

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-
UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ADEILSON LOBATO VILHENA

BERGSON E O RETORNO À EXPERIÊNCIA:
RAISON ÉLARGIE E DEVIR POÉTICO NEGRO

TOLEDO, PR
2022

ADEILSON LOBATO VILHENA

BERGSON E O RETORNO À EXPERIÊNCIA:
RAISON ÉLARGIE E DEVIR POÉTICO NEGRO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Senso* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de Pesquisa: Metafísica e Conhecimento

TOLEDO, PR
2022

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Vilhena, Adeilson Lobato

Bergson e o retorno à experiência: raison élargie e devir poético negro / Adeilson Lobato Vilhena; orientador Claudinei Aparecido de Freitas da Silva ; coorientador Marciano Adílio Spica. -- Toledo, 2022.

191 p.

Tese (Doutorado Campus de Toledo) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

1. Bergson . 2. Merleau-Ponty. 3. Senghor. 4. Negritude . I. de Freitas da Silva , Claudinei Aparecido , orient. II. Spica, Marciano Adílio , coorient. III. Título.

ADEILSON LOBATO VILHENA

BERGSON E O RETORNO À EXPERIÊNCIA:
RAISON ÉLARGIE E DEVIR POÉTICO NEGRO

Texto correspondente à Tese de Doutorado apresentado junto ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (Orientador)

UNIOESTE

Prof. Dr. Marciano Adilio Spica (Coorientador)

UNIOESTE/UNICENTRO

Prof.^a Dr.^a Silene Torres Marques

UFSCar

Prof.^a Dr.^a Elizia Cristina Ferreira

UNILAB

Prof. Dr. Cleber Daniel Lambert da Silva

UNILAB

Prof. Dr. Fábio Ferreira de Almeida

UFG

ADEILSON LOBATO VILHENA

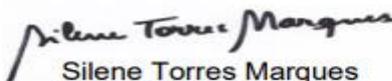
Bergson e o retorno à experiência: 'raison élargie' e devir poético negro

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



Orientador(a) - Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)



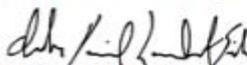
Silene Torres Marques

Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)



Elizia Cristina Ferreira

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Instituto de Humanidades e Letras (UNILAB)



Cleber Daniel Lambert da Silva

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Instituto de Humanidades e Letras (UNILAB)



Fábio Ferreira de Almeida

Universidade Federal de Goiânia (UFG)

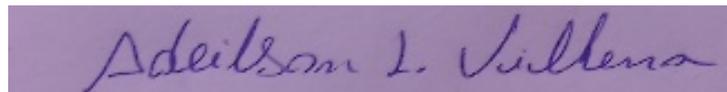
Toledo, 3 de outubro de 2022

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, Adelson Lobato Vilhena, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, Campus de Toledo, declaro que este texto/trabalho final de tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente que o envio de texto/trabalho elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, PR, 01 de setembro de 2022

Assinatura

A rectangular box containing a handwritten signature in purple ink. The signature reads "Adelson L. Vilhena".

*Em memória de meus avôs
encantados:*

*Maria Dos Santos Lobato
Martinho Vilhena da Conceição
Raimunda Mota Castro e
Raimundo Paes Lobato. Amantes da
vida. Não tiveram o domínio da letra,
mas foram possuidores de
ancestralidade, e de aguçada
sensibilidade poética.*

Agradecimentos¹

“Partir, voltar e repartir” (Emicida)

Esta pesquisa foi animada pelo espírito de coletividade. Foram tantas as mãos que contribuíram incondicionalmente. Agora é chegada a hora de cumprir com o propósito da apóstrofe citada: retornar à morada e repartir o conhecimento obtido para que mais de nós, desprovidos da possibilidade de estudar, possam ter acesso à educação pública, laica e de qualidade. Foram eles, familiares, pretos, indígenas, pescadores, professores, agricultores do assentamento da Vila do Píquiá-AP com os quais sempre pude contar com as “coletas” seja para a compra de livros, para a quitação do aluguel, ou para a compra de passagens.

A meus pais, Adamor de Castro Vilhena e Maria Dinamar Lobato Vilhena, semianalfabetos, mas leitores assíduos da realidade, que trabalharam incansavelmente, através da agricultura familiar, para formar um filho doutor.

Minha Esposa, amiga e companheira, Mardiara Pieri Vilhena, com quem compartilho a titulação de doutorado. Foi a pessoa que sempre esteve ao meu lado e suportou meus “surtos filosóficos”, pacientemente, esteve presente, e acompanhou bem de perto, desde as primeiras linhas de meu TCC, em Bergson, às últimas linhas desta tese.

A meu orientador, mestre e amigo, prof. Dr. Claudinei de Freitas da Silva, a quem tenho muito carinho e admiração, cuja relação transcende a formalidade binária professor-aluno. Sou muito grato pelo aceite das orientações desde o mestrado. Foi no ombro desse gigante que me apoiei, sem ele o resultado seria certamente outro. Meus agradecimentos se estendem também ao prof. Dr. Marciano Adilio Spica que assumiu a coorientação desta pesquisa.

