

<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.30517>

Artigo recebido em: 04/04/2020

Artigo aprovado em: 29/06/2020

Artigo publicado em: 31/08/2020

NO UMBRAL DA DIALÉTICA

Bergson e o espectro da negatividade

IN THE THRESHOLD OF DIALECTICS

Bergson and the specter of negativity

Gabriel Ferri Bichir¹

(gabriel.bichir@yahoo.com)

RESUMO

Neste trabalho, buscamos recuperar alguns momentos centrais da filosofia bergsoniana (o método da intuição, o conceito de duração e o confronto entre positividade e negatividade) a partir da crítica dialética empreendida por Horkheimer em seu conhecido artigo de 1934 *Sobre a metafísica do tempo de Bergson*. Nosso objetivo é retomar a reflexão horkheimeriana em nova chave, sem ignorar os inúmeros desdobramentos da filosofia de Bergson ao longo do século XX. Assim, mergulhamos na filosofia bergsoniana a partir de algumas antinomias centrais, mostrando como o autor desenvolve uma crítica de largo escopo à metafísica tradicional, mas cai ele mesmo em suas armadilhas. Isso nos leva a questionar a possibilidade de uma Ontologia positiva nos moldes propostos pelo filósofo francês, que expurga o negativo de sua filosofia, mas paga um preço alto por tal escolha, qual seja, o esvanecimento da concretude que tanto buscara apreender como alternativa à dita abstração do idealismo alemão.

Palavras-chave: Bergson. Dialética. Horkheimer. Ontologia.

ABSTRACT

The present work aims to reevaluate some important topics of Bergson's philosophy (such as the method of intuition, the concept of duration and the confrontation between positivity and negativity) based on Horkheimer's dialectical critique developed in his well-known 1934 article *On Bergson's Metaphysics of Time*. Our goal is to resume Horkheimer's undertaking in a new light, without ignoring the manifold developments of Bergson's philosophy throughout the 20th century. Thus, we aim to dive into Bergson's philosophy by exploring its underlying antinomies and showing how the author falls into the same traps he attributes to traditional metaphysics. Based on this analysis, we question the possibility of a positive Ontology such as the one envisioned by Bergson, which ultimately purges all negativity but must pay a high price in return, that is, the loss of concreteness as a viable alternative to the alleged abstraction of German Idealism.

Keywords: Bergson. Dialectics. Horkheimer. Ontology.

¹ Doutorando em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6741443447402426>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5338-6582>.



1 INTRODUÇÃO: O CONFRONTO COM A TRADIÇÃO

Bergson distinguiu o tempo vivido do tempo abstrato das ciências da Natureza e fez dele objeto de investigação própria. Com isto, ele foi amiúde levado até o umbral da dialética. (HORKHEIMER, 2000, p. 63)

É inegável o potencial crítico da filosofia bergsoniana, tantas vezes ressaltado ao longo do século XX e que de certa forma permanece até hoje. Sua busca incessante por um conceito renovado de tempo e sua crítica mordaz aos dualismos tradicionais da tradição geraram diversos frutos robustos nas correntes filosóficas que a sucederam (os exemplos óbvios são a fenomenologia de Sartre e Merleau-Ponty, além da filosofia deleuziana). Sua “Ontologia da Presença” – expressão de Bento Prado – provou-se, ao menos até certo ponto, coerente como alternativa às hipóstases idealista e realista da filosofia clássica, contrapondo-lhes uma forma orgânica muito peculiar na história da filosofia.

Destarte, não é mais possível um retorno “puro” ao Bergson do início do século passado; suas teses ecoaram ao longo de um século inteiro, muitas vezes tomando caminhos inesperados e radicais, como no pensamento de Deleuze. Se voltamos a Bergson é porque a história de seu legado deve ser capaz de nos dizer algo a respeito das tensões inerentes a seu pensamento, as quais não podiam claramente ser percebidas no momento de sua aparição. Horkheimer e Adorno, ilustres representantes do pensamento crítico, exploraram essas tensões numa época em que o pensamento bergsoniano ainda estava em seu apogeu e já começava a ensejar uma miríade de desenvolvimentos interessantes no cenário francês. Se Horkheimer o escolheu como alvo privilegiado de seu arsenal dialético, não foi por acaso, pois atacar Bergson era necessário para a reabilitação da matriz dialética contra a qual a filosofia bergsoniana se opunha frontalmente; demonstrar as antinomias do projeto bergsoniano significava desativar seu modelo de ontologia como alternativa efetiva às categorias tradicionais do pensamento. Muito tempo se passou desde o conhecido ensaio de Horkheimer de 1934 e, a despeito dele, a história se assegurou de reservar um lugar privilegiado a Bergson no interior do panteão filosófico contemporâneo, seja por suas contribuições diretas, seja pelas ramificações de seu pensamento.

Hoje, a dialética vê-se no meio de um campo de combate: atacada por muitos e defendida por tantos outros, que buscam reabilitá-la, ela encontra-se sufocada pelo peso de sua própria tradição. Faz parte de sua natureza caminhar sobre a corda bamba: essa instabilidade é precisamente o que sempre alimentou seu movimento crítico de



autorreflexão, sem o qual restaria apenas uma carcaça fossilizada. Ao mesmo tempo, porém, essa instabilidade a coloca em constante risco: não há nada que garanta sua sobrevivência, muito menos a continuação do impulso negativo reanimado por Adorno. Ela permanece ainda obrigada a “criticar a si mesma sem piedade” (ADORNO, 2009, p. 11) e resiste apesar de tudo à sua assimilação integral ao espírito dominante.

Confrontar-se com seu Outro em toda a densidade da tradição que o sustenta permanece um momento essencial no interior dessa verve crítica que atravessa a dialética. Diante disso, nosso retorno a Bergson exige uma retomada do impulso crítico horkheimeriano em uma nova chave, pois a crítica de Horkheimer a Bergson não foi radical o suficiente (isso no sentido de não tocar efetivamente a raiz do problema, ao menos não diretamente). Se as categorias bergsonianas constantemente recaem em seu contrário, que resposta a dialética é capaz de fornecer a suas limitações? Como uma teoria que insiste no negativo como seu conceito central é capaz de responder às exigências de positividade do pensamento bergsoniano e à sua incessante crítica do não ser? Que conceitos pode mobilizar para lhe responder à altura? Defender que Bergson foi até o umbral da dialética não significa simplesmente afirmar que sua filosofia resume-se a uma dialética abortada, mas que ela exprime, em seu teor de verdade, um movimento dialético efetivo que é obrigado a se reverter, *malgré lui*, numa das figuras da imobilidade que o próprio Bergson combatera. Trata-se de afirmar, categoricamente, que não é possível uma ontologia do positivo nos moldes propostos por Bergson: ela está fadada à imagem do labirinto borgiano – um mau infinito, segundo o vocabulário hegeliano, de uma linha que se bifurca infinitamente. Um modelo dialético de pensamento deve ser capaz de fornecer uma alternativa coerente e permanecer alerta diante do caminho espinhoso que tem pela frente, já que precisa evitar tanto uma recaída em modelos finalistas quanto em modelos mecanicistas.

