

BENTO E DELEUZE: CONTRADANÇA FILOSÓFICA


Peter Pál Pelbart¹

RESUMO: Ao cruzar as trajetórias de Bento Prado Jr. e Gilles Deleuze, no tocante a Bergson, revelam-se coincidências inesperadas, entre as quais a dívida comum para com Sartre.

PALAVRAS-CHAVE: Bergson. Bento Prado. Deleuze. Diferença. Campo transcendental.

Entre Bento Prado e Gilles Deleuze houve uma relação ziguezagueante. Fosse-me permitido retribuir-lhes com um pouco do humor que nunca lhes faltou, eu daria a isso o nome de uma contradança filosófica. Eu me explico. Pouco depois da conclusão da tese de Bento Prado Jr., *Presença e campo transcendental*, saía na França, em 1966, o livro de Deleuze intitulado *Le bergsonisme*. Com modéstia ou ironia, Bento confessou, anos depois: “Se Deleuze tivesse publicado seu *Bergsonisme* em 1964 e não em 1966, eu teria perdido o assunto de minha tese.” (PRADO JR., 2004, p. 246). É uma observação infundada, obviamente, que se deve atribuir antes à sua modéstia e generosidade do que ao “assunto da tese”.

Em todo caso, o estudo de Deleuze articulava o tema da duração, da memória e do impulso vital, recorrendo a um fio condutor inesperado: o da diferença. Bento Prado teve acesso ao miolo desse argumento, num artigo publicado por Deleuze já em 1956², o qual ele cita pontualmente mais de uma vez e, em geral, de maneira favorável. Contudo, sua leitura dista muitas léguas do estudo de Deleuze. Claro, há coincidências pontuais, mas igualmente

¹ Professor Titular no Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-1880-0113> E-mail: pppelbart@gmail.com

² DELEUZE, G. La conception de la différence chez Bergson. In: *Les Études Bergsoniennes*, Paris, v. IV, 1956. p. 77-112.

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2019.v42n4.08.p157>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

te encaminhamentos inteiramente distintos. Eu me permito mencioná-los, para depois atacar o que me parece o ponto de encontro de ambos, que só é pensável abrindo mão desse recorte sincrônico.

Como se sabe, em seu livro, Deleuze insistia no caráter não dialético do pensamento bergsoniano, assim como o fez para Nietzsche. Na contracorrente de um hegelianismo ainda dominante na época, para Deleuze, é a *diferença* que importa, não o negativo. Ao lançar as bases de sua própria ontologia materialista, Deleuze insiste que, em Bergson, o movimento do ser se dá por diferenciação interna, criação positiva, e não por contradição, nem por jogo dialético da determinação negativa. O filósofo começa seu artigo, afirmando que, se a noção de diferença pode trazer uma certa luz ao bergsonismo, “o bergsonismo deve trazer a maior contribuição para uma filosofia da diferença”. É o que se percebe no livro ligeiramente “monstruoso” que Deleuze produz sobre Bergson: sua fineza penetrante retoma com fidelidade o conjunto da filosofia bergsoniana, porém, ao mesmo tempo, nela produz tantas inflexões sutis (algumas nietzschianas) que Bergson aparece como um precursor das filosofias da diferença, das quais o próprio Deleuze foi um dos expoentes.

Lembremos da observação arguta de François Laruelle: nosso século vive sob o signo da diferença, assim como o 19 se constelou em torno da dialética. Se, antes, a diferença era apenas um procedimento periférico, uma escrava da contradição, como na dialética, e depois da estrutura, como no estruturalismo e derivados, tornou-se a partir de um certo momento ela mesma uma problemática, um princípio real e mesmo uma emoção “*a priori*, uma verdadeira *sensibilidade filosófica ou transcendental* sem a qual a filosofia estaria morta de hegelianismo ou de estruturalismo: de tédio” (LARUELLE, 1986). Talvez os textos de Deleuze sobre Bergson, nessa porosidade instigante entre filosofia e história da filosofia, sejam a marca inaugural dessa reviravolta “atmosférica” na filosofia francesa.