À seleta banca avaliadora que contribuiu imensamente com o bom andamento da pesquisa na ocasião da qualificação: Prof.^a Dr.^a Silene Torres Marques, grande especialista em Bergson no Brasil, a quem admiro muito, e me sinto honrado pela leitura refinada deste texto, tal como o Prof. Dr. Fábio Ferreira de Almeida que se dispôs a ler e contribuir sugestivamente com o presente texto. Ao prof^o Dr. Cleber Daniel Lambert da Silva que além de contribuir fundamentalmente com suas avaliações, traduziu o livro *Bergson Pós-Colonial*. A de se dizer que o contato com a obra de Léopold Sédar Senghor se deu em virtude do evento ocorrido na Unilab, promovido pelo grupo de pesquisa Geofilosofia no qual faz parte o professor Cleber. Foi esse grupo de pesquisa que possibilitou a vinda do professor Souleymane Diagne para o lançamento do *Bergson Pós-Colonial* em 2018. Foi o contato com aquela obra que me despertou

¹O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, o qual sou inteiramente grato.

o interesse em explorar mais a relação entre Bergson e Senghor. À profª Drª. Elizia Cristina Ferreira, também integrante do grupo de pesquisa Geofilosofia, por quem tenho muita admiração por suas “AnDanças filosóficas” foi, em grande parte a responsável pela gíngã que ora se apresenta nesta tese. Parafrazeando Vinícius de Moraes, dizemos que a professora Elizia é “a branca mais preta” que conheço.

Aos coletivos de capoeira, principalmente, ao grupo de capoeira Barro Negro, que na pessoa de Eliomar Gomes (Mestre Urso) quem me ensinou a gingar e tomar a capoeira como fonte de ancestralidade, fazendo dela instrumento de luta e resistência contra opressores.

Ao PPGFil de Filosofia da Unioeste, professores, alunos e funcionários com quem aprendi muito e se fizeram presentes sempre que solicitados. Aos demais amigos de caminhada, que durante minha estadia em Toledo-PR, fizemos fortes laços de amizade, no compartilhamento de angústias, alegrias e muita luta.

RESUMO

VILHENA, Adeilson Lobato. *Bergson e o retorno à experiência: raison élargie e devir poético negro*, 2022. 191 p. Tese de Doutorado – Centro de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), 2022.

A pesquisa propõe advogar a tese central de que o “retorno à experiência em sua fonte” figura, em termos bergsonianos, como um pano de fundo desde onde Merleau-Ponty encampa a tarefa de uma “razão alargada” (*raison élargie*) capaz de abranger novas formas de saberes e que Léopold Sédar Senghor (1906-2001), pensador e escritor senegalês, traz à tona em seu devir poético da negritude. Ao adotarmos, aqui, essa perspectiva, sustentamos que a noção de experiência infunde nova luz no circuito de um debate ainda pouco revisitado da obra de Bergson e sua recepção crítica. Para tanto, ao nosso juízo, o exercício intuitivo de imersão no real – tese bergsoniana por excelência – parece convergir, em certa medida, com o *leitmotiv* fenomenológico de um “retorno às coisas mesmas” pondo, em evidência, o sentido último de nossa experiência integral capaz de abrir possibilidades ontológicas múltiplas ressignificadas para além da “racionalidade estreita” do saber ocidental. Nessa direção, se reconfiguram duas interfaces possíveis de diálogo. De uma parte, o acento merleau-pontyano, oriundo de Hegel, da ideia de “razão alargada” que teve forte impulso na antropologia cultural inaugurada por Claude Lévi-Strauss. De outra, certa releitura pós-colonialista da fortuna crítica bergsoniana que tem, nos trabalhos de Senghor, um sugestivo recorte. Nossa hipótese é a de que o devir poético, constituído a partir de um pensamento híbrido – no horizonte, é claro, dessa nova ideia de razão – renova uma abertura à experiência outra, quiçá, um retorno à experiência descolonizada do racionalismo ocidental. Via Bergson, o poeta senegalês põe, em questão, tal modelo universal de razão ao compreender a alteridade radical figurada na experiência da *négritude* ou do devir negro. Trata-se, enfim, de conferir um estatuto próprio à noção bergsoniana de experiência como um conceito aberto, plural e inclusivo por meio do qual a cultura negro-africana, em seu movimento diaspórico, se torna uma matriz exemplar.

Palavras-chave: Bergson; Merleau-Ponty; Senghor; Experiência; Devir; Negritude; Vida.

RÉSUMÉ

VILHENA, Adeilson Lobato. *Bergson et le retour à l'expérience: raison élargie et devenir poétique noir*, 2022. 191 p. Thèse de doctorat – Centre des Sciences Humaines et Sociales. Programme d'études supérieures en philosophie. Université d'État du Paraná occidental (UNIOESTE), 2022.

La recherche se propose de défendre la thèse centrale selon laquelle le "retour à l'expérience à sa source" apparaît, en termes bergsoniens, comme la toile de fond à partir de laquelle Merleau-Ponty s'attelle à la tâche d'une "*raison élargie*" capable d'embrasser de nouvelles formes de connaissance et que Léopold Sédar Senghor (1906-2001), penseur et écrivain sénégalais, met en avant dans sa dévotion poétique à la négritude. En adoptant cette perspective, nous soutenons que la notion d'expérience apporte un éclairage nouveau sur le circuit d'un débat peu revisité dans l'œuvre de Bergson et sa réception critique. Pour cela, à notre avis, l'exercice intuitif de l'immersion dans le réel – thèse bergsonienne par excellence – semble converger, dans une certaine mesure, avec le *leitmotiv* phénoménologique d'un "retour aux choses mêmes", mettant en évidence le sens ultime de notre expérience intégrale capable d'ouvrir de multiples possibilités ontologiques re-signifiées au-delà de la "rationalité étroite" du savoir occidental. Dans cette direction, deux interfaces possibles de dialogue sont reconfigurées. D'une part, l'accent merleau-pontyen, issu de Hegel, sur l'idée de "raison étendue", qui a connu une forte impulsion dans l'anthropologie culturelle inaugurée par Claude Lévi-Strauss. D'autre part, une certaine relecture postcolonialiste de la fortune critique de Bergson qui trouve, dans les œuvres de Senghor, un débouché suggestif. Notre hypothèse est que le devenir poétique, constitué à partir d'une pensée hybride – à l'horizon, bien sûr, de cette nouvelle idée de la raison – renouvelle une ouverture vers une autre expérience, peut-être, un retour à l'expérience décolonisée du rationalisme occidental. Par l'intermédiaire de Bergson, le poète sénégalais interroge ce modèle universel de la raison en comprenant l'altérité radicale que représente l'expérience de la négritude ou du devenir noir. Il s'agit, enfin, de conférer un statut propre à la notion bergsonienne d'expérience en tant que concept ouvert, pluriel et inclusif à travers lequel la culture négro-africaine, dans son mouvement diasporique, devient une matrice exemplaire.