2 CONCEITO DE FILOSOFIA: OS MISTÉRIOS DO MÉTODO

Um dos *topoi* recorrentes na obra de Bergson é sua crítica à inteligência e a defesa de um modelo filosófico alternativo centrado na intuição. Esta, como descrita em *Pensamento e movimento*, consistiria numa “visão direta do espírito pelo espírito” (BERGSON, 1950, p. 27), ou seja, num método de investigação com etapas precisas, que buscaria inserir-se na forma de durar encontrada na consciência:



A intuição da qual falamos refere-se, assim, antes de tudo, à duração interior. Ela capta uma sucessão que não é justaposição, um crescimento pelo interior, o prolongamento ininterrupto do passado no presente que invade o porvir. [...] No lugar de estados contíguos a estados, que se tornarão palavras justapostas a palavras, eis a continuidade indivisível, e daí substancial, do fluxo da vida interior. Intuição significa, pois, primeiramente, consciência, mas consciência imediata, visão que dificilmente se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência. (BERGSON, 1950, p. 27)²

Bergson critica a inteligência por se fundar em um modelo utilitário, baseado na manipulação da matéria. Ela serve aos imperativos da vida prática e nos fornece a capacidade de operar instrumentos cada vez mais refinados a partir da matéria que nos é fornecida pela natureza. A intuição, por outro lado, desafia tal feição utilitarista: insere-nos no fluxo da vida, um fluxo que é pura duração, imagem de um tempo não espacializado, que flui num contínuo indivisível e, portanto, não segregável em partes justapostas. Assim, “pensar intuitivamente é pensar em duração” (BERGSON, 1950, p. 30).

A característica central desse modelo expandido de racionalidade é permitir uma coincidência do sujeito com a duração das próprias coisas, como se fôssemos capazes de reencontrar uma dimensão fundamental na qual sujeito e objeto não se distinguem mais efetivamente, pois ambos são parte de um movimento mais essencial que os engloba: o movimento do tempo real. A impossibilidade de fornecer uma definição geométrica dessa intuição fala a favor de Bergson: não se trata de reproduzir o *modus operandi* clássico por trás da inteligência, mas de mostrar como existe uma alternativa que está além de nosso conceito comum de racionalidade e que não opera sobre os mesmos moldes. O desafio consistiria precisamente em entender quais as especificidades desse movimento de coincidência com o objeto, o qual, segundo Bergson, seria capaz de apontar uma nova via para o pensamento filosófico, até então negligenciada ou falsificada (Bergson critica os modelos intuicionistas anteriores, como o fornecido pelo idealismo alemão, pois pensa que eles são incapazes de se alojar efetivamente na duração, apenas reduplicando a imagem corrente de um tempo espacializado, que não dura realmente).

² “L’intuition dont nous parlons porte donc avant tout sur la durée intérieure. Elle saisit une succession qui n’est pas juxtaposition, une croissance par le dedans, le prolongement ininterrompu du passé dans un présent qui empîète sur l’avenir. [...] Au lieu d’états contigus à des états, qui deviendront des mots juxtaposés à des mots, voici la continuité indivisible, et par là substantielle, du flux de la vie intérieure. Intuition signifie donc d’abord conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l’objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence.”



É necessário reconhecer a pertinência da crítica bergsoniana: o conceito é uma forma de apreensão do real que não pode de maneira alguma ser hipostasiada, caso contrário recaísse em modelos absolutamente abstratos e incapazes de apreender seu objeto. No entanto, o que Bergson entende por “conceito”? Sua descrição remete diretamente à doutrina lockeana das ideias gerais: trata-se de uma construção do pensamento que recolhe a partir de uma multiplicidade de particulares aquelas características capazes de ligar todos os elementos numa representação purificada de sua particularidade e, portanto, genérica. Por isso a constante retomada da metáfora das “vestes largas”:

Unidade e multiplicidade são aqui representações que não precisamos talhar conforme o objeto [...] roupas de confecção que cairão tão bem em Pedro como em Paulo, porque não desenham a forma de nenhum dos dois. Mas um empirismo digno do nome, um empirismo que só trabalha sob medida, vê-se obrigado, para cada novo objeto que estuda, a despender um esforço absolutamente novo. Talha para o objeto um conceito apropriado apenas ao objeto, conceito do qual mal se pode dizer que ainda seja um conceito [...]. (BERGSON, 2011, p. 149)

196 Os conceitos, por sua própria natureza, são “largos demais” para dar conta do particular; a intuição, por outro lado, busca-o em sua própria particularidade, de tal forma que produz algo diferente de um conceito, embora Bergson não lhe confira um nome específico (fala, às vezes, em “conceitos fluidos”). Essa dificuldade de Bergson não deixa de ser um indicativo da fragilidade de sua teoria, bem como o fato de nunca ser capaz de expressar claramente a dita particularidade do real. Curiosamente, os termos de Bergson são sempre excessivamente genéricos, quando fala de uma “duração real”, de um “tempo não espacializado” etc. Ao mesmo tempo, é inegável que muitas de suas construções adquirem um caráter eminentemente conceitual, como as noções de virtual e atual, as quais abordaremos mais à frente.

Para além de uma crítica simplificadora ao dito “irracionalismo” de Bergson, cabe dizer que sua teoria se coloca aquém do idealismo alemão, que já apontara a complexidade inerente à compreensão do conceito. Mesmo em Kant e em seus contemporâneos já está presente a ideia de uma potencialidade criadora inerente ao conceito, que não se resume a uma generalização de dados particulares, mas inclui, também, um esforço produtivo do entendimento perpassado por uma *vis repraesentativa* própria ao espírito. Hegel leva tal concepção a um novo patamar quando compreende o conceito como uma estrutura plástica constituída a partir da internalização (*Er-innerung*) de contradições reais e



que não ignora o particular; pelo contrário, expressa-o em sua mediação com o universal. A ilusão de Bergson é acreditar em uma forma de saber que dê conta da particularidade em si mesma, em seu caráter imediato, mas isso é algo que Hegel há muito desmistificara: nada, absolutamente nada permanece em sua imediatidade, pois já é sempre mediado por uma totalidade que lhe é anterior. O verdadeiro particular não é o que se restringe ao átomo isolado, mas aquele que se compreende desde sempre numa estrutura já mediada pelo universal; esse é um dado objetivo que o positivismo buscou a todo momento negar, falhando miseravelmente em seu intento.

A teoria bergsoniana recai, nesse sentido, num ideal proto-positivista de saber, precisamente por sua incapacidade de compreender essa estrutura mediatizada do real. Seus defensores³ tendem a alegar que o ato intuitivo possui uma série de etapas e que, portanto, não concederia um acesso imediato ao real, que seria, aliás, uma “conquista”. Embora isso seja verdadeiro (como bem o demonstrou Deleuze com a descrição das três regras do método), isso não absolve Bergson da hipóstase do particular. Sua denúncia da hipóstase contrária – do universal – é necessária e atinge efetivamente o cerne da filosofia clássica, embora fique aquém da compreensão dialética inaugurada por Hegel:

Contudo, o saber sedimentado nas palavras colabora efetivamente com sua própria reformulação, e não se encontra, enquanto “condicionado socialmente”, pura e simplesmente interdito filosoficamente. Porque Bergson, em consonância com a pior parte da lógica e da teoria do conhecimento já superadas, iguala o pensamento conceitual ao estabelecimento de sistemas acabados, desconsiderando sua função efetiva no processo histórico, ele também desconhece sua verdade e volta-se para a crença equivocada de que haveria uma faculdade para a verdade colateral ao pensamento, vale dizer, uma faculdade, no mito esboçado, colateral ao conhecimento conceitual. (HORKHEIMER, 2000, p. 79)

A intuição não deixa de expressar seu conteúdo de verdade enquanto “reação mimética” (ADORNO, 2009, p. 16) que denuncia a hipóstase do elemento conceitual, mas por si só é incapaz de fornecer o estofamento necessário ao pensamento filosófico. Enquanto fissura da racionalidade em inteligência e intuição, a metafísica bergsoniana oculta as contradições latentes na própria estrutura do conceito e projeta um ideal purificado de apreensão do real que faz apelo a uma dimensão indiferenciada, originária da experiência. Toda origem não mediada é um resquício dogmático que mascara uma contradição real a ser apreendida pelo

³ Cf. PRADO JÚNIOR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989. p. 72-73.



esforço do pensamento. Se, por um lado, a dialética não pode ignorar os perigos de uma busca de apreensão total do real, por outro ela não pode ceder à tentação de resolver essa tensão com uma estratégia mistificadora que postula uma positividade arbitrária. O desafio, como colocado desde a *Dialética negativa*, é compreender a mediação entre o conceitual e o não conceitual, entre o idêntico e o não idêntico, sem hipostasiar qualquer um dos lados.