Também Bento fez questão de refutar as interpretações hegelianas de Bergson. Assim, quando se refere à leitura de Hyppolite, para quem em Bergson a negatividade, inscrita no ser, se manifesta na subjetividade, Bento é enfático em apontar o equívoco dessa leitura e reitera a “vocação antidialética” presente em Bergson, evocando explicitamente a tese de Deleuze. E a crítica do negativo, exposta magistralmente por Bento, introduz ao que ele considera o fundo da aposta de Bergson, a saber, uma ontologia da presença. No entanto – e é onde discordam as duas interpretações –, para Bento, na esteira sartriana, a forma humana é impensável sem uma genealogia da negação:

O que é essa *praxis* ou essa subjetividade nascentes senão a secreção do negativo, que, sem atentar contra a plenitude do ser, não deixa de ser a condição necessária do aparecimento de um “mundo” para o homem ou do surgimento da subjetividade humana no interior do ser? (PRADO JR, 1989, p. 40).

Ou seja, a função da negação ou da negatividade é preservada – simplesmente, é deslocada do domínio ontológico para o antropológico. A negação é um instrumento de toda atividade humana eficaz, aliás, é a

condição de possibilidade da instauração de um universo humano enquanto tal. O *homo faber*, que define ao mesmo tempo o estilo próprio da espécie humana e o estilo do pensamento científico, se constitui como tal na medida em que ele inscreve *o fato* nos esquematismos da negação, isto é, no seio de seus projetos práticos. (PRADO JR, 1989, p. 10).

Dito isso, nada aqui é linear, pois, se recuamos um passo, da subjetividade humana para a vida, outra coisa aparece: o caráter afirmativo da vida, inclusive diante da matéria inerte que lhe serviria como que de obstáculo. A vida não é reação, ou negação, insiste Bento, mas afirmação, atividade, tendência, positividade – e aqui novamente Deleuze é evocado, inclusive seu *Nietzsche e a filosofia*. Com efeito, a leitura deleuziana de Nietzsche tem essa obsessão antidualética, a prevalência do *sim*: Nietzsche é afirmatividade, sendo a negação apenas um efeito colateral, uma consequência – e toda a crítica do ressentimento deleuziana se apoia nessa rejeição da reatividade.

CAMPO TRANSCENDENTAL

Se é certo que Bento Prado leu Deleuze e dele tirou algum proveito, a recíproca não é verdadeira, pelo menos ao que nos consta. E, no entanto... O fato é que o jovem filósofo brasileiro, já no início dos anos 60, parecia antecipar um tema caro à filosofia ulterior de Deleuze. Ao organizar seu estudo em torno do caráter regressivo do método bergsoniano, o qual vai do fato à sua condição, Bento chega à ideia de “campo transcendental sem sujeito”, também na esteira de Sartre. Trata-se de remeter a consciência filosófica a um campo pré-filosófico, anterior à distinção sujeito/objeto. Em Bergson, tal como aparece no esplêndido primeiro capítulo de *Matéria e memória*, esse campo recebe o nome de imagem e, mais tarde, de vida. É um “há” anônimo, pessoal e

neutro, a partir do qual se pode traçar a gênese ideal da subjetividade, sublinha Bento. Para falar a linguagem da fenomenologia, a “redução” bergsoniana não poderia deter-se na consciência constituinte – deve ir além dela, já que a própria consciência é constituída. De onde, aliás, a subjetividade como indeterminação. Daí deriva, sem dúvida, o estatuto *anarcôntico* da subjetividade em Bergson e em sua posteridade, como o deixa entrever a leitura de Bento.