Mots-clés: Bergson; Merleau-Ponty; Senghor; Expérience; Devenir; Négritude; Vie.

[...]

*minha negritude não é uma pedra,
sua surdez lançada contra o clamor
do dia*

*minha negritude não é uma mancha
de água morta sobre o olho morto da
terra*

*minha negritude não é uma torre nem
uma catedral*

*ela mergulha na carne rubra do solo
ela mergulha na carne ardente do céu
ela perfura o abatimento opaco com
sua reta paciência.*

[...]

*(Aimé Césaire – Diário de um
retorno ao país natal)*

[...]

*minha negritude não é sono da raça
ela é sol do espírito,*

*minha negritude é ver e viver minha
negritude é enxada na mão, lança
em punho recado. não é questão de
beber de comer o instante que passa
azar se me entorneço sobre as rosas
do cabo verde!*

*minha tarefa é a de despertar o meu
povo aos futuros flamejantes
minha alegria de criar imagens para
nutri-lo, oh luminosidades ritmadas
da Palavra!*

[...]

(Senghor – Élégie des alizés)

NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

Neste trabalho, as referências às obras de Bergson utilizadas serão efetuadas mediante as seguintes formas *abreviadas*, sempre seguidas da *paginação*. As obras reportadas serão as das edições brasileiras, com seus respectivos anos de publicação. Para os demais livros e artigos consultados e citados no corpo do texto, seguiremos o padrão (nome do autor, ano e página), com exceção da obra Senghor que compõem a coletânea dos textos que traz como primeiro título Liberdade. O modelo será o seguinte: nome original da obra, seguida da paginação. Exemplo: *Liberté* I, p. 13. As demais obras, também, seguem o modelo-padrão acima adotado. Todas as citações serão apresentadas em português. As traduções são inteiramente de nossa responsabilidade.

Obras de Bergson

E. C. *A Evolução Criadora* – 2010.

E. D. I. C. *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* – 2020.

E. E. *A Energia Espiritual* – 2009.

M. M. *Matéria e memória* – 2011.

P. M. *O Pensamento e o Movente* – 2006

D.S. *Duração e Simultaneidade* – 2006

D.F.M.R - 1978

Obras de Senghor

Liberté I – *Liberdade I. Negritude e Humanismo* - 1964

Liberté II – *Liberdade II. Nação e voz do socialismo* – 1971

Liberté III – *Liberdade III. Negritude e civilização do universal* - 1977

Liberté V – *Liberdade V. O diálogo das culturas* - 1993

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO 1	26
BERGSON E O SENTIDO DA EXPERIÊNCIA	26
1.1 Razão e experiência: a tradição metafísica	26
1.2 A crítica ao naturalismo.....	35
1.3 A experiência da duração	44
1.4 Consciência e temporalidade.....	54
CAPÍTULO 2	62
A EXPERIÊNCIA EM SUA FONTE	62
2.1 Experiência em integração: movimento e percepção	62
2.2. Percepção pura e abertura à experiência integral	74
2.3. Corpo: liame entre passado e futuro.....	85
2.4. Da matéria à vida.....	94
CAPÍTULO 3	104
EXPERIÊNCIA E VIDA.....	104
3.1 Experiência em criação.....	104
3.2 Inteligência e linguagem	114
3.3 Intuição e abertura	124
3.4 Imagens criadoras	130
CAPÍTULO 4	134
EXPERIÊNCIA DESCOLONIZADA.....	134
4.1 A revolução bergsoniana	134
4.2 Experiência alargada e negritude	139
4.2.1 A vida na carne: a experiência do sensível.....	157
4.3. Dar e receber: a construção de um novo universal.....	165
4.4 Devir em travessia: o poético como rota à experiência outra.....	174

CONSIDERAÇÕES.....	188
REFERÊNCIAS.....	192

INTRODUÇÃO

O tema da experiência se configura como um eixo temático em torno do qual gira a filosofia de Bergson. Em tal perspectiva, o contato com seu pensamento conduz o leitor a acompanhar sobre como o filósofo privilegia um retorno às coisas em seu estado sensível por excelência ao invés de contentar-se com um estilo de especulação puramente intelectual. Na gênese de seu projeto filosófico, que compreende a reabilitação da metafísica, o autor opta fundamentalmente pelo terreno da experiência, território sobre o qual deve assentar-se não só a ciência enquanto tal, mas igualmente o próprio pensamento filosófico. Ora, essa exigência radical faz com que Bergson reivindique à metafísica um solo no qual fosse possível tocar a “alma mesma das coisas”. Esse gesto visa, portanto, inaugurar uma filosofia comprometida com o estado de imanência das coisas, isto é, disposta a auscultar o pulsar da realidade. Isso passa a circundar o programa filosófico bergsoniano como expressão de um retorno à experiência uma vez que o próprio pensamento se mostra enraizado na esfera movente.

Nesse ensejo, nossa atenção se volta prioritariamente ao fundo da obra de Bergson, a saber, o solo da experiência. A respeito desse conceito fulcral no pensamento do autor, é importante dizer que se trata de algo que vai na contramão do que, comumente, a comunidade científica e o senso comum entendem por experiência, quer dizer, uma definição da experiência a título de experimentação epistêmica, empiria pura e simples. É no interior desse quadro sintomático que Bergson, a todo tempo, discute no intuito de melhor situar e, portanto, compreender o tema da experiência.