A própria possibilidade dessa intuição originária expressa um ideal identitário que até Bergson foi obrigado a admitir: “O princípio de identidade é a lei absoluta da nossa consciência...” (BERGSON, 1988, p. 143)⁴. Ela busca precisamente essa zona de indiferenciação entre o sujeito e o objeto, na qual ambos se igualam. O que Bergson não percebe é que esse modelo de coincidência é fornecido pelo princípio de não contradição, algo anterior até mesmo aos “dados imediatos” que analisa. Não é mera coincidência o fato de o interior – a consciência – ser colocado como o modo mais fácil de acesso à duração real, pois no fundo essa duração é a própria duração da consciência projetada nos objetos. Embora Bergson tenha tentado incessantemente escapar do idealismo, recai nele na medida em que é incapaz de fornecer uma descrição objetual de sua duração: esta está sempre calcada numa introspecção reflexiva que pouco difere da kantiana.

O que surge, por conseguinte, é uma separação enrijecida entre interior e exterior: “Para Bergson, há algo atrás da cortina que nos separa do interior, e a passagem do exterior ao interior não é uma negação ou uma passagem dialética: ela é um salto. Isto é, não há comunicação entre as duas perspectivas” (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 187). Mas é

⁴ Aqui remetemos à crítica hegeliana ao princípio de identidade ($A = A$) na *Lógica da Essência*. Nesse momento do texto, Hegel invoca três objeções principais: a primeira é de ordem estritamente lógica: ora, se se afirma que A é igual a A , já está implícito nesse raciocínio que A é diferente de não A , caso contrário a própria relação de igualdade seria incompreensível. Em termos da lógica formal: se $A = A$, então $A \neq \sim A$: “Nesse juízo correto, porém, reside imediatamente que *a verdade é apenas completa na unidade da identidade com a diversidade* e, assim, apenas subsiste nessa unidade” (HEGEL, 2011, p. 137). Uma segunda objeção desconstrói o apelo à experiência imediata: quando a consciência afirma que “uma árvore é uma árvore” e pretende ter provado a validade do princípio para as coisas do mundo, não se apercebe de que já está ela mesma efetuando uma abstração e pressupondo o que está em questão. Suponhamos que a árvore em questão seja uma palmeira; nesse movimento de afirmar que “uma árvore é uma árvore”, a consciência já está subsumindo a particularidade da palmeira ao gênero “árvore” e, portanto, pressupondo uma multiplicidade que pode ser organizada a partir de um processo de abstração simples. Novamente, tem-se que “a *experiência* contém antes a identidade na unidade com a diversidade e é a *refutação imediata* da afirmação de que a identidade abstrata como tal é algo verdadeiro...” (HEGEL, 2011, p. 138). Por fim, a terceira objeção traz à tona a ideia de uma “expectativa frustrada” quando se afirma que “uma planta é – uma planta”. Essa tautologia decepiona porque esperávamos um algo a mais, e isso com razão, porque, segundo Hegel, a própria *forma* do enunciado expressaria algo mais do que a identidade simples, como se todo juízo analítico fosse, ao fim, apenas um epifenômeno de um juízo sintético, no qual a noção de diversidade reclamaria também seu quinhão de terra. Trocando em miúdos: “De acordo com Hegel, ser idêntico é ser diferente. Pois ser idêntico é ser *identificado* e ser diferente é ser diferenciado. Ainda assim apenas se identifica diferenciando, e apenas se diferencia identificando” (LONGUENESS, 2007, p. 55-56). Ora, isso não significa que para Hegel o princípio devesse ser abolido, e sim que qualquer filosofia que o elevasse à posição de *cellula mater* do sistema encontraria dificuldades incontornáveis devido à sua mediação necessária com as figuras da diferença.



precisamente isso que caracteriza o idealismo bergsoniano: o modelo de duração é fornecido pela interioridade e esta não se comunica diretamente com o exterior, que não passa de uma projeção sua. Bento Prado pressentiu essa inconsistência quando definiu um “idealismo metodológico” (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 113) que é, *tout court*, idealismo. Uma separação arbitrária entre um momento metodológico e a teoria *stricto sensu* é desprovida de sentido, como se fosse possível separar o momento idealista como simples ficção inocente sem grandes consequências para a totalidade do pensamento.

A duplicação bergsoniana é facilmente reconhecível no fato de que o momento objetivo não encontra qualquer espessura própria. O tempo do açúcar “coincide com a minha impaciência” (BERGSON, 2005, p. 10), é o *meu* tempo de espera que se projeta no açúcar que derrete. Em sua ânsia por criticar o tempo científico, matematizável, Bergson refugiou-se em exemplos que pouco expressam além da duração psicológica e que depõem contra sua perspectiva de um tempo ontológico, heterogêneo. Nesse sentido, a fenomenologia (sobretudo a de Merleau-Ponty) foi muito além da ontologia bergsoniana. Merleau-Ponty compreendeu que o objeto é um polo de atração: ele exige uma atitude de minha parte, insere-me bruscamente no mundo e impede uma posição comodista, contemplativa. A intuição bergsoniana reproduz tal ideal contemplativo: por ser anti-utilitária por excelência, ela exige apenas uma passividade diante da coincidência com o objeto, um deixar-se levar e entregar-se ao fetiche da identidade. Merleau-Ponty, por outro lado, compreende que o elemento objetivo impõe uma resistência à ação do sujeito: não aceita passivamente sua conformação a ele. Se esse fosse o caso, recair-se-ia no *pathos* clássico de um sujeito que domina plenamente seu objeto, que não encontra qualquer resistência de sua parte e manipula-o como coisa inerte. Tentando afastar-se dessa relação utilitária em prol de um ideal contemplativo, Bergson tomba diretamente nela: o ônus recai no sujeito que fagocita o objeto, projeta nele sua duração e assim retoma o controle. Qualquer filosofia que seja incapaz de salvar o momento da não identidade presente no objeto cede à pressão do idealismo e fica presa à fantasmagoria da representação.

Merleau-Ponty compreendeu que esse movimento exigia uma ontologia do negativo, já que o Ser marcado puramente pela positividade jamais constituiria um empecilho ao sujeito e deixar-se-ia levar por seus esquemas pré-fabricados. A tentativa bergsoniana de devolver ao ser sua substancialidade a partir da duração deve, necessariamente, falhar, na medida em que termina por hipostasiar o momento da consciência e mostra-se incapaz de descrever sua contrapartida objetiva.



