianos, que perdura até hoje. Muitos dos argumentos desse livro foram retomados por discípulos ou pessoas influenciadas pelo pensamento de Badiou, principalmente no mundo anglo-saxão. Entre estes últimos podemos destacar Slavoj Žižek, que inicia o seu *Bodies without organs* (2004) com uma discussão acerca do estatuto do virtual em Deleuze (e que escreveu, a esse respeito, um artigo significativamente intitulado *Platonismo de Deleuze: ideias como o real*), e Peter Hallward, que retomou as críticas de Badiou ao virtual deleuziano em seu *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation* (2006).

entes atuais derivados. Não surpreende que Badiou falasse de um “platonismo do virtual” deleuziano (ibid., p. 69) e que comparasse a precessão platônica à filosofia de Deleuze, afirmando que o *Timeu* tem “alguma coisa de deleuziano” (ibid., p. 106)<sup>118</sup>. A persistência integral do passado ideal corresponderia, em última instância, à sobrevivência de uma forma de eternidade em Deleuze, e o tempo teria, nesse caso, “por essência exprimir o eterno” (ibid., p. 92): esse seria o sentido da dramatização da Ideia que vimos em nosso terceiro capítulo. Contra esse modelo metafísico fundacionista, Badiou propunha, por sua vez, que esquecêssemos a categoria de virtual, que seria somente uma forma de “*ignorantiae asylum*” (ibid., p. 81), e que declarássemos que tudo o que existe é necessariamente atual e irreduzivelmente múltiplo: essa seria a proposta básica de sua própria filosofia, que recusaria assim todo apelo a uma realidade transcendente. De nossa parte, achávamos toda essa identificação *a priori* com Platão forçada e exagerada, mas reconhecíamos que havia alguma pertinência na indagação inicial de Badiou, a saber, se o virtual não seria, no fundo, um tipo de transcendência a assombrar a filosofia deleuziana, inclinando-a na direção de alguma forma de ontoteologia. Essa questão, contudo, somente poderia ser respondida a partir do próprio texto deleuziano, mais especificamente, a partir de sua discussão sobre a temporalidade. De fato, enquanto nos situávamos no registro da primeira síntese do tempo, a síntese do presente vivo, parecia que estávamos no domínio de uma filosofia rigorosamente imanente, na medida em que tudo o que Deleuze ali propunha partia, em última instância, de nossa experiência concreta e imediata: as subjetividades larvares que ele ali propõe não são senão os diversos acontecimentos singulares que compõem nossa vida psíquica, acontecimentos estes que Deleuze propunha pensar em sua emergência orgânica e temporal. Os limites do presente vivo nos pareciam então como os limites de uma filosofia rigorosamente imanente, pois eles indicavam o limite de nossa experiência interna, os limites em que o real surge e desaparece para nós (e em que surgimos e desaparecemos nele).

As coisas se complicavam, contudo, quando adentrávamos no domínio da segunda síntese do tempo, visto que Deleuze postulava ali uma sobrevivência do passado que em muito ultrapassava os limites seguros do presente vivo. Se ele ainda fizesse como Bergson, e condicionasse a sobrevivência do passado a uma síntese contínua da consciência, nós

---

<sup>118</sup> Cabe ressaltar, contudo, que Badiou também se esforça para mostrar algumas diferenças entre Deleuze e Platão, salientando que Deleuze tenta romper com o modelo mimético de Platão, buscando pensar a atualização do virtual como indissociável de uma *criação*, o que se reflete na ênfase deleuziana no *simulacro* ao invés da cópia.

poderíamos ainda nos indagar se estávamos no solo de uma filosofia rigorosamente imanente – toda questão seria então saber se esta síntese existe de fato ou não. Mas Deleuze, como sabemos, busca escapar de toda atividade de uma consciência autoconstituente, preferindo pensar o trabalho de constituição do passado como algo ontológico, produto de um monumental inconsciente intersubjetivo (ao falar do Uno em Deleuze, Badiou está se referindo basicamente a essa duração única a englobar todas as demais durações). Parecia então que, com a segunda síntese do tempo, Deleuze estava realmente se encaminhando para a afirmação de uma espécie de fundamento metafísico, o que se encaixava com sua afirmação do passado como em-si do tempo, como fundamento da passagem de todos os presentes. Não à toa, os autores que defendem essa visão do virtual como fundamento do real (como Badiou) acabam por privilegiar invariavelmente a segunda síntese do tempo<sup>119</sup>. Era essa perspectiva que se descortinava para nós ao término de nossos dois primeiros capítulos, e tudo nos levava a crer que teríamos de concordar com algumas das teses de Badiou.