Tendo em vista a importância daquele solo, buscamos apresentar seu desdobramento, ou seja, seu alcance no escopo do pensamento contemporâneo, flertando, dessa maneira, com os questionamentos de Worms que busca saber qual o lugar do bergsonismo no horizonte da história da filosofia. Nosso esforço para responder a esse inquérito se concentra em mostrar que o bergsonismo, sobretudo, no que insufla o retorno, e o avivamento da experiência da mobilidade, causou certas fissuras no modelo de pensamento hegemônico. Indo noutra direção, o pensamento de Bergson segue o domínio da vitalidade,

portanto, da liberdade, pela qual a experiência passa a ser requerida, em essência, como movimento, duração e criação. Cumpre dizer que é esse lado mais dinâmico do real que atrai a atenção de Bergson a ponto de seu projeto filosófico ser tomado como realmente o gesto de uma reviravolta ou virada ontológica expressiva na medida que rompe com uma concepção estreita de mundo que, por vezes, encontra-se sob o culto da autoridade da razão.

Nessa senda, ver-se-á que a *viravolta* da experiência consiste no que Bergson propõe como inversão na ordem do pensar. Seguindo tal premissa, o intuito aqui da pesquisa se concentra em haurir, desde conceitos bergsonianos, um campo originário de experiência, onde “nossa duração esteja comungada com outras durações”, como bem atesta o filósofo. Isso para dizer que o conceito bergsoniano de experiência, em sua maior abrangência, permite uma abertura para o reconhecimento de outras experiências, ou outras metafísicas. O objetivo consiste, pois, em explorar, para além das fronteiras conceituais que se blindou o pensamento moderno, outro setor de experiência que foge à curadoria racionalista. Perspectiva-se, assim, um campo legítimo de experiência que venha dar vazão às experiências “outras” pensadas como autêntico campo de realização que integra as diferenças no âmbito da duração.

Esse quadro geral mínimo nos permite, desde já, reconhecer em que medida o tema da experiência se torna basilar na teoria bergsoniana; tema ao redor do qual – essa é a tese que aqui se pretende advogar – gravitam importantes conceitos corolários dessa obra filosófica que ampliam sua filosofia da experiência a ponto de abrir um diálogo produtivo com outros autores da filosofia contemporânea.

Dentre as interfaces que corroboram a ideia de abertura no pensamento bergsoniano, duas ao menos, são postas em debate: de um lado, a recepção fenomenológica quanto ao espírito e à letra de Bergson, notadamente, os trabalhos de Merleau-Ponty, que apesar de se inspirar, sobretudo, na obra madura de Husserl, conserva gestos muito próprios do bergsonismo. De outro lado, avaliar o alcance dessa última filosofia da experiência, sob uma ótica pós-colonialista, que procura integrar valores subjacentes à razão colonizadora, por meio de conceitos caros a Bergson, como intuição, movimento, vida, corpo e criação. Nesse eixo temático, buscar-se-á explorar na obra do poeta, político e filósofo senegalês, Leopóld Sédar Senghor (1906-2001), a contribuição

bergsoniana aceca do conceito de experiência como elemento basilar capaz de trazer à tona o fenômeno da *négritude*² como experiência, como “devir negro”.

Presumimos, em suma, que tais perspectivas – fenomenológica e pós-colonial – fornecem subsídios para endossarmos a ideia de experiência nua, isto é, onde a consciência de sujeito (descolonizado) mostra-se encarnada no movimento ontológico. Quer dizer, o recuo ao estado de nudez das coisas, como opera o bergsonismo, requer o originário, ou seja, onde a experiência se expresse pulsante em termos vitais. Nesse sentido, é possível pensar que Bergson opera um movimento decolonial se considerarmos que ele desencampa a experiência da mobilidade acortinada pelas “colônias” conceituais da metafísica tradicional. A nosso ver, o pensador delinea uma espécie de roteiro que leva ao redescobrimiento de setores autênticos da experiência.

Esse diagnóstico revela a relevância da proposta bergsoniana de *retorno à experiência* como abertura que possibilita o encontro com experiências múltiplas em devir. Na verdade, configura o que o pensador entende por experiência integral. Neste intuito, Bergson seria um revolucionário, como bem observou Senghor, cuja empresa fornece elementos teóricos que tornam possível a reivindicação de outros estilos de se fazer filosofia, ou mesmo, outra maneira de recepcionar o real, que não seja o modelo canônico impetrado.

A composição do sentido de experiência na obra bergsoniana, a nosso ver, mostra-se integrada pelos problemas centrais que compõem o *Ensaio, Matéria e Memória* e *A Evolução Criadora*. O fio condutor que une esses três grandes livros de Bergson parece ser o da duração. É possível ver que o conceito de duração não é um conceito isolado na filosofia desse autor, mas, diga-se de passagem, mostra-se central, uma vez que o seu movimento constituinte perpassa as feições psicológicas materialistas, e vitalista de sua época. Isso nos leva a ver a integração desses setores, como uma espécie de tecedura da experiência, requerida em unidade, composta por movimento e espontaneidade, portanto, que se dá, justamente, pelo contado com as diferenças. Assim sendo, vemos a necessidade de acompanhar os movimentos internos que compõe a

²Movimento cultural fundado no século XX na França pelos intelectuais africanos, além de Léopold Sédar Senghor, também, por Aimé Césaire e Léon-Gontra Damas que buscavam, por meio da *négritude* narrativas literárias e filosóficas que expressassem os valores do mundo negro africano. Sendo assim, quando nos referirmos aquele conceito, ele parecerá em itálico.

experiência em integridade, portanto, como criação. Ora, ao tematizar um campo de tendências em *A Evolução Criadora*, Bergson nos fornece, também, um campo intuitivo.