3 DURAÇÃO: AS ANTINOMIAS DO TEMPO

A fragilidade do método intuitivo indica uma fragilidade inerente à compreensão bergsoniana do tempo. Desde *Os dados imediatos da consciência*, Bergson assumia como tarefa central de sua filosofia uma crítica ao conceito espacializado do tempo, que teria predominado na história do pensamento desde os antigos:

É justamente essa continuidade indivisível de mudança que constitui a verdadeira duração. [...] a duração real é o que sempre se chamou tempo, mas o tempo percebido como indivisível. Não discordo de que o tempo seja sucessão. Com o que não posso concordar é com a ideia de que a sucessão se apresenta à nossa consciência primeiro como distinção entre um “antes” e um “depois” justapostos. [...] Reconheço, aliás, que é no tempo espacializado que nos pomos em geral. Não temos nenhum interesse em escutar o burburinho ininterrupto da vida profunda. E, no entanto, a duração real está lá. [...] Portanto, quer se trate do dentro ou do fora, de nós ou das coisas, a realidade é a própria mobilidade. (BERGSON, 2005, p. 16-17)

200

Assim, desde os gregos, a filosofia teria privilegiado o imóvel sobre o móvel, o eterno sobre o temporal. O tempo nada mais seria do que, nos próprios dizeres de Platão, uma “imagem móvel da eternidade” (apud BERGSON, 2005, p. 343). Para Bergson, essa prevalência não seria um mero acaso: se tal imagem decaída do tempo pôde se consolidar na tradição filosófica e estabelecer uma metafísica praticamente inexpugnável, é porque tinha como alicerce uma “metafísica natural”⁵, fruto da própria essência de nossa inteligência. Como diz Bergson: “o mecanismo de nosso conhecimento usual é de natureza cinematográfica” (BERGSON, 2005, p. 331), ou seja, ele opera a partir de uma série de elementos justapostos, como pontos numa linha, e não de forma efetivamente sucessiva (contínua, em que há interpenetração e não exterioridade entre partes distintas).

O caráter crítico dessa perspectiva revela-se na denúncia do modelo instantaneísta de compreensão do tempo, no qual o cartesianismo adquire evidentemente destaque. Ora, para Bergson nunca experimentamos instantes: estes são apenas esquemas desenvolvidos *a posteriori* para explicar uma duração mais fundamental, que nunca se deixaria repartir. Embora a ciência moderna tenha generalizado tal concepção a partir de um ideal

⁵ Em *A evolução criadora*, Bergson fala de um “metafísico que trazemos inconscientemente em nós mesmos” (BERGSON, 2005, p. 18).



matematizável de natureza, Bergson acredita que essa metafísica espacializada agisse já, sub-repticiamente, desde o momento em que Zenão dividiu o movimento da flecha em infinitas posições de repouso. Daí a necessidade de um conceito renovado de tempo, que realce o momento qualitativo da duração, momento este que é eminentemente criador e não apenas reprodutor *ad infinitum* de um mesmo ponto matemático padrão. Disso provém a diferença, ressaltada por Deleuze, entre uma multiplicidade numérica – quantitativa e homogênea – e uma multiplicidade não numérica – virtual e diferenciadora.

Apesar de seu intuito revolucionário, a noção de duração não escapa à navalha dialética:

A tentativa de oferecer uma filosofia do tempo concreto, isto é, de compreender a realidade não como algo fixo em si – e não somente como algo no tempo, “quarta dimensão do espaço” estendido –, mas como o próprio desenvolvimento, a própria mudança, a própria transformação – e deste modo abstraídos da história humana –, este empreendimento temerário tinha que fracassar. Quando Bergson afirma, por analogia ao tempo interior e vivido do indivíduo, um pretense núcleo espiritual do mundo, e assim imagina um fluxo de vivências divino como o ser absoluto, ele tem igualmente que negar o tempo. Sua metafísica panteísta, há muito tempo envelhecida, contradiz sua visão da temporalidade da realidade e suprime a si mesma. (HORKHEIMER, 2000, p. 70-71)

Bergson afirma, em *Pensamento e movente*, que a intuição se move entre dois limites: a repetição e a eternidade. A crítica de Horkheimer denuncia como a duração bergsoniana, devido a seu caráter absoluto e abstrato, recairia na imagem da eternidade que tanto buscara esconjurar. Bergson insiste em que essa duração é criadora⁶, o que significa que produz novidade, heterogeneidade. No entanto, que forma de temporalidade ela assume? Qual sua relação com o conteúdo que muda? Há uma dimensão eminentemente essencialista da duração, pois ela apresenta uma forma fixa, que permanece ao longo de todo o movimento: ela pode até produzir novos elementos, gerar diferença, mas em si mesma permanece indiferenciada – impulso atemporal que se atualiza sem mudança de natureza. Ao contrário do que dizia Deleuze, há incompatibilidade entre continuidade e heterogeneidade na teoria de Bergson.

Essas tensões internas ao conceito de duração ficam claras na reflexão bergsoniana sobre a História e sobre a função da memória.

⁶ “O tempo é invenção ou não é nada.” (BERGSON, 2005, p. 369)



Em primeiro lugar, Bergson falha em estabelecer uma diferenciação fundamental, a saber, entre o tempo homogêneo que é fruto da tendência da inteligência humana de manipular a matéria – já “lastreada de geometria” – e a homogeneização do tempo enquanto processo histórico que se estabelece a partir do advento da ciência moderna e da ascensão do Capitalismo, como descrita por Marx n’*O capital*. De maneira alguma as duas coisas podem ser iguais em um mesmo processo que remontaria aos tempos imemoriais de organização das sociedades humanas em torno dos instrumentos de domínio da natureza. O tempo matematizável que em Galileu era ainda elemento de uma teoria revolucionária da física objetivou-se a partir da Revolução Industrial em algo absolutamente diferente de uma “tendência natural”. Sob o Capitalismo reina o trabalho abstrato que exprime a forma de um equivalente geral – o fato de que todo trabalho particular é destituído de sua particularidade em prol de uma abstração fundada no tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de mercadorias. Esse tempo é marcado por uma *abstração real*, ou seja, não se trata de um esquema da inteligência que desenvolve uma ficção que vise ao estabelecimento de uma convenção. O tempo homogêneo de Bergson é um esquema de ação sobre o mundo; este difere absolutamente do tempo homogêneo que é uma abstração posta pelo Capitalismo enquanto tal⁷. A ignorância dessa distinção leva Bergson a uma doutrina reacionária, que ratifica o caráter instrumental da Razão como dado natural (isso também está presente em sua teoria da linguagem como calcada quase exclusivamente na utilidade biológica⁸).

Esse fato é apenas sintoma de um problema mais geral: a ausência de uma reflexão histórica na filosofia bergsoniana. Seu modelo de história é retirado em larga medida da biologia e pouco contribui para a compreensão do tempo em seu aspecto social:

Esta determinação antinômica do real como identidade que é ao mesmo tempo mudança, como passagem que é ao mesmo tempo permanência, concerne somente à vida consciente. Enquanto Bergson procura interpretá-la como que a partir de baixo, através de obscuras forças biológicas, a filosofia alemã a compreendeu a partir de sua figura mais desenvolvida, o sujeito consciente de si mesmo. (HORKHEIMER, 2000, p. 68)

O homem ocupa, assim, uma posição secundária na filosofia de Bergson; com efeito, ele pouco mais seria do que a culminação de um movimento evolutivo do *élan vital* que desembocou na inteligência em oposição ao instinto. Esse fato impede Bergson, dentre outras

⁷ Para uma discussão aprofundada sobre o tema, ver POSTONE, M. *Tempo, trabalho e dominação social*. São Paulo: Boitempo, 2014, Cap. 5.