Ora, anos depois, em *Lógica do sentido*, Deleuze afirma: “Procuramos determinar um campo transcendental impessoal e pré-individual.” (DELEUZE, 1969, p. 124). Ao retomar a ideia de Sartre e ao reivindicar um tal campo transcendental purificado de toda estrutura egológica, mas também de seu último avatar, a consciência como totalidade sintética e individual (que Sartre ainda preservava), Deleuze cruza o gesto de Bento Prado empreendido anos antes, embora o relance em direções próprias, com suas singularidades nômades e eus larvares, diferenças livres tomando de assalto o sujeito identitário e solapando as bases de uma filosofia da representação. Com isso, diga-se de passagem, Deleuze prolonga uma matriz já anunciada em sua primeiríssima monografia sobre Hume, de 1952, a qual depois receberia a paradoxal designação de “empirismo transcendental”. A ideia de campo transcendental sem sujeito, eixo do livro de Bento, não está presente em *Le bergsonisme* de Deleuze, todavia, ela será tão prenha em seu pensamento ulterior que comparece, entre outros, no ultimíssimo texto escrito por ele, intitulado “L'immanence: une vie...”, considerado por alguns como uma espécie de testamento filosófico (DELEUZE, 1995, p. 3). Não é curioso que ele comece esse texto literalmente com a pergunta: “O que é um campo transcendental”? Após passar por Bergson, Sartre, Fichte, Husserl, reafirma, contra uma filosofia do sujeito, o campo transcendental sem sujeito, mas como imanência absoluta da vida, na singularidade não-individual de suas manifestações: uma vida... Eis de volta o indefinido pré-pessoal que Bento Prado tangenciou em seu estudo de juventude, e ao qual retorna num texto de 1998, completado para uma edição em 2002, onde estabelece um cruzamento entre Deleuze e Wittgenstein, considerando a ambos anarcônticos e antifundacionalistas (PRADO JR, 2004, p. 169).

Os comentaristas de Bento notaram que essa arte de fazer dialogarem filósofos de planetas diversos está a serviço da ética do diálogo, e não da dissolução das fronteiras ou do amálgama. Ele conclui, ali, que se, para Wittgenstein, pensar é jogar-se contra os limites da representação e subvertê-los e, portanto, liberar o fluxo de vida e expandir sua esfera, para Deleuze, pensar o

plano de imanência também é trazer a filosofia de volta à vida e a vida de volta à filosofia. Donde a tematização das formas de vida, a qual mereceria uma atenção dos comentadores. A convergência assíncrona entre Bento Prado e Deleuze, a respeito do campo transcendental, com o hiato de alguns anos, talvez se devesse aos desafios que se colocavam para o pensamento da época, na contestação de um certo humanismo hegemônico. De fato, ao descobrir no bergsonismo um arco tenso que vai do pré-humano ao sobre-humano, a interpretação de Bento revela a lógica dessa curvatura, partindo da “ontologia da presença” para remontar até o “campo transcendental”, deslocando inteiramente o lugar da consciência finita, ou da subjetividade, para situá-la “no meio”: nem ponto de partida, nem ponto de chegada. Para ir rápido, diríamos que, ao desbancar um antropologismo ou antropocentrismo filosófico, as condições mesmas de um certo “humanismo” são juguladas, com consequências de peso para a filosofia francesa subsequente. Nesse contexto, dificilmente se pode ignorar que a aposta de ambos se cruza – curiosamente, no mais improvável dos autores – a saber, Sartre de *La transcendance de l’ego*.

PACIÊNCIA E IMPACIÊNCIA FILOSÓFICAS

Mas, claro, cada qual o faz a seu modo. E é bom não borrar essa diferença. Quando perguntado sobre as apropriações feitas por Deleuze dos autores sobre os quais escreveu – esta é, aliás, uma acusação frequente dirigida ao autor de *Le bergsonisme* – Bento explicita, como que saindo em defesa do filósofo: a apropriação libera o que foi apropriado. Ou seja, não parece haver aí recriminação. Entretanto, a seguir, vem uma frase mais explícita, e crítica. Diz Bento, já a respeito de *O que é a filosofia*:

É essa impaciência nietzscheana e vertiginosa do pensamento que constitui, talvez, o traço mais central do pensamento de Deleuze, essa vontade de mergulhar, através das mil folhas dos planos de imanência (essa dimensão pré-filosófica que, no entanto, só vem ao ser com a instauração da filosofia) em direção ao caos que recortam e filtram, para aí coincidir com o pensamento e seu limite ou seu “fora absoluto”, perfazendo um percurso que leva a filosofia de Deleuze desde o “impensado” até o “impensável”. (PRADO JR, 2004, p. 149).