A interpretação da terceira síntese do tempo, contudo, levantou grandes dificuldades em relação a essa perspectiva inicial, pois Deleuze busca ali exatamente se salvaguardar de objeções como as que levantamos acima. Na verdade, é quase como se Deleuze, antevendo as objeções que Badiou levantaria contra ele, procurasse inserir algumas balizas contra o perigo implícito de platonismo que a segunda síntese trazia consigo. Como vimos, o que Deleuze criticava ali era exatamente o risco de a circularidade entre passado e presente impedir o surgimento da novidade, tal como no platonismo. Nesse sentido,urgia estabelecer a precedência do futuro em relação ao passado puro, da terceira sobre a segunda síntese. Ocorre que o futuro não pode ser reduzido a uma simples atualização do passado virtual, já que ele implica uma liberação em relação a este passado, condição para o surgimento da novidade. A pergunta que nos colocávamos então era: quais as condições para esta liberação? A hipótese que nos colocamos era a de que o passado puro era *abolido* no processo de constituição da novidade: esse era o único modo de se evitar a recaída na circularidade entre passado e presente, impedindo assim a prevalência da dualidade modelo-cópia, em prol da produção de puros *simulacros* que já não remetem a nenhum modelo dado num passado ideal. Deste modo,

---

<sup>119</sup> Esse foi um ponto destacado primeiramente por Veronique Bergen, em seu artigo *A propos de la formule de Badiou, "Deleuze un platonicien involontaire"*: A fim de sustentar até o fim a tese de uma ventriloquia de Deleuze pela sombra de um platonismo adormecido, [...] Badiou devia dobrar a terceira síntese do “tempo fora dos eixos”, não-empírico, transcendental, esvaziado de seus conteúdos (contrações de hábitos e traços mnemônicos) sobre a segunda síntese do tempo, da qual Deleuze não cessou de pontuar as insuficiências e os resquícios representativos.” (BERGEN, 1998, p. 21. Tradução nossa.)



longe de constituir o fundamento metafísico do real, o passado puro revelava ter um caráter efêmero; sua aparente estabilidade deriva, assim como tudo mais, de sua reconstrução constante pelo mecanismo do eterno retorno. O passado puro continuava a constituir o virtual deleuziano, mas esse virtual era agora intempestivo, sendo engendrado no interior de cada acontecimento. Esse seria, em nosso entender, um modo de Deleuze escapar ao platonismo.

Estaremos certos em nossa interpretação? Para dizer a verdade, existem textos que parecem tanto corroborar nossa posição, quanto outros que podem servir para atacá-la, uma vez que Deleuze parece ali defender que não haveria propriamente uma abolição do passado na terceira síntese, mas algo mais moderado, uma simples “recusa” desse passado, o qual continuaria, portanto, mantendo seu papel de fundamento metafísico (como essa recusa do passado poderia, nesse caso, engendrar a criação do novo é algo um tanto misterioso). A dificuldade e a aridez do texto deleuziano com certeza não ajudam a esse respeito, e por isso estamos abertos a aceitar a tese oposta à nossa, caso ela se mostre mais bem fundamentada. Tudo que fizemos foi lançar uma hipótese interpretativa, que pode ou não se mostrar justificada. Mesmo no caso de nosso ponto de vista se revelar correto, alguém poderia argumentar que não haveria verdadeira mudança efetiva em trocar um passado substancial por um passado que está sendo reconstruído constantemente pelo eterno retorno. Mas afirmar isto seria negligenciar justamente o aspecto mais importante do eterno retorno para Deleuze, a saber, que somente ele nos permite escapar a toda posição de um fundamento transcendente.