⁸ Sobre a questão da linguagem, contrapondo-se Bergson e Merleau-Ponty, cf. PRADO JÚNIOR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989. p. 103.



coisas, de levar a cabo uma reflexão sobre a finitude humana, além de limitar a crítica ao entendimento a seu elemento intuitivo.

Como mostra Horkheimer, o perecimento não pode ser assimilado meramente à transformação. Isso se traduz num ponto de vista consolador, no qual a morte aparece como um fato dentre outros no grande movimento da vida, podendo, inclusive, ser superada. Ora, que temporalidade é essa que se encontra apartada da finitude? Só pode ser uma atemporalidade, uma “visada celestial” (HORKHEIMER, 2000, p. 72) que se põe acima do tempo e aspira ao eterno. Novamente, buscando a fluidez por meio de uma crítica dos modelos científicos de duração, a doutrina de Bergson cai em seu contrário e oferece uma imagem igualmente enrijecida de tempo histórico⁹. Sequer oferece uma conceitualização mínima a respeito da relação entre homem e natureza: trata-se de uma relação unilateral de mera utilidade, ainda menos desenvolvida do que em um marxismo vulgar. O homem serve-se da natureza como seu mestre, manipula-a para desenvolver novos instrumentos e a partir disso erige sua ciência matematizável; a natureza não possui, pois, qualquer resquício qualitativo, qualquer opacidade que faça frente à ação humana – é-lhe absolutamente dócil. Possui, aliás, numerosos artificios que opõe ao movimento indeterminado da Vida, obrigando-a a múltiplas dissociações, mas nada que se oponha efetivamente à ação humana.

Embora de grande relevância, a crítica que Bergson endereça ao entendimento fica aquém de seu equivalente hegeliano. Hegel buscou denunciar as ilusões do entendimento a partir do ponto de vista do conceito enquanto estrutura para além da representação, que não se deixaria enredar em suas ilusões transcendentais. Bergson, por outro lado, alicerça sua crítica na possibilidade de uma intuição que conduza à duração real, estranha ao conceito. Como lembra Bento Prado, para ambos o entendimento é tanto separador como estéril; no entanto, Bergson generaliza o *modus operandi* do entendimento para toda racionalidade conceitual. Isso o impede de investigar se não haveria outro modo possível de movimento no conceito para além da modelagem de ideias gerais.

Em segundo lugar, o conceito de memória como abertura a um passado puro também se mostra insuficiente diante das pretensões de uma duração real. A premissa bergsoniana é que “deixamos o presente para nos recolocar primeiramente no passado em geral” (BERGSON, 1990, p. 110), ou seja, colocamo-nos de saída nesse passado puro, sem precisar passar pela intermediação do presente. O passado é uma virtualidade sempre em vias de

⁹ Outro ponto no qual a fenomenologia (tanto em sua variante alemã como na francesa) foi além de Bergson. Tanto Sartre como Merleau-Ponty, por exemplo, buscam compreender, a partir de conceitos como “situação” e “ser no mundo”, a posição ambígua que ocupa o homem diante de uma existência finita. Já Heidegger desenvolve uma extensa teoria a respeito dos modos de ser do *Dasein*, que é, sobretudo, ser-para-a-morte.



atualizar-se, sendo que o próprio presente “é somente o mais contraído nível do passado” (DELEUZE, 2008, p. 58). Com isso, Bergson visa a reintegrar a duração como elemento central da existência, indissociável da própria configuração do ser e que transcende a determinação espacializada do instante, adquirindo tessitura própria a partir de um inconsciente que não deixa jamais de agir e influir na ação. No entanto, vejamos como Bergson descreve a relação entre passado e presente em *Matéria e memória*: “Ora, o passado não tem mais interesse para nós; ele esgotou sua ação possível, ou só voltará a ter influência tomando emprestada a vitalidade da percepção presente” (BERGSON, 1990, p. 118). Um pouco mais à frente:

Mas, por outro lado, os aparelhos sensório-motores fornecem às lembranças impotentes, ou seja, inconscientes, o meio de se incorporarem, de se materializarem, enfim, de se tornarem presentes. Para que uma lembrança reapareça à consciência, é preciso com efeito que ela desça das alturas da memória pura até o ponto preciso onde se realiza a *ação*. Em outras palavras, é do presente que parte o apelo ao qual a lembrança responde, e é dos elementos sensório-motores da ação presente que a lembrança retira o calor que lhe confere a vida. (BERGSON, 1990, p. 125)

204

O passado não deixa de estar conectado ao presente e de ter uma forma de organização que aponta para uma duração ontologizada; no entanto, parece perder a substancialidade que lhe seria própria na medida em que só tem influência sobre o homem devido ao presente, que o chama para a ação. O único critério nessa relação é o da utilidade; Bergson não descreve qualquer outro modo de eficácia que esse passado poderia ter. Com efeito, a dialética hegeliana descreve uma experiência muito mais complexa quando pensa um passado que se cristaliza em categorias dadas no presente; ele é efetivamente constituinte da experiência, além do fato de estar constantemente aberto a mudanças e reestruturações (o passado de Bergson é uma porta fechada que só abre quando é conveniente), ou seja, é a todo momento ressignificado, trazendo à tona possibilidades antes impensáveis. Ele influi efetivamente no presente e é por ele influenciado; há aí uma estrutura de mão dupla que Bergson desconhece, por insistir na via de mão única do chamado à ação.

4 MODELOS DE MOVIMENTO: A CONSTRUÇÃO RETROSPECTIVA DA NECESSIDADE



Para que esse último ponto possa ser bem compreendido, faz-se necessário estabelecer uma contraposição entre os modelos de movimento evocados por Bergson, a partir de sua ontologia do ser positivo, e o modelo hegeliano, baseado na negatividade da contradição lógica.

Bergson descreve um movimento originário da presença, que traduz um escoamento qualitativo que gera incessantemente a mudança. Entretanto, como dito acima, a duração fica aquém de seu próprio conceito quando enrijece esse movimento numa forma fixa que tende ao eterno. Um dos fatos que o atesta é a posição do ser vivo como secundário em relação ao movimento geral da vida: “o ser vivo é, sobretudo, um lugar de passagem, e [...] o essencial da vida reside no movimento que a transmite” (BERGSON, 2005, p. 139). Isso revela o caráter generalizante e formal desse impulso de vida, que se vale dos seres vivos como meros meios, ou seja, eles não modificam de maneira alguma sua forma, que é fixa, enrijecida. O conteúdo, no interior desse esquema, é claramente secundário.

O *élan vital*, ao contrário do que pretendia Bergson, mostra-se incapaz de fluidificar efetivamente o real. O movimento que põe em circulação pode ser bloqueado por certos obstáculos impostos pela necessidade da matéria, como se esta fosse capaz de construir represas ao longo do riacho da vida; mas, apesar disso, o impulso segue inalterado: dissocia-se, divide-se, apenas para permanecer o mesmo e dar cabo de sua tarefa. Por sua obsessão com esvaziar o movimento conceitual e ignorar o desenvolvimento no interior da história, Bergson forjou uma imagem meramente biológica de movimento que não é capaz de descrever satisfatoriamente um processo de desenvolvimento e mudança. A razão última disso aloja-se em sua ontologia positiva, que será discutida mais à frente.