Não há como negar o abismo que separa a paciência contida e a elegante distância, não isenta de malícia, a qual Bento sustenta em relação aos

autores que aborda, e a “impaciência nietzschiana e vertiginosa” com a qual Deleuze, mais e mais, vai construindo seu sistema aberto ou elaborando sua metafísica (que Bento qualifica como o momento “dogmático” de Deleuze), com os componentes extraídos dos autores que frequentou e amou, sem pudor de criar, ou de sustentar que a melhor homenagem que se pode prestar aos pensadores que amamos não é repeti-los, mas retomar o gesto de criação conceitual que eles sempre exercitaram. Não nos parece que o livro de Deleuze sobre Bergson escape a essa ponderação.

Se dermos um passo a mais, seria preciso acrescentar uma reticência picante. As observações tão respeitosas de Bento, mesmo acerca das supostas contribuições de Deleuze, aliás, nunca deixam de se fazer acompanhar por pequenas notas de sutil provocação, as quais revelam sua contraface. Dou dois exemplos. Deleuze é conhecido como o filósofo da diferença. Bento: a nova filosofia da diferença não estaria fundada no pensamento da diferença, próxima parente da “diferença ontológica”? E em nota:

A idéia de *diferença ontológica*, isto é, a diferença entre a significação do ser e a do ente, é também um operador da desconstrução (*Abbau*) da metafísica. A história da metafísica é a história do “esquecimento” do ser ou da diferença. Se o ser é definido como “horizonte” da aparição dos entes, ele é precisamente um “campo transcendental”, como o plano de imanência de Deleuze. Para Heidegger, nós nos desencaminhamos no pensamento quando concebemos o ser como um ente privilegiado (*ens realissimum*) e, para Deleuze, também, a filosofia se perde quando o plano de imanência é objetivado ou tornado transcendente. (PRADO JR, 2004, p. 148).

Portanto, eis Deleuze à sombra de Heidegger – quem diria! A mesma estrutura presidiria o pensamento de ambos. O segundo exemplo, quando se refere à impaciência nietzschiana e vertiginosa de Deleuze na sua relação com o caos, Bento acrescenta, entre parênteses: “A despeito do combate antidialético de Deleuze, Hegel já dizia que, para tornar-se razão, o simples entendimento devia ‘mergulhar no delírio dionisíaco da substância.’” E eis Deleuze situado à sombra de Hegel. Deleuze à sombra de Heidegger e Hegel – haveria provocação mais sutil do que essa? E essas duas são apenas algumas, para não mencionar a relação entre a esquizoanálise e a skinneranálise e tantas outras. Contudo, quem tem medo das provocações? Não são elas salutares? E não abundam elas também em Deleuze? Por exemplo, sobre Hegel? Quando lhe perguntam por que tamanha hostilidade, ele responde: *il faut bien que*

quelqu'un fasse le rôle du vilain (alguém precisa fazer o papel do vilão). Sabemos o quanto ambos defenderam a ideia pascaliana de que a verdadeira filosofia ri da própria filosofia.

A EDIÇÃO FRANCESA

Duas palavras sobre a publicação do livro de Bento na França, em 2002. Quase 40 anos separam a edição em francês de *Presença e campo transcendental – consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, de sua elaboração original. Eis um livro que chegou aos poucos, discretamente, como se precisasse da prova do tempo para justificar sua pertinência e medir o seu alcance. Escrito quando o autor tinha 26 anos de idade, em menos de três meses, logo após o golpe de 1964, dormitou 25 anos na gaveta até sua publicação pela EDUSP, em 1989. Treze anos depois chegou também ao público europeu, com esmerada tradução de Renaud Barbaras, a quem se deveu a louvável iniciativa. O livro parece ter encontrado no texto em francês sua versão original. A elegância e a concisão já notáveis na língua portuguesa ganharam realce na tradução, com a vantagem de que os poucos galicismos e muitas citações “retornaram à fonte”... Mérito do tradutor, sem dúvida, mas também característica do original, o qual, segundo confessa o autor, teria sido, por assim dizer, “pensado” em francês.