Cumprido dizer, é nesse campo de integração das diferenças, operado pela atividade intuitiva, que a obra do parisiense se abre às experiências mais elásticas, logrando, assim, ao pensamento representativo para recorrer ao “pensamento desinteressado”. Em analogia ao devir bergsoniano que se expande em criação, o devir poético, ou seja, a linguagem poética, tomado aqui, como alento vital, mostra-se mais propício a revelar a experiência integral que põe em diálogo a experiência de sujeito, da vida e do mundo. Nessa direção, pensamos ser possível a descolonização da experiência por rotas poéticas, como se orientou, por exemplo, a *negritude* senghoriana.

O elã vital de que fala Bergson, em sua espessura mais dinâmica e criadora, será tematizado por Senghor como a “alma negra”, haja vista que, na ótica do poeta senegalês, a sensibilidade do negro-africano está muito mais próxima da vida do que a razão que se mostrou como luz do Ocidente. Senghor concebe a arte negra como verdadeiro campo de manifestação do vivido. Trata-se de um campo em que a memória ancestral é atualizada de maneira efervescente, como mobilidade. O negro africano passa a ser concebido como categoria estética em que vibra juntamente com a natureza. Como impulso criador, ao modo bergsoniano, a experiência do negro africano se expande em criação e se integra com o múltiplo, isto é, com as diferenças. Essa integração de experiência revelada pela arte do negro africano, resultado da experiência diaspórica, e passa a configurar a “civilização do universal”, em termos senghorianos.

Senghor vê, contudo, a filosofia de Bergson, se nos permite a analogia, como uma catapulta que lança a experiência em termos de *negritude* no devir universal. No fundo, o seu esforço é propor a afirmação do negro africano, afirmação de sujeito, negada pela ideia de universalização da razão, que, em uma perspectiva política e filosófica representa, o modo de dominação do pensamento europeu no processo de colonização.

Por ora, passamos a delinear melhor nosso percurso teórico a ser seguido: no primeiro momento, reconstituiremos o franco debate empreendido por Bergson à tradição metafísica por meio da relação entre *razão e experiência*.

Bergson também toma corpo, na tradição francesa, nessa controvérsia desde a sua obra inaugural, *Os Dados Imediatos da Consciência*, de 1889. Nessa obra, o autor articula conceitos como tempo, consciência, e liberdade, nos fornecendo uma noção da duração psicológica como ritmo e criação. Bergson passa, então, a explorar a experiência em sentido interior que, em última instância, compõe a unidade da vida psicológica. Tal noção, à medida que a obra de Bergson avança, se projeta, ao nosso ver, como um recurso teórico imprescindível, a ponto, inclusive, não só de iluminar muitos daqueles conceitos entrevistados caros ao filósofo, mas de abrir, como veremos mais adiante, perspectivas novas de tratamento.

É nesse contexto que o conceito de duração assume uma importância capital, já no primeiro momento da tese, em que atualiza o debate de Bergson com a psicologia da época de tratamento naturalista. O debate de Bergson, naquele contexto, suscita questionamentos voltados às tendências psicológicas que, em rigor, seguiam, de perto, a cartilha positivista, que inclusive, ousava tratar os dados psicológicos a partir de um referencial empírico. Esse modo de tratamento psicológico, acabaria deformando o entendimento acerca do tempo como manifestação dos fluxos da consciência. Restabelecer a unidade da consciência em seus diferentes ritmos consiste mais precisamente em obter a experiência da vida psicológica em sua integridade, isto é, como temporalidade em constante fluxo.

O segundo momento da pesquisa se concentra na tarefa bergsoniana de *um retorno à experiência em sua fonte*. Esse retorno, assume, sobretudo, a partir de *Matéria e Memória* (1896), obra considerada pelos críticos³ como a mais “fenomenológica” de Bergson, um estatuto realmente singular. É, sobretudo, no que tange ao estreitamento da consciência com a matéria, isto é, da memória com o corpo, que a experiência perceptiva revela uma abertura ontológica pela qual a vida se integra na matéria, e se manifesta como movimento imprevisível,

³Frederic Worms, um dos maiores intérpretes da obra bergsoniana na atualidade endossa essa leitura. Entre os seus trabalhos, vale destacar – *Introduction à Matière et mémoire de Bergson* publicado em 1997 e os *Annales Bergsoniennes* (2004), organizado por ele, principalmente o de volume II cujo título é: *Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, no qual reúne outros textos de pensadores que corroboram com essa mesma leitura. No contexto desses *Annales*, é digno de atenção o texto de Camille Riquier, com o sugestivo título de *Y a-t-il une réduction phénoménologique dans Matière et Mémoire?*, ensaio esse que justamente problematiza a possibilidade de haver um fundo fenomenológico na obra de 1896 de Bergson.

criativo. No fundo, o que se pretende delinear, neste primeiro momento, é a continuidade de uma experiência suscitada no *Ensaio* e reverberada em *Matéria e Memória*, o que explica uma ampliação da própria noção bergsoniana de duração.

Há de se dizer, que se trata de uma experiência *sui generis* constituída pelas relações de elementos conceituais, centrais que compõem a obra bergsoniana. Esses elementos, uma vez explorados pelo autor, estruturam um verdadeiro plano de experiência que pretende marcar posição frente ao impasse entre idealistas e materialistas acerca da relação corpo e espírito. Nesse esforço, Bergson permite, contudo, a passagem teórica de um campo de experiência que trata a duração sob uma espécie de auréola subjetiva para compor um quadro maior que é a integração da duração subjetiva na duração da matéria. A teoria da percepção pura, por exemplo, nos ajuda compreender que há uma força pujante na matéria e que, portanto, se revela como uma necessidade vital, mas é por ter a participação do espírito como memória, que a matéria será experienciada a partir de dentro, revelando seus pontos de articulação com o real. Nessa estrutura programática, o corpo, por se encontrar situado no mundo e fazer parte do mundo, é fonte de experiência. Ali, ele fulgura como liame entre o que foi e o que será, ao mesmo tempo em que se mostra como síntese de uma experiência viva. O corpo, deste modo, é atravessado por um elã, impulso vital. Tal é o caminho que nos levará em *A Evolução Criadora* (1907) pela qual a vida passa a ser tematizada como avivamento da experiência.