O movimento do *élan* parte, em última instância, de uma “identidade original” (BERGSON, 2005, p. 128) que é postulada no ponto de partida e apenas depois se divide num “feixe” de diferentes caminhos evolutivos. Posta essa harmonia preestabelecida no início, o resto segue-se naturalmente; por mais que sempre haja o perigo de não superar o obstáculo da matéria, o *élan* sempre encontra o *happy ending* esperado. Trata-se, pois, de um movimento essencialmente fechado, cujas coordenadas já estão dadas de antemão: se não o fim específico que se almeja alcançar, ao menos a *forma* básica da mudança. Isso ocorre porque escapa a Bergson o conceito de um movimento aberto, capaz de assumir sua contingência na construção mesma de sua necessidade. Sua crítica à noção de “possível” atesta-o explicitamente:



O possível é, portanto, a miragem do presente no passado; e como sabemos que o porvir acabará por ser presente, como o efeito de miragem continua se produzindo sem descanso, dizemos para nós mesmos que no nosso presente atual, que será o passado amanhã, a imagem de amanhã já está contida, conquanto não consigamos apreendê-la. Nisso consiste precisamente a ilusão [...]. Aliás, ao julgar assim que o possível não pressupõe o real, admitimos que a realização acrescenta algo à simples possibilidade: o possível teria estado ali desde sempre, fantasma que espera a sua hora chegar; teria, portanto, se tornado realidade pela adição de algo, por não sei que transfusão de sangue ou de vida. Não se vê que é justamente o contrário, que o possível implica a realidade correspondente acrescida, ademais, de algo que a ela se junta, já que o possível é o efeito combinado da realidade depois que ela apareceu e de um dispositivo que a rejeita para trás. (BERGSON, 2011, p. 30-31)

206 Abrindo mão da noção de possível, Bergson abandona qualquer reflexão consequente acerca da contingência no tempo e no movimento, recaindo num mecanicismo muito próximo do que criticara. Seu movimento, *malgré lui*, conhece apenas a necessidade cega, projetando uma miragem de abertura que não se verifica na realidade. Não se trata de afirmar simplesmente, como Horkheimer, que as “possibilidades’ pertencem propriamente à realidade” (HORKHEIMER, 2000, p. 66) e que, portanto, podem ser decisivas para sua realização. Isso é ainda dizer muito pouco. Cabe, com efeito, refletir sobre a relação entre possibilidade e necessidade no interior do movimento histórico.

Hegel foi muitas vezes acusado de recair num necessitarismo histórico que postularia o espírito como presente desde o início, garantido que o movimento fosse completado, como em um círculo. Essa imagem falsifica a radicalidade da solução hegeliana, que pode nos ser útil para compreendermos as limitações do modelo bergsoniano. Para Hegel, o movimento histórico não é mera linha reta, não representa uma sucessão inexorável rumo ao plenamente determinado. De alguma forma, o passado deve ser também passível de ressignificar e ser ressignificado pelo presente, num constante processo de reinscrição que produz uma *forma plástica* do tempo:

É assim que deveríamos ler a tese de Hegel de que, no curso do desenvolvimento dialético, as coisas “tornam-se aquilo que são”: não que um desdobramento temporal simplesmente efetive uma estrutura conceitual atemporal preexistente – essa estrutura conceitual é em si o resultado de decisões temporais contingentes. [...] Essa é a lição fundamental do anti-”mobilismo” de Hegel; a dialética não tem absolutamente nada a ver com a justificação historicista de uma política ou prática particular em determinado estágio do desenvolvimento histórico, uma justificação que pode ser inutilizada depois em um estágio mais “elevado”. [...] Na análise dialética da história, ao contrário, cada “estágio” novo



“reescreve o passado” e deslegitima retroativamente o estágio anterior. (ŽIŽEK, 2012, p. 53-54)

207 No processo dialético, existe um movimento de construção retroativa da necessidade, que não está dada desde o início, mas é construída após o acontecimento contingente ter vindo à tona. Trata-se de uma necessidade construída que não solapa a radicalidade da contingência que a antecedia. Uma Revolução é capaz de reorganizar todo o campo dos possíveis que a precedia: se pensarmos a Revolução Francesa, por exemplo, e a maneira como os revolucionários imaginavam encenar o momento romano de deposição de César (o tirano) e a defesa da República (com Brutus e seus camaradas), veremos como ela, de certa forma, reabriu o tempo histórico e colocou novamente em circulação sonhos e desejos de uma época muito anterior. Naquele momento, eles *eram* os republicanos romanos, repetiam seu gesto de liberdade e o afirmavam contra a opressão da monarquia e da aristocracia. Mas isso modificou simultaneamente a forma como os próprios franceses viam a si mesmos e a maneira como os romanos eram compreendidos por eles: estabeleceu-se uma continuidade *prática* de projetos que de maneira alguma preexistia àquela insurreição; se ela nunca tivesse ocorrido, os mortos teriam permanecido mortos, restritos a seus papéis anteriores. Um autêntico acontecimento, portanto, é capaz de reabrir as portas do passado e colocá-lo novamente em jogo: ele também é fruto de uma disputa, nunca adquirirá um estatuto perene a ponto de jamais poder ser novamente transmutado. Daí o famoso dito de Walter Benjamin segundo o qual “tampouco os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer” (BENJAMIN, 2014, p. 244).

Nesse sentido, quando Hegel afirma que a necessidade é a síntese do possível e do efetivo, isso significa que a necessidade não pode ser compreendida de maneira enrijecida, mas que ela também é construída de acordo com o movimento imanente do conceito (e posteriormente o movimento histórico do espírito). Ao longo do desenvolvimento lógico das determinações da Essência, Hegel esforça-se por descrever com precisão no que exatamente consistiria essa passagem do possível para o efetivo e por que ela poderia ser expressa em termos de necessidade. Do ponto de vista do conceito, a mera possibilidade não seria nada mais do que a “pensabilidade” de algo, absolutamente pobre e abstrata. Mas a Representação, signo das filosofias do Entendimento, hipostasia essa determinação e considera-a a “mais rica e mais abrangente” (HEGEL, 2012, p. 269) de todas, já que se estende a praticamente qualquer conteúdo. O mesmo se dá com a contingência: enquanto algo meramente exterior, é apenas aquilo que “não tem em si mesmo a razão de seu ser, mas em outro” (HEGEL, 2012, p. 271); disso deriva uma compreensão inicial do efetivo



(*wirklich*) como algo parcial e marcado por essa exterioridade que separa de maneira injustificada a forma dos acontecimentos de seus conteúdos. Mas, como lembra Hegel, “superar esse contingente é a tarefa do conhecimento” (HEGEL, 2012, p. 271).