Não é de admirar que um estudo sobre Bergson, inspirado numa linhagem de intérpretes que vai de Guérout a Goldschmidt, porém, sobretudo confrontando o bergsonismo com Sartre, necessariamente retorne a seu leito e marque a filosofia francesa, ainda que com tal retardo. Se o estudo obedece a todos os rigores da historiografia dita “estrutural”, a qual se propõe ler um autor de maneira imanente, evitando lançar sobre ele qualquer juízo de valor extrínseco, Bento Prado Jr. não fez mero trabalho de historiador da filosofia, o que já não seria pouco. Fiel a um princípio que postula uma porosidade entre a filosofia e sua história, o autor consegue abrir Bergson às filosofias concorrentes, à tradição da qual se afasta e sobretudo à posteridade que o ecoa, queiramos ou não. Com sua obra, ademais, ele livrou o bergsonismo da imagem empoeirada que o pensamento francês, em suas variantes diversas – fenomenológica, marxista ou estrutural –, foi sedimentando a seu respeito. Já não se pode pensar nessa filosofia como um espiritualismo insípido, um psicologismo ou mesmo um vitalismo biologizante. É provável que o ostracismo a que foi relegada a filosofia de Bergson, na esteira dessa imagem injusta, hoje

tenha chegado ao fim, juntamente com o refluxo das correntes que ajudaram a fabricá-la – e a publicação do livro do autor na França, em 2002, é disso um indício suplementar.

Um dos principais estudiosos da obra de Bergson hoje na França, Frédéric Worms, afirmou que, se o livro de Bento Prado tivesse sido publicado na época em que foi concluído, talvez tivesse contribuído para modificar não só a paisagem dos estudos bergsonianos, mas também o da filosofia francesa daquele período, quando Bergson desempenhava um papel ao mesmo tempo capital e quase clandestino. Worms quer dizer, talvez, que Bergson (numa leitura acurada) oferecia uma saída para o dilema de se reduzir a filosofia a uma crítica pura ou pretender com ela fazer uma metafísica pura. Se não podemos aqui esmiuçar as razões e implicações dessa afirmação, que nos baste lembrar uma avaliação contígua, emitida por Marilena Chauí, anos antes, em sua apresentação à edição brasileira, que lamentavelmente não foi incorporada à tradução francesa. Segundo ela, o livro de Bento Prado “nos mostra, sem que seu autor precise dizê-lo explicitamente, que a filosofia de Bergson cria um campo de pensamento em que se moverá a filosofia francesa posterior” (PRADO JR., 1989).

Bento tinha uma grande malícia filosófica: reencontrava um solo comum onde outros viam continentes distintos, detectava bifurcações onde uma terminologia comum nos confundiria. Não sem humor, ele apaga e redesenha fronteiras, atento às tensões e originalidades de cada “*démarche*”. Como se sabe, a conversa mais curiosa que atravessa o livro seminal de Bento era com Sartre. Já os termos utilizados nesse estudo, vários deles ausentes em Bergson, deixam poucas dúvidas quanto às inclinações do autor: em-si e para-si, negatividade, práxis, campo transcendental...

Contudo, se essa terminologia serve para facilitar o diálogo com o existencialismo e, por tabela, com a fenomenologia, em momento algum o pensamento bergsoniano parece subjugado à crítica proveniente desse campo. Exercício admirável de Bento Prado, o de pensar “contra si mesmo”, isto é, contra o fascínio que Sartre exerceu sobre sua geração. Mesmo quando analisa as refutações feitas por Sartre a Bergson, ele o faz de maneira tão aguda e soberana, que em momento algum se deixa levar pela polêmica, pois seu estudo parece ter um desígnio mais elevado. Segundo ele, pensar longe de si é a melhor maneira de combater o risco de que a filosofia se torne uma ideologia. Para isso, contribuiu fortemente seu esforço de se debruçar mais sobre o funcionamento dos conceitos do que sobre as teses explícitas.