O terceiro momento versará sob o sentido de *experiência e vida*, ainda indicando a continuidade no tratamento da noção de experiência em Bergson, pela qual o filósofo articula os seus conceitos fundamentais. É importante reconhecer tal continuidade. Ora, tem a ver com o sentido de unidade da experiência (observa-se um movimento de integração entre dois campos: um, diz respeito a duração psicológica, o outro, diz respeito a duração da vida em geral) onde a própria experiência se revela como acontecimento, portanto, animada por um ímpeto criador. Essa integração radical possibilita-nos explorar, especificamente no segundo capítulo de *A Evolução Criadora*, o caráter inventivo da vida, isto é, o centro teórico em que se concentra a ideia de criação. O alcance da intuição traz à tona outro lado da experiência em que o movimento seja

experienciado por dentro, por um verdadeiro ato de coincidência do pensamento com o movente.

Só que a linguagem instituída pela inteligência, como observa Bergson, mostra-se insuficiente quando trata de exprimir o todo da experiência, revelando-se incapaz de comunicá-lo naquilo que realmente o é. Seguindo esses trilhos, uma visão destorcida do real impede uma experiência imediata e original das coisas, haja vista que nossa percepção é estimulada a manter-se, a partir de um ponto de vista, distante em relação à própria possibilidade de experiência do imediato. Tal programa acabaria cindindo nossa relação com o todo de forma que o real, por sua vez, passa a ser fragmentado. A intuição, nesse roteiro, é a chave que nos fornece a experiência em continuidade.

O quarto momento versará acerca da *experiência descolonizada*. Atentar-se-á, sobretudo, ao que diz respeito à constituição de uma nova racionalidade, ou uma nova epistemologia. Nessa fenda, veremos como que a primazia do sentir em relação à pura especulação, no programa bergsoniano, de alguma forma, passa também a transparecer nos trabalhos de outros autores como Merleau-Ponty. Esse retoma um nível de experiência já tematizado por Bergson, como um domínio ao qual a reflexão cumpre sempre retornar via a noção de carne. O outro autor é ligado ao pós-colonialismo. É sob esse vasto aspecto de proximidade ou influência, que o conceito bergsoniano de experiência converge via uma interlocução nem sempre revisitada tanto em termos fenomenológicos quanto pós-coloniais (no caso de Senghor).

Levando em conta a carência da obra de Senghor, já que as poucas publicações existentes se encontram esgotadas, utilizaremos os fragmentos de seus textos publicados em coletâneas e presentes nas letras de seus comentadores. Os textos selecionados são os seguintes *Liberté I: négritude et humanisme*, 1964 ; *Liberté II: nation et voie africaine du socialisme*, 1971; *Poèmes*, 1974 ; *Liberté III: négritude et civilization de l'universel*, 1977; *Liberté V: le dialogue des cultures*, 1993.

É Souleymane B. Diagne⁴ quem nos apresenta Senghor seguindo os passos teóricos de Bergson que, antes de tudo, exige a renúncia de qualquer aceno ao mecanicismo:

Senghor seguirá, dessa maneira, a mesma direção de Bergson para realizar a tarefa de reencontrar uma abordagem compreensiva do real, em termos distintos do pensamento filosófico tal como foi orientado por Aristóteles e tal como culminou no pensamento mecanicista de Descartes e no positivismo cientificista. Para ele essa compreensão não mecanicista consiste no próprio sentido traduzido pela arte africana, na qual enxerga a manifestação de um conhecimento *vital* do real, que ele compreende como um caminho para a sub-realidade das coisas visíveis” (DIAGNE, 2018, p. 8).

A experiência que Senghor busca resgatar é, destarte, a experiência de um contato. Bergson, aos olhos de Senghor, é o autor que representa o que o senegalês chamou de “revolução de 1889”. Isso revela que é às expensas da “viravolta da experiência”, pelo que o *Ensaio* de Bergson significou na elaboração de uma experiência desvelada, muito mais sentida do que compreendida, que o poeta senegalês se orientará. É a recusa de Bergson ao intelectualismo metafísico que inspira Senghor também a recusar a reverberação daquele modelo metafísico de encobrimento do ser, ou da fragmentação da experiência revestida pela mentalidade europeia no projeto de assimilação.

Nesse movimento, entende-se que o esforço de Senghor é o de devolver ao “homem de cor” sua participação na totalidade do devir. A literatura, em particular a arte africana, é o que mais expressa o meio de “descida às origens” indo ao encontro com os valores substanciais que compõe a subjetividade, algo que, no fundo, representa a emancipação cultural e intelectual do negro africano colonizado. Nessa empreitada senghoriana é a submissão à crítica da razão como *logos*, ou razão helênica que é posta em xeque. Desta maneira, o “penso: logo existo”, isto é, a “razão-olho”, que precisamente marca a filosofia europeia, passa a ceder lugar à “razão-enlace” ou, propriamente, razão intuitiva. Ora, é

⁴É instrutivo dizer que Souleymane B. Diagne, com seu livro, recentemente publicado no Brasil: *Bergson Pós-colonial. O Elã Vital no Pensamento de Léopold Sédar Senghor e Muhammad Iqbal* (2018) traduzido pelo professor Cleber Lambert da Silva, que aliás traduziu outro artigo intitulado *A negritude como movimento e como devir* (2017) tem aventado a aproximação entre o pensamento de Bergson e Senghor.

essa segunda ordem de racionalidade que abre um estilo próprio de pensamento do negro africano, que toma como vetor a emoção como forma de se orientar na esfera do sensível. Por isso, a experiência, nesse prisma, revela ser absolutamente criadora. Tal experiência é aquela que faz do corpo negro um “puro campo de sensações” expressado esteticamente, pela dança, pelos toques e pelos cantos. Para dizer como Senghor revertendo a fórmula cartesiana: “eu sinto, eu danço o outro: eu sou”.