Através de seu desenvolvimento imanente, a categoria da possibilidade ganha em determinação e transmuta-se em “possibilidade real”, que seria “a concreta totalidade da forma para si, o imediato transpor-se do interior para o exterior, e do exterior para o interior” (HEGEL, 2012, p. 274). Não se trata mais da possibilidade abstrata inicial, que abria um campo de possíveis existentes apenas no pensamento e sem qualquer tipo de concretude; agora, a possibilidade atinge a “efetividade da Coisa”, seguindo seu conceito como uma forma em contato estrito com o conteúdo, produzindo uma nova unidade imediata que será descrita por meio do termo “necessidade”. Tanto a possibilidade como a efetividade enriqueceram-se em seus conteúdos, e não mais correspondem a uma exterioridade não mediatizada, e sim a um exterior que encontrou sua verdade no interior, e vice-versa. É importante notar que, embora a necessidade surja como saldo positivo desse processo, trata-se ainda da necessidade em sua forma mais rudimentar, como uma necessidade ainda “cega” e vazia de determinações. O processo dialético demonstrará como essa necessidade também se enriquecerá e abandonará seus momentos imediatos (que assumem formas como o destino). Hegel descreverá três formas pelas quais ela passará até atingir sua verdade como liberdade (ou seja, até que o que é em-si torne-se de fato para ela): a relação de substancialidade (exemplificada pela Substância espinosana, para a qual os acidentes são pura exterioridade), a relação de causalidade (na qual a substância, enquanto causa, põe-se negativamente como efeito) e a ação recíproca (alternância infinita entre as causas e os efeitos, na qual cada termo nega o outro e passa a seu oposto).

Apenas após esse árduo processo poder-se-á falar de necessidade propriamente dita, a qual corresponde à livre determinação do conceito em seu movimento de autodeterminação: “Eis a transfiguração da necessidade em liberdade; liberdade essa que não é simplesmente a liberdade da negação abstrata, mas antes a concreta e positiva liberdade” (HEGEL, 2012, p. 287). Nessa passagem, encerra-se a lógica da Essência que mostrou sua verdade como Existência, reunida nessa nova unidade que é o *Conceito*. Inicialmente como uma determinação que sufoca o acidental, o contingente, o necessário incorpora-o de tal forma que se efetiva como autêntica Liberdade mediante essa passagem necessária do interior no exterior, no qual forma e conteúdo estão intimamente ligados.



Daí uma plasticidade temporal que Bergson desconhece: em Hegel, diferentes tempos podem coexistir num interior de um mesmo processo, como o tempo dos gregos – dinâmico – e o tempo estático de outras civilizações, como a chinesa e a indiana (distinção que, evidentemente, também acarreta certos problemas que escapam a nosso escopo atual). O tempo bergsoniano, por outro lado, possui uma única direção: sucessão como “fato incontestável” (BERGSON, 2005, p. 10) que jamais pode “voltar para trás”, pois não está sujeito à reinscrição. Apesar de combater fervorosamente a concepção de duração como *linha*, é inevitável que sua filosofia recaia nessa imagem, já que postula um tempo de direção única. Pode não se tratar da linha que é uma sucessão de pontos discretos no espaço, mas certamente aproxima-se da linha do labirinto borgiano, que avança dividindo-se infinitamente a partir de cada obstáculo encontrado. Contudo, essa era uma ilusão necessária e imanente ao biologismo de Bergson; não é possível escapar à linha sem pensar o tempo permeado pela consciência de si do homem.

209 *O élan vital*, porém, não deixou de alcançar o umbral da dialética quando se prestou a descrever um movimento sem direção previamente estabelecida, e nisso reside seu teor de verdade. Isso possibilitou a Bergson uma crítica consistente do dualismo tradicional entre mecanicismo e finalismo, embora não o tenha impedido de recair no equívoco clássico de hipostasiar um dos elementos. A questão central recai em como é organizado o campo dos possíveis; de nada adianta enumerar as diversas maneiras de manifestação da contingência na evolução se permanecem necessárias “1 – uma acumulação gradual de energia; 2 – uma canalização elástica dessa energia em direções variáveis e indetermináveis” (BERGSON, 2005, p. 277), quer dizer, as próprias condições de possibilidade do contingente não estão sujeitas à transformação. De um ponto de vista hegeliano, o desenvolvimento do campo dos possíveis é articulado da seguinte maneira:

Se se quiser, se passa do juízo de reflexão “o possível é... impossível”, em que o possível é pressuposto, situação compatível com um possível real mas não com um possível efetivo – a “o possível é... possível”, em que o possível se efetiva ou é posto *enquanto possível*. A terceira situação seria representada pelo juízo “o possível é... efetivo”, em que o possível é posto enquanto efetivo. (FAUSTO, 1987, p. 195)

Faltam a Bergson os conceitos de “posição” e “pressuposição”, essenciais a uma lógica que busca evitar o fetiche identitário. O processo é de passagem ou efetivação de um impossível (o possível pressuposto) ao possível posto enquanto tal (lido retroativamente como necessário). Nesse esquema, não há qualquer



elemento que forneça *a priori* as coordenadas desse movimento, muito menos sua direção; a dialética radicaliza o esquema vislumbrado mas não bem executado por Bergson, que encontra uma fresta de liberdade no movimento da Vida, apenas para remendá-la com a exclusão dogmática do possível no horizonte de sua filosofia.

5 CONCLUSÃO: É POSSÍVEL UMA ONTOLOGIA DO POSITIVO?

Em *Bergsonismo*, Deleuze capta, ainda que involuntariamente, uma tensão central na filosofia de Bergson:

A intuição, como método de divisão, guarda semelhança ainda com uma análise transcendental: se o misto representa o fato, é preciso dividi-lo em tendências ou em puras presenças, que só existem de *direito*. Ultrapassa-se a experiência em direção às condições da experiência (mas estas não são, à maneira kantiana, condições de toda experiência possível, e sim condições da experiência real). (DELEUZE, 2008, p. 15)

210

Seu diagnóstico coincide com o de Bento Prado, que vê em Bergson um campo transcendental das imagens, fundamento da Ontologia da Presença. A diferença para com Kant, no entanto, é menos relevante do que pensa Deleuze. De fato, não se trata para Bergson de estabelecer as condições epistemológicas de acesso ao ente, mas de descobrir uma zona de indiferenciação entre o que posteriormente dividiu-se num misto impuro. Essa dimensão – que equivale à duração – não deixa de ser constituinte da experiência e anterior aos esquemas espaciais da inteligência, por natureza secundários e derivados do temporal. Sendo assim, mantém-se o impulso transcendental da filosofia kantiana, ainda que metamorfoseado numa dimensão ontológica que, em última instância, constitui os modos de aparecimento do ente.

Bergson não escapa, pois, do misticismo da origem, no qual o próprio Merleau-Ponty incorrerá ao buscar uma dimensão anterior à separação entre sujeito e objeto na *Fenomenologia da percepção*. Para um pensamento dialético, é inaceitável a postulação de qualquer elemento primeiro: trata-se de uma perspectiva radicalmente antitranscendental que compreende o momento genético como desde sempre mediado pelos desenvolvimentos históricos posteriores. Sujeito e objeto estão objetivamente cindidos; não é possível promover sua reconciliação arbitrária por decreto, nem hipostasiar essa cisão como se fosse um dado natural da razão.



A Ontologia da Presença bergsoniana parte de tal imagem idílica e mascara a cisão fundamental entre pensamento e coisa: “Não há nada, nem mesmo a sutil fissura do nada, que a separe [a Presença] de si mesma” (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 111). Essa transparência esconde a opacidade de uma relação de inadequação que só pode ser expressa – em sua tensão – pela radicalização do elemento negativo: “No estado irreconciliado, a não-identidade é experimentada como algo negativo” (ADORNO, 2009, p. 34). Assim, a ideia de que, em Bergson, “o próprio conceito tornou-se coisa” (DELEUZE, 2008, p. 111) deve mostrar-se necessariamente falsa, embora exprima um estado de reificação contra o qual a doutrina bergsoniana da duração certamente protestou, mas que terminou por reduplicar devido ao apelo prematuro a uma reconciliação inefetiva.