Nesse sentido, cabe sublinhar que, conforme entendamos o passado como algo substancial ou não, chegaremos a duas interpretações bem diversas do eterno retorno na obra deleuziana. Na primeira, o eterno retorno seria somente um efeito da eterna atualização do virtual, a indicar a necessidade de o passado puro estar sempre retornando ao presente; haveria assim uma precedência do virtual sobre o mecanismo do eterno retorno. Essa parece ser, com efeito, a visão de Badiou: “Que a verdade seja memória se diz também: ela é aquilo que não vem senão vindo de novo, ela é retorno. E que a verdade não seja temporal, mas idêntica ao ser do tempo, se diz: seu retorno é eterno” (ibid., p. 101. Tradução nossa). Bem diferente, contudo, é a situação se aceitarmos que tanto o presente quanto o passado, tanto o atual quanto o virtual, estão subordinados ao mecanismo do eterno retorno. Neste caso não é o virtual, mas sim o eterno retorno, que constitui o “elemento” último da realidade, além do qual não temos mais nada a procurar. Esse último elemento não implica qualquer tipo de fundamento metafísico último, mas somente o a-fundamento constante de tudo aquilo que parece ser permanente e estável, aí incluso o pretense ser substancial do passado. Neste

último caso, tanto o atual quanto o virtual, enquanto subordinados ao eterno retorno, estariam constantemente se desintegrando, para ressurgir logo em seguida, porém de um modo sempre diferente e deslocado: esse processo estaria na base da diferenciação constante do virtual e da diferenciação do atual. Essa última interpretação do eterno retorno nos parece mais consistente com a filosofia deleuziana, na medida em que explica por que Deleuze precisa tanto do eterno retorno nietzschiano: ele precisa dele exatamente para evitar cair numa metafísica fundacionista, já que somente o eterno retorno pode, aos seus olhos, explicar a permanência de determinadas estruturas ao longo do tempo (aí incluído o próprio passado), sem fazer apelo a qualquer tipo de entidade substancial. Por outro lado, se o virtual fosse uma espécie de fundamento último, como quer Badiou, a própria ideia de eterno retorno seria perfeitamente dispensável: a permanência dessas estruturas poderia ser explicada pelo caráter substancial do próprio passado.

Se há uma ontologia em Deleuze, essa só pode ser uma ontologia de *acontecimentos*, que possuem em seu próprio interior uma face atual e outra virtual, um polo ideal e outro corporal; nessa ontologia de acontecimentos, marcados em última instância pelo seu caráter efêmero, a chave última para a explicação da permanência de certas estruturas só pode ser dada pelo eterno retorno: em si, cada acontecimento é sempre uma novidade, algo dissimilar e diferente; mas pela repetição no eterno retorno, esses acontecimentos adquirem a forma de cadeias e séries estáveis, que permitirão o próprio estabelecimento da representação em seus quatro aspectos: a identidade no conceito, a semelhança na percepção, a oposição dos predicados e a analogia no juízo. Reside aqui a chave de uma ilusão transcendental para Deleuze: em si, o eterno retorno só faz retornar o novo e o diferente, o acontecimento em sua singularidade irreduzível, mas esse eterno retornar da diferença, por sua vez, produz a ilusão de uma identidade objetiva ou subjetiva que perduraria ao longo do tempo, de uma semelhança entre dois acontecimentos díspares etc. Em última instância, podemos dizer que o próprio caráter estável e idêntico que atribuímos ao passado puro, ao virtual deleuziano, é tão somente a última das ilusões derivadas do mecanismo interno de funcionamento do eterno retorno. Nesse sentido, ao querer atribuir ao virtual deleuziano as características do Uno dos neoplatônicos, Badiou parece ter sido apenas mais uma vítima das ilusões do eterno retorno, que vive a pregar peças naqueles que não conseguem ver que só há diferenças no (sem) fundo de tudo.