A respeito da fortuna crítica legada por Bergson, enseja Deleuze (1999, p. 125, *grifo nosso*): “O nome de Bergson permanece ligado às noções de *duração, memória, impulso vital, intuição*. Sua influência e seu gênio se avaliam graças à maneira pela qual tais conceitos se impuseram, foram utilizados, entraram e permaneceram no mundo do filósofo”. Digamos, ainda, que tais conceitos extrapolaram o mundo do filósofo (círculo cultural e intelectual que lhe era próximo), e se fizeram aceitos e aplicados como recurso de reivindicação de uma autêntica experiência capaz de integrar as diferenças e pulsar em termos vitais.

A presença de Merleau-Ponty, especialmente, no que diz respeito à retomada da ideia hegeliana de uma razão alargada (*raison élargie*) torna-se fundamental na orientação da ampliação da experiência que passa, então, a agregar o devir da *negritude* como parte integrante do próprio elã.

O corpo, neste caso, o corpo negro, será exposto à reflexão. Dizemos que a experiência “corporificada” permite melhor compreender que as mais diversas manifestações corporais, sejam elas artísticas ou não, são manifestações que, no fundo, revelam o desejo de afirmação da subjetividade. Essa análise, via Senghor, parece muito convergir àquilo que, em sentido fenomenológico, acena para uma espécie de “retorno às origens”. Isso nos fará observar que a obra senghoriana extrapola as bandeiras ideológicas de afinco político, dando ao movimento da *negritude* um caráter particularmente intelectual.

Senghor fala da existência de uma “alma negra”, quer dizer, uma experiência da *negritude* que se expressa em termos de vitalidade. Isso também permite ver que seu pensamento, de um ponto de vista filosófico, coaduna, em grande medida, com o de Bergson, naquilo em que se propõe estabelecer em

termos de condições para uma experiência integral, autêntica, significativa e universal.

Como parte desse novo “universal”, ou seja, um gênero de “universalidade lateral” como dizia Merleau-Ponty, o devir poético “diaspórico” será tematizado, como espírito de criação em que tonaliza a experiência africana como experiência outra. Mostrar-se-á que o elã que se expande desde o solo da África atualizou-se em um programa de criação, em novas formas de saberes ou experiências. A memória africana, assim, atualiza-se em territórios de múltiplas experiências. Esse território, ancestral, por excelência, será trazido à lume pela poética rítmica que, ao fim e ao cabo, revela que o devir poético de espírito de *negritude* é um impulso, também de vida. Sustentando a hipótese de que o devir, em travessia, é o que anima a construção de uma nova concepção de universalidade assumimos ser, aqui, pelos nossos poemas que tematizam a experiência descolonizada, parte nesse devir, isto é, o devir que se revela poético e que reivindica a experiência de retorno.

O intuito de tematizar a compreensão acerca da noção de experiência em Bergson e seu real alcance para além do circuito da fenomenologia, além de propor um olhar mais encarnado ao estado das coisas, é, sobretudo, um convite para pensar outros setores de experiências. Esse gesto afigura-se como proposta de um mergulho na experiência real, composta pela diversidade. O projeto de um retorno às origens marca um estado de compreensão que vai além de uma reflexão acerca da subjetividade, mas, que viabiliza pensar o ponto de encontro entre a experiência subjetiva com o todo da experiência.

Reconhecer a necessidade da integração da consciência com o elã vital também é reconhecer que, de alguma maneira, a experiência que nos é dada ou delineada pelos paradigmas do conhecimento, tem se mostrado, apenas, de um ponto de vista pragmático. Restrito, assim sendo, ao âmbito de uma racionalidade que anuvia a diversidade, impedindo-a de se apresentar, legitimamente, como face da experiência.

Por fim, a pesquisa visa revisitar a filosofia bergosiana à medida que ela anuncia um caminho de retorno às origens, ou se quisermos, um retorno à mutabilidade da experiência realmente pujante. Essa abordagem, uma vez ampliada com novos conceitos, via uma reapropriação fenomenológica e pós-colonial, parece projetar Bergson e sua obra, em pleno século XXI, no coração

mesmo da experiência renovada e multifacetada. Bergson vem, então, interrogar um novo tempo com seus anseios, dramas e desafios em que pese a crítica da racionalidade que assistimos. Tudo se passa como se os corpos não estivessem submetidos ao mesmo movimento rítmico do universo, apartados, com isso, da vida e do tempo. Não é de se estranhar que a crise da racionalidade ainda prossegue galopante tendo um de seus signos a negação do vital, portanto, a ideia de uma impermeabilidade da experiência. Exemplo daquela dominação e negação mostra-se tão claramente no sistema econômico capitalista que rege o mundo, pelo qual a vida não é mais sentida, mas sim especulada e alocada à condição de coisa e objeto de lucro. Trata-se de um processo de banalização da vida que é levado em sentido extremo. A devastação da natureza ou a segmentação da humanidade em raças, é mais um exemplo dessa feição estreita calcada no pressuposto de uma experiência cindida.

Esse quadro sintomático traz à tona a urgência e relevância do tema em questão: perfilha uma maneira possível de suscitar a experiência primordial, comum a todos os seres vivos, a experiência do elã, em travessia, que integra todos os corpos à totalidade movente. A busca do imediato, isto é, por uma experiência que lateja vida, e não fixa fronteiras, para dizer com Merleau-Ponty, é o que se mostra na ordem do dia. É, pois, avançando nessa perspectiva que a contribuição de Senghor, sobre o devir negro, integra essa pesquisa uma vez que o corpo negro historicamente não foi reconhecido como corpo próprio, ou corpo-Outro. Assim, nos dias de hoje, essa demanda, uma vez emanada da ideia de uma experiência originária em sua fonte, parece ganhar forma no circuito mais ampla de uma racionalidade alargada.