Isso impossibilita a busca de uma autêntica diferença, já que esta deve estar subordinada a um campo transcendental que já fornece de antemão as coordenadas da diferenciação a partir da indiferença de sua fonte. A diferença não é, como o pretendia Deleuze, primeira nesse movimento, mas subordinada ao Uno, hierarquicamente superior ao múltiplo. A busca por uma multiplicidade qualitativa falha inevitavelmente por ser incapaz de compreender a centralidade dessa diferença interna que, no fim, adquire um caráter tão formal quanto sua contrapartida exterior.

A diferença não pode ser posta em absoluto como elemento primeiro da Ontologia, como se fosse independente de seu conteúdo, pois isso a conduz a um formalismo que esvazia seu caráter criador. Não se trata simplesmente de produzir a novidade, de criar novos elementos, mas de (re)criar a si mesma nesse processo, de reconfigurar sua forma de tal modo que o *que* ela cria não lhe seja indiferente: isso é o que Hegel percebeu quando pensou tal diferença na forma da contradição entre termos em movimento. A contradição não preexiste aos elementos que a efetivam, nem estes aparecem independentemente dela; a questão, de fato, é que a tentativa de afirmação da autoidentidade sempre carrega um elemento de indeterminação (o não idêntico) que impede que essa coincidência dos termos seja plenamente efetivada.

Deleuze buscou na noção de “virtual” um elemento mais fundamental do que a contradição:

Tanto em sua crítica da desordem, quanto do nada ou da contradição, ele tenta mostrar que a negação de um termo real por outro é somente a realização positiva de uma virtualidade que continha ao mesmo tempo os dois termos. “A luta é aqui tão-só o aspecto superficial de um progresso.” Então, é por ignorância do virtual que se crê na contradição, na negação. A oposição dos dois

NO UMBRAL DA DIALÉTICA

Bergson e o espectro da negatividade



termos é somente a realização da virtualidade que continha todos dois: isso quer dizer que a diferença é mais profunda que a negação, que a contradição. (DELEUZE, 2008, p. 111)

Deleuze, porém, não compreendeu que a contradição dialética não se reduz ao encontro quase miraculoso entre dois termos distintos, que apenas posteriormente interagem entre si. Essa é a figura da oposição na *Ciência da lógica*. A contradição, por outro lado, exprime um movimento: nenhum dos termos coincide plenamente consigo mesmo desde o início¹⁰. Isso não significa substituir “a diferença pelo jogo da determinação” (DELEUZE, 2008, p. 110), mas compreender que toda determinação só é possível enquanto resultado de um processo diferencial no qual o elemento da indeterminação é igualmente imprescindível. Nesse sentido, também para a dialética a diferença é primeira, contanto que não se entenda isso como uma preexistência em relação àquilo que se diferencia¹¹.

É, pois, “da diferença de princípio entre a representação estabelecida e a realidade movente” que se origina o “ponto de vista dialético” (HORKHEIMER, 2000, p. 77). Essa fissura não é um corte estanque, mas a própria diferença que se afirma em seu caráter negativo. Essa é, sobretudo, como lembrava Hegel¹², uma experiência de desespero, de fracasso. Por não levar esse movimento às últimas consequências, Bergson prendeu-se a uma filosofia da identidade marcada por um *ethos* consolador, que recai num reacionarismo confirmador do curso do mundo. Sua noção de diferença fica aquém da dialética da não identidade, já que despreza o conteúdo do qual se afirma, o que se traduz num movimento que apenas em teoria cria novidade: movimento de uma Vida indiferenciada que não conhece qualquer tensão para além dos obstáculos da matéria.

Assim, Bergson expurga o negativo de sua filosofia como numa *Verdrängung* freudiana e o substitui por uma imagem decaída fundada numa lógica pré-hegeliana. Tanto sua crítica ao caráter pragmático da negação quanto sua posterioridade lógica à afirmação erram o alvo: acertam, no máximo, um estereótipo que faz tabula rasa até mesmo das distintas

¹⁰ “No entanto, trata-se de um dos preconceitos fundamentais da lógica tradicional e do representar comum considerar que a contradição não seria uma determinação tão essencial e imanente quanto a identidade; aliás, se fosse o caso de estabelecer uma hierarquia e ambas as determinações tivessem de ser apreendidas separadamente, então a contradição teria de ser tomada como a mais profunda e a mais essencial. Pois a identidade diante dela é apenas a determinação do imediato simples, do ser morto; mas a contradição é a raiz de todo movimento e vitalidade; apenas na medida em que algo tem em si mesmo uma contradição ele se move, possui impulso e atividade.” (HEGEL, 2011, p. 165)

¹¹ Em certo sentido, a própria noção de virtualidade poderia ser entendida no interior do esquema hegeliano de transfiguração da possibilidade em necessidade retrospectiva. De certa forma, os possíveis não efetivados da História constituiriam sua dimensão “virtual”, sempre presente, inseparável do real, mas em constante processo de atualização. Um acontecimento histórico efetivo seria aquele capaz de reabrir essa dimensão virtual e realizar os possíveis anteriormente impossíveis.

¹² Cf. Introdução à *Fenomenologia do Espírito*, §78.



figuras da negatividade na *Crítica da razão pura*. Com isso, recai na ilusão contrária àquela a que visava denunciar: a do fantasma do Ser Uno, idêntico a si mesmo, Absoluto que “vive conosco”. Esse Absoluto, com efeito, é de “essência psicológica” (BERGSON, 2005, p. 323), o que atesta a impossibilidade de Bergson escapar ao idealismo. Desde seu primeiro livro a consciência surgiu como modo privilegiado de acesso à duração real, o que não poderia ser diferente, tendo em vista que sua contrapartida objetiva é completamente desprovida de opacidade.

213 Permanece válida a crítica de Hegel a qualquer tentativa de construir uma Ontologia a partir de um conceito abstrato de Ser. Bergson buscou neste um elemento concreto, vivo, que fosse capaz de traduzir a complexidade do movimento da vida, rechaçando veementemente as formulações ontológicas tradicionais, mas nessa busca não esteve à altura da tarefa e terminou por postular um Absoluto tão abstrato quanto o idealista. Sua intuição é igualmente abstrata e incapaz de conduzir para além de alguns *insights* espirituosos, mas limitados, sobretudo na descrição do *modo* de acesso a essa dimensão da Presença. Essa é a falha na qual toda filosofia que abra mão do elemento conceitual deve incorrer; por mais que seja incorreto hipostasiá-lo e projetar nele a ilusão de plena coincidência com a realidade, é igualmente falso ignorá-lo em prol de um acesso imediato ao real, que tomba invariavelmente numa falsa imagem de movimento – reduplicação do eterno. Isso apenas atesta como a Ontologia positiva de Bergson mostrou-se frágil e incapaz de alcançar a expressão do particular que tanto buscara; no fim, suas vestes eram também largas demais.



REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- BENJAMIN, W. *Obras escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- _____. *Ensaio sobre os dados imediatos da Consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- _____. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Memória e vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2008.
- FAUSTO, R. *Marx: lógica e política, tomo II*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica. Excertos*. São Paulo: Barcarolla, 2011.
- _____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Volume I – A ciência da lógica. São Paulo: Loyola, 2012.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- 214 HORKHEIMER, M. Sobre a metafísica do tempo de Bergson. *Cadernos de Filosofia Alemã* 6, p. 61-83, 2000.
- LONGUENESSE, B. *Hegel's Critique of Metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- PRADO JÚNIOR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.
- ŽIŽEK, S. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.