Assim, ao tratar da suposta divergência entre Sartre e Bergson, entre, de um lado, a negatividade plena e, de outro, a positividade plena, Bento os lança engenhosamente numa espécie de fita de Moebius: “Encontraremos aqui a mesma remissão recíproca entre o positivo e o negativo que Merleau-Ponty nomeia ‘ambivalência’ no pensamento de Sartre. Para Merleau-Ponty, o pensamento que toma o negativo em sua pureza é, igualmente, a filosofia do ser em sua pureza.” Com o que conclui: “Se o negativismo absoluto de Sartre se torna um positivismo absoluto, o positivismo absoluto de Bergson torna-se igualmente um absoluto negativismo.” (PRADO JR., 1989).

DO TOM

Talvez tenha chegado o momento de acrescentar uma palavrinha final sobre o “tom” do livro em questão, para além de seus embates teóricos. Num necrológio escrito em 1995, Giorgio Agamben compara dois seminários a que assistiu, um de Heidegger e outro, 20 anos mais tarde, de Deleuze: “Um abismo separa esses dois filósofos, a tonalidade geral de Heidegger é de uma angústia tensa e quase metálica [...] Ao contrário, nada expressa melhor a tonalidade fundamental de Deleuze que uma sensação que ele gostava de chamar pelo nome inglês: ‘self-enjoyment’.” (AGAMBEN, 2015, p. 35-36). A conclusão de Agamben é a seguinte: “A grande filosofia deste século sombrio, que começara pela angústia, conclui-se com a alegria.”

Já no texto de Bento, há referência a esse contraste, porém, entre Bergson e a filosofia que tem o nada por horizonte, ao citar Vuillemin, para quem Bergson opõe a dialética da alegria às antinomias da angústia, pois a angústia aparece como regressão à pura subjetividade e perda do contato com o real, ao passo que a alegria é vista como aceitação do real e participação em seu engendramento – ela indica o ultrapassamento da subjetividade, ou seja, certa transcendência (PRADO JR., 1989, p. 14).

Décadas antes, ao comparar o bergsonismo e o existencialismo, Jean Hyppolite asseverava algo similar, mas com o sinal invertido, como se o deplorasse: não há lugar em Bergson para a angústia humana. E, ao comentar a serenidade do filósofo, ele acrescentava: “É essa serenidade que hoje já não estamos em condições de compreender. Como se, num período da história especialmente trágico como o nosso [bem ou mal, era o pós-guerra], essa serenidade não mais tivesse vez.” Se a serenidade de um Bergson soava deslocada naquele momento, é possível que hoje, numa estranha reversão, apesar das

nuvens que se acumulam no horizonte, e sem que isso implique qualquer adesão, já estejamos “maduros”, não só para o “tom” do filósofo, mas também para a linhagem de pensadores que encontrou em sua serenidade uma nova juventude, como foi o caso de Bento Prado, assim como o de Deleuze.

PELBART P. P. Bento and Deleuze: philosophical coincidences. *Transformação*, Marília, v. 42, n. 4, p. 157-166, Out./Dez., 2019.

ABSTRACT: Unexpected coincidences are revealed when considering Bento Prado Jr. and Gilles Deleuze's readings of Bergson, especially if one considers their common debt to Sartre.

KEYWORDS: Bergson. Bento Prado. Deleuze. Difference. Transcendental field.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. Com exceção dos homens e cães. *Cadernos de Subjetividade*, Núcleo de Estudos da Subjetividade, PEPG em Psicologia Clínica. São Paulo: PUC-SP, 2015.

PRADO JR., B. *Presença e campo transcendental*. São Paulo: EDUSP, 1989.

PRADO JR., B. *Erro, ilusão, loucura*. São Paulo: Ed. 34, 2004.

DELEUZE, G. La conception de la différence chez Bergson. *In: Les Études Bergsoniennes*, Paris, v. IV, 1956. p. 77-112. V. 4.

DELEUZE, G. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.

DELEUZE, G. L'immanence: une vie... *Philosophie*, Paris, n. 47, 1995.

LARUELLE, F. *Les philosophies de la différence*. Paris: PUF, 1986.

Recebido: 11/10/2017

Accito: 05/09/2018