CAPÍTULO 1

BERGSON E O SENTIDO DA EXPERIÊNCIA

O tema da experiência ocupou centralidade no âmbito do pensamento filosófico, principalmente na virada do século XIX para o XX. É nesse contexto que se encontra as raízes da filosofia contemporânea, a qual passa a assumir como campo de orientação o estado de experiência das coisas. Ora, é nessa perspectiva que o projeto bergsoniano se estrutura tematicamente ao campo da experiência, mesmo que de maneira implícita. Cabe ressaltar que o que Bergson entende por experiência escapa à acepção que se tornou hegemônica na tradição científico-filosófica até o século XIX. A concepção clássica define, em geral, a experiência em termos digamos, “experimentais” como um fato puramente explicativo ao nível das ciências. Nessa medida, o campo do saber experimental define a experiência ali como que indissociável de seu campo de atuação, isto é, o espaço. Na contramão dessa cosmovisão, Bergson se dirige a um campo de experiência que torna possível tocar, mais intimamente, *a alma das coisas*.

Bergson, filho direto dessa tradição, não por acaso, constrói sua filosofia sobre o que vem a ser a espinha dorsal de sua obra, a saber, o sentido da experiência. Para tanto, no que compete às teorias influentes que delinearam o presente cenário histórico, apresentamos brevemente algumas intervenções de Bergson em sua vasta obra filosófica.

1.1 Razão e experiência: a tradição metafísica

É digno de crédito a premissa de que uma questão filosófica se faz mediante os problemas tônicos de sua época. Ora, isso remete à compreensão de que a relação entre texto e contexto são indissociáveis, e que a atividade filosófica se constitui por meio de um movimento de inserção na história factual, operando metodologicamente por um processo que exige que o saber seja

sustentado como criação. Trata-se, ainda, de principalmente saber escutar as vozes que ecoam do passado, não apenas como forma de aceitação passiva do que herda a tradição, mas sim, de avaliar seus efeitos como uma pequena clareira que hermeneuticamente lança luz à compreensão do momento histórico presente.

Tal descrição revela o modo de procedência da filosofia de Bergson. Esse pensador não se restringiu apenas aos problemas de sua época. Seu projeto filosófico parte de problemas reais arraigados em seu período, mas, ao mesmo tempo, alinhavados com a exigência de uma revisitação do pensamento clássico, como forma, portanto, de compreender as razões que levaram a afirmação de um determinado problema filosófico. Bergson, ao longo de sua trajetória filosófica, se mostra como um leitor assíduo da história da filosofia. Seu flerte principalmente com a tradição metafísica dá testemunho de que, o que se elegeu como problema central de sua época guarda resíduo do que foi pertinente ao momento histórico passado.

Seguindo esse ritmo interpretativo, o tema acerca da razão e da experiência exprime, antes de tudo, o clima intelectual que configurou a virada de século em que se situa Bergson. Trata-se, pois, de dois momentos históricos que ao se tocarem na curva temporal da época, produziu uma síntese entre a tradição e o presente, isto é, entre o teórico e o prático. De um lado, a razão, como tema específico da tradição metafísica e, de outro, a experiência como campo de orientação de uma metafísica em sua dimensão prática.

Tendo em vista o movimento teórico que lançou luz à configuração da filosofia contemporânea, mediado pelos efeitos do alcance de uma razão metafísica tocar a esfera do sensível, passamos, então, propriamente, ao trabalho de explorar os efeitos dessa relação e a urgência de se apresentar um novo debate acerca do sentido da experiência.

A transição do século XIX para o XX foi marcada por um otimismo no campo teórico, no qual se discutia a possibilidade de se levar adiante o projeto filosófico capaz de conciliar o conceito com a prática. O amplo debate em torno do estatuto prático da razão suscitaria uma nova questão de fundo filosófica naquele contexto, a saber, o sentido último da experiência. Isso, para dizer, que o tema sobre a experiência no bojo filosófico, apesar de estar alinhavado como

um tema significativo no pensamento contemporâneo, seu rizoma encontra-se, ainda, em domínios do pensamento clássico.

No início do século XX ainda ecoavam os louvores à derrocada da metafísica, resultado do projeto crítico que reivindicava um solo seguro à ciência, tal como a elevação da própria filosofia à categoria de ciência. É Kant o autor do projeto que viabiliza o preenchimento de conceitos vazios da razão com dados da experiência. Segundo versa a *Crítica da Razão Pura*, por aquele motivo, a metafísica tateava no escuro, era guiada por ilusões que ultrapassavam o domínio da compreensão humana. Fazendo referência à insuficiência metafísica, nos diz ele:

Assim, a razão humana cai em obscuridades e contradições, que a autorizam a concluir dever ter-se apoiado em erros, ocultos algures, sem, contudo, podê-los descobrir. Na verdade, os princípios de que se serve, uma vez que ultrapassam os limites de toda a experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque. O teatro destas disputas infundáveis chama-se Metafísica (KANT, 2001, p. 29).

A posição de Kant mostra que o descrédito da metafísica já teria assumido um lugar-comum. Ora, é em proveito dessa situação que ele se propõe a estabelecer um chão sólido à ciência ao advogar uma intuição sensível da realidade, o que acabaria tonalizando a dimensão estética (*aísthesis*) da razão como preâmbulo ao estudo das categorias do entendimento. Sua tão requerida “revolução copernicana” termina justamente por inverter a ordem de orientação que, até então, predominava no processo do conhecimento. É em torno do sujeito que