Após essas observações, cabe pontuar brevemente aquilo que tivemos de deixar de fora deste trabalho, mas que poderá ser fruto de desenvolvimentos posteriores. Como

dissemos na Introdução, nosso trabalho ficaria restrito a algumas obras específicas de Bergson e Deleuze (notadamente *Matéria e memória* e *Diferença e repetição*). No caso de Deleuze, isso implicou deixar de lado uma gama de assuntos e questões em que a relação entre o atual e o virtual assim como a influência de Bergson são decisivas. Listamos de forma muito breve alguns deles:

1. *O acontecimento ideal e a distinção entre Cronos e Aion*. Em *Lógica do sentido*, a noção deleuziana de Ideia é progressivamente substituída pela de acontecimento ideal, o que ressalta ainda mais seu caráter intempestivo, impedindo qualquer interpretação platonicizante a seu respeito. Do mesmo modo, a noção deleuziana de *spatium* intensivo cede lugar à noção de *campo transcendental*. A esse respeito, há toda uma série de aproximações entre Bergson e Deleuze que pode ser feita por intermédio de Bento Prado Júnior, que já caracterizava em 1964 o campo de imagens bergsoniano do primeiro capítulo de *Matéria e memória* como um campo transcendental<sup>120</sup>. Outra distinção de máxima importância que encontramos em *Lógica do Sentido*, a que aludimos brevemente em nosso trabalho, é aquela entre *Cronos* e *Aion*. Com efeito, é pela disjunção das duas temporalidades imanentes do acontecimento que podemos compreender, em última instância, como o virtual deleuziano pode ser pensado como uma instância intempestiva, o que o tornaria compatível com o propósito geral de uma ontologia do acontecimento. Como ressaltamos brevemente, o *Aion* deleuziano não pode ser confundido com nenhuma forma de eternidade, já que Deleuze afirma repetidamente seu caráter instantâneo; em *Lógica do sentido*, com efeito, ele é caracterizado como o instante que divide sem cessar o presente em um passado e um futuro ilimitados, permitindo assim a constituição do mundo simbólico e da linguagem. Instância intempestiva que engendra o sentido, por meio do *Aion* “a linguagem não cessa de nascer” (LS, p. 171), num acontecimento sempre renovado pelo mecanismo do eterno retorno. Para Deleuze, o *Aion* é ao mesmo tempo finito e ilimitado: finito porque se constitui na ínfima espessura de um instante, ilimitado porque abrange, na sua finitude essencial, a totalidade do passado e do futuro (o que, como vimos, era uma propriedade essencial da segunda e da terceira sínteses temporais). Por meio dessa noção algo paradoxal do *Aion*, podemos ter uma visão de como o passado puro, longe de compor uma espécie de fundamento substancial, está sendo sempre reengendrado no interior dos

---

<sup>120</sup> Como salienta o artigo de Débora Morato Pinto, *Crítica do negativo e ontologia da Presença: a interpretação de Bergson segundo Bento Prado Junior*. (PINTO, D. M., 2007, p. 31).

acontecimentos que compõem o real (ou, como Deleuze afirmará em *Lógica do sentido*, do Acontecimento único que abrange todos os demais acontecimentos).

2. *O cristal de tempo*. Nos dois temas de *Cinema*, Deleuze retomará o tema da cisão constante do tempo entre o presente e o passado, entre o atual e o virtual. Uma das novidades que ele nos apresentará nessa obra diz respeito à gênese simultânea do atual e do virtual a partir de um ponto de indiscernibilidade entre ambos, que Deleuze denominará como a imagem-cristal, ou, como ele se referirá em outros lugares, o cristal de tempo. A fim de descrever o modo de ser da imagem-cristal, Deleuze se apoiará na descrição do reconhecimento atento operada por Bergson no segundo capítulo de *Matéria e memória*, pensando o menor circuito da memória lá proposto como o cristal de tempo, isto é, como o ponto a partir do qual se desdobram os “dois jatos dissimétricos” do presente e do passado<sup>121</sup>. É importante notar que Deleuze parece abandonar gradativamente a ideia de eterno retorno em suas últimas obras, passando a pensar novamente numa circularidade entre o passado e o presente, entre o atual e o virtual, o que o aproxima novamente do bergsonismo. O virtual que aparecerá nestes livros (de *Cinema* a *O que é a filosofia?*) será sempre apresentado como uma instância intempestiva, sendo pensado como “o mínimo de tempo contínuo pensável” (ALLIEZ, 1996, p. 55) ou algo efêmero que “conserva e conserva-se (na sua escala)” (ibid.), o que mostra que a dessubstancialização do passado levada a cabo em *Diferença e repetição* continua valendo mesmo para essas obras<sup>122</sup>.

3. *O plano de imanência*. Como se sabe, nas últimas obras de Deleuze a noção de plano de imanência ocupa um papel de destaque. Por meio dele, o filósofo buscava pensar

---

<sup>121</sup> Eis a descrição que Deleuze oferece do processo: “O que constitui a imagem-cristal é a operação mais fundamental do tempo: já que o passado não se constitui após o presente que ele foi, mas ao mesmo tempo que este, é preciso que o tempo se desdobre a cada instante em presente e passado, os quais diferem um do outro segundo a natureza, ou, o que vem ser o mesmo, desdobrem o presente em duas dimensões heterogêneas, em que uma se lança em direção ao futuro e a outra recai no passado. É preciso que o tempo se cinda ao mesmo tempo que se põe ou se desenrola: ele se cinde em dois jatos dissimétricos em que um faz passar todo o presente, e o outro conserva todo o passado. O tempo consiste nessa cisão, e é ela, é ele, que se vê no cristal. A imagem-cristal não era o tempo, mas vê-se o tempo no cristal. Vê-se no cristal a perpétua fundação do tempo, o tempo não cronológico, Cronos e não Chronos. É a potente vida não orgânica que engloba o mundo. O visionário, o vidente, é aquele que vê no cristal, e, aquilo que ele vê, é a irrupção do tempo como desdobramento, como cisão”. (*Cinema II*, p. 109)

<sup>122</sup> Uma das questões que nos foram postas na qualificação foi sobre a proximidade entre o presente vivo deleuziano em *Diferença e repetição* e nos dois tomos de *Cinema*. A esse respeito, a concepção da imagem-cristal marca uma certa evolução do pensamento deleuziano, pois ela visa mostrar a unidade entre as duas primeiras sínteses do tempo de *Diferença e repetição*, assim como a da esfera do tempo crônico e do tempo aiônico em *Lógica do sentido*, sem que isso implique, entretanto, uma redução de uma esfera à outra, já que encontramos na origem de ambas essa *disparidade* radical entre o presente e o passado, a que nos remete Deleuze.

uma representação topológica que desse conta das relações entre o atual e virtual: “O plano de imanência compreende a um só tempo o virtual e sua atualização, sem que possa haver aí limite assimilável entre os dois” (ibid., p. 51). A noção de plano de imanência abrange, com efeito, alguns dos principais temas delineados por Deleuze em *Diferença e repetição*: primeiramente, temos um plano extenso que corresponde ao campo transcendental ou *spatium* intensivo, a partir do qual se desencadeia o processo de produção do pensamento e se tece um conjunto de “dobras” que correspondem basicamente ao processo de contínuo de diferenciação da ideia virtual; por fim, essas dobras ideais atualizam-se em qualidades e extensões determinadas, que vão povoar o *spatium* intensivo primitivo. Uma vez que abrange o atual e o virtual, o plano de imanência deleuziano também se mostra como instância intermediadora entre a matéria do ser e o pensamento, evidenciando que existe uma profunda reversibilidade entre ambos, na medida em que os dois fazem parte de uma mesma estrutura geral. A ontologia deleuziana deságua assim numa topologia do real, que pensa o ser de forma unívoca, sem que para isso seja necessário abrir mão de sua irreduzível multiplicidade. Um tema que deixamos em aberto para desenvolvimentos posteriores é o de saber até que ponto essa representação topológica proposta por Deleuze não provém de sua leitura de Bergson, já que a ontologia geral proposta por este último, com sua diversidade de graus de duração e de *extensão* do ser, poderia ser pensada igualmente a partir de uma topologia semelhante.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, O. Deleuze e o eterno retorno da diferença. **Dois Pontos**. Curitiba, São Carlos, vol. 8, n. 2, p.27-55, 2011.
- AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural: 2006.
- ALLIEZ, E. **Deleuze filosofia virtual**. São Paulo, Editora 34, 1996.
- \_\_\_\_\_. Sobre o bergsonismo de Deleuze. In ALLIEZ, E. (Ed.) **Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 245-266.
- ANDERSEN, H., GRUSH, R. A brief history of Time-consciousness: Historical precursors to James and Husserl. **Journal of the History of Philosophy**. V. 47, n.2, p. 277-307, 2009. Disponível em < <http://philsci-archive.pitt.edu/10720/>>, acessado em 08/02/2016.
- ARISTÓTELES. **Física**. Madri: Gredos, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Metafísica**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Metaphysics Theta**. Oxford: Claredon Press, 2006.
- BADIOU, A. **Deleuze: la clameur de l'Être**. Paris: Pluriel, 2013.
- BERGEN, V. A propos de la formule de Badiou, “Deleuze un platonicien involontaire”. In: VERSTRAETEN, P. STENGERS, I. **Gilles Deleuze**. Annales de l'institut de philosophie de l'université de Bruxelles. Paris: Vrin, 1998. p. 19-30.
- \_\_\_\_\_. **L'ontologie de Gilles Deleuze**. Paris: L'harmattan, 2001.
- BERGSON, H. **Essai sur les données immédiates de la conscience** (édition critique). Paris: PUF, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Matéria e memória**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Matière et mémoire** (édition critique). Paris: PUF, 2010.
- \_\_\_\_\_. **A Evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_ . **L'évolution créatrice** (édition critique). Paris: PUF, 2009.

\_\_\_\_\_ . **A energia espiritual**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_ . **L'énergie spirituelle** (édition critique). Paris: PUF, 2009.

\_\_\_\_\_ . **O pensamento e o movente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_ . **La pensée et le mouvant** (édition critique). Paris: PUF, 2009.

\_\_\_\_\_ . **Duração e simultaneidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_ . **Mélanges**. Paris: PUF, 1972.

BLANCHOT, M. **L'espace littéraire**. Paris: Gallimard, 1955.

CRAIA, E. O virtual: destino da ontologia de Gilles Deleuze. **Aurora**. Curitiba, v. 21, n. 28, p. 107-123, 2009.

\_\_\_\_\_ . Deleuze e a ontologia: o ser e a diferença. In: ORLANDI, L. (Org.) **A diferença**. Campinas: Editora da Unicamp, 2005. p. 55-90.

DELEUZE, G. **Bergsonismo**. São Paulo: Editora 34, 2004.

\_\_\_\_\_ . **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

\_\_\_\_\_ . **Différence et répétition**. Paris: PUF, 2011.

\_\_\_\_\_ . **Lógica do Sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_ . **O Anti-Édipo**. São Paulo: Editora 34, 2010.

\_\_\_\_\_ . **Conversações** (1972-1990). São Paulo: Editora 34, 2007.

\_\_\_\_\_ . **O que é a Filosofia?** São Paulo: Editora 34, 2007.

\_\_\_\_\_ . **Cinema 1. L'image-mouvement**. Paris: Les éditions de minuit, 2010.

\_\_\_\_\_ . **Cinema 2. L'image-temps**. Paris: Les éditions de minuit, 2009.

\_\_\_\_\_ . Cours sur le chapitre III de L'évolution créatrice. In : WORMS, F. (Ed.) **Annales Bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie**. Paris: PUF, 2004.

\_\_\_\_\_ . **Proust et les signes**. Paris: PUF, 2010.

\_\_\_\_\_ . **Nietzsche et la philosophie**. Paris: PUF, 2010.

\_\_\_\_\_ . **La philosophie critique de Kant**. Paris : PUF, 2008.

\_\_\_\_\_ . **Critique et clinique**. Paris : Les éditions de minuit, 1993.

\_\_\_\_\_ . **Deux régimes de fous: textos et entretiens 1975-1995**. Paris: Les éditions de minuit, 2003.

\_\_\_\_\_ . **A ilha deserta e outros textos**. Textos e entrevista (1953-74). São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_ . Sur Kant (1978). Curso em quatro aulas, disponível em <<http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>>, acesso em 23/11/2015.

\_\_\_\_\_ . **Kant y el tiempo**. Buenos Aires: Cactus editorial, 2008.

\_\_\_\_\_ . Théorie des multiplicités chez Bergson (1970). Conferência disponível em <<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=107&groupe=Conf%E9rences&langue=1>>, acesso em 12/02/2016.

DESCARTES, R. **Méditations métaphysiques**. Paris : Flammarion, 1992.

DOSSE, F. **Gilles Deleuze & Félix Guattari : biografia cruzada**. Porto Alegre : Artmed, 2010.

FORNAZARI, S. O bergsonismo de Gilles Deleuze. **Trans/Form/Ação**. São Paulo, v. 27, n.2, p. 31-50, 2004.

\_\_\_\_\_ . **O esplendor do ser: a composição da filosofia da diferença de Gilles Deleuze (1952-68)**. Tese (Doutorado em Filosofia). USP, São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_ . Deleuze e o tempo como eterno retorno: Hamlet e o espectro de Bergson. In: CARVALHO, M. HADDOCK-LOBO, R. FORNAZARI, S. (Org.). **Filosofias da diferença** (Coleção XVI Encontro ANPOF). São Paulo: ANPOF, 2015. p. 9-19.

FREUD, S. O Inconsciente. In: **Obras Completas, vol. 12**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.



\_\_\_\_\_. O Eu e o Id. In: **Obras Completas, vol. 16**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GOLDSCHMIDT, V. **Le système stoïcien et l'idée de temps**. Paris: Vrin, 2006.

HALLWARD, P. **Out Of This World : Deleuze and the Philosophy of Creation**. Verso, 2006. Resenha de PROTEVI, J. Disponível em < <https://ndpr.nd.edu/news/23058-out-of-this-world-deleuze-and-the-philosophy-of-creation/>>. Acesso em 11/02/2016.

HARDT, M. **Gilles Deleuze – um aprendizado em filosofia**. São Paulo: Editora 34, 1996.

HUME, D. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2001.

HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Aparecida: Ideias e letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. Lisboa: Imprensa nacional: Casa da moeda, 1994.

\_\_\_\_\_. **Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps**. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2010.

JAMES, W. **The Principles of Psychology** (Great books of the Western World). Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc, 1978.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

LAMBERT, C. **Deleuze e Bergson. Tensão, esforço e fadiga na instauração filosófica**. Tese (Doutorado em Filosofia). UFSCAR, São Carlos, 2013.

LAPOUJADE, D. **Puissance du temps – versions de Bergson**. Paris: Les éditions de minuit, 2010.

\_\_\_\_\_. **Deleuze, les mouvements aberrants**. Paris: Les éditions de minuit, 2014.

LEOPOLDO E SILVA, F. **Bergson: intuição e discurso filosófico**. São Paulo : Edições Loyola, 1994.

\_\_\_\_\_. Bergson e Kant (sobre o problema da unidade do saber). **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Campinas, n.5, p. 19-28, 1983.

\_\_\_\_\_. Bergson e Jankélévitch. **Estudos avançados**. São Paulo, vol.10, n.28, 1996. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141996000300015](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141996000300015)>, acesso em 10/01/2016.

LÉVY, P. **O que é o virtual?** São Paulo : Editora 34, 1997.

MACHADO, R. **Deleuze: a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MARQUES, S. **Ser, tempo e liberdade: as dimensões da ação livre na filosofia de Henri Bergson**. São Paulo: FAPESP, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

MONEGALHA, F. A gênese do sujeito no laboratório cinematográfico de Gilles Deleuze. **Ideação**. Feira de Santana, , v.1, n.27, p. 263-302, 2013.

MONTEBELLO, P. **Deleuze: la passion de la pensée**. Paris: Vrin, 2008.

\_\_\_\_\_. **Deleuze, philosophie et cinema**. Paris: Vrin, 2008.

\_\_\_\_\_. **L'autre métaphysique**. Essai sur la philosophie de la nature: Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson. Paris: Desclée de Brouwer, 2003.

\_\_\_\_\_. L'instinct de mort chez Deleuze: la controverse avec la psychanalyse. **Dois Pontos**. Curitiba, São Carlos, vol. 8, n. 2, p.15-26, 2011.

MOULARD-LEONARD, V. **Bergson-Deleuze encounters: Transcendental Experience and the Thought of the Virtual**. Albany: SUNY Press, 2008.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. **Obras incompletas** (Os pensadores). São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

ORLANDI, L. Linhas de ação da diferença. In ALLIEZ, E. (Ed.) **Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 49-64.

PELBART, P. P.. **O tempo não reconciliado: imagens de tempo em Deleuze**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

PINTO, D.M. Crítica do negativo e ontologia da presença: a interpretação de Bergson segundo Bento Prado Junior. **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro, n. 22, p. 23-48, 2007.

PLATÃO. **A República**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

\_\_\_\_\_. **Parmênides**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2005.

\_\_\_\_\_. **Timeu-Crítias**. Coimbra: Cech, 2011

PLOTINO. **Ennead III** (Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 2006.

POLITZER, G. **Contre Bergson et quelques autres**. Écrits philosophiques (1924-1939). Paris, Flammarion, 2013.

PRADO Jr., B. **Presença e campo transcendental – consciência e negatividade na Filosofia de Bergson**. São Paulo: EDUSP, 1989.

\_\_\_\_\_. A ideia de “plano de imanência”. In ALLIEZ, E. (Ed.) **Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 307-322.

PROUST, M. **Em busca do tempo perdido, vol.1: No caminho de Swann**. Rio de Janeiro: Editora Globo, s/d.

RABELO, H. A filosofia e a teoria das multiplicidades: elos da diferença. In: ORLANDI, L. (Org.) **A diferença**. Campinas: Editora da Unicamp, 2005. p. 91-130.

REALE, G. ANTISERI, D. **História da filosofia: patrística e escolástica, vol, 2**. São Paulo: Paulus, 2005.

RICOEUR, P. **La mémoire, l’histoire, l’oubli**. Paris: Seuil, 2000.

RIQUIER, C. Bergson (d)après Deleuze. **Critique – Revue générale des publications françaises et étrangères**. Paris, tome LXIV, no. 732, p. 356-371, 2008.

\_\_\_\_\_. **Archéologie de Bergson : temps et métaphysique**. Paris : PUF, 2009.

SALES, A. A causalidade em Deleuze : diferença interna e produção de si. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 119, 2009, p. 215-231.

SANDMEYER, B. **Husserl's constitutive phenomenology: it's problem and promise**. Nova York: Routledge, 2009.

SARTRE, J. **A imaginação** (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1987.

SAUVAGNARGUES, A. **Deleuze: l'empirisme transcendantal**. Paris: PUF, 2009.

SCHÖPKE, R. O eterno retorno de Nietzsche: repetição ou seleção? In: ORLANDI, L. (Org.) **A diferença**. Campinas: Editora da Unicamp, 2005. p. 203-222.

WILLIAMS, J. **Gilles Deleuze's Philosophy of Time: A Critical Introduction and Guide**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

WORMS, F. **Introduction à Matière et mémoire de Bergson**. Paris: PUF, 1997.

\_\_\_\_\_. La théorie bergsonienne de plans de conscience: genèse, structure et signification de *Matière et mémoire*. In: GALLOIS, P. FORZY, G. **Bergson et les neurosciences**. Le Plessis Robinson: Institut Synthélabo, 1997B. p. 85-108.

\_\_\_\_\_. **Bergson ou les deux sens de la vie**. Paris: PUF, 2004.

ŽIŽEK, S. **Organs without Bodies: on Deleuze and Consequences**. Nova York: Routledge, 2012.

\_\_\_\_\_. Deleuze's Platonism: Ideas as real. Disponível em <<http://www.lacan.com/zizplato.htm>>. Acesso em 05/02/2016.

ZOURABICHVILI, F. **Deleuze, Une philosophie de l'événement**. Paris: PUF, 1996.

\_\_\_\_\_. **Le vocabulaire de Deleuze**. Paris: Ellipses, 2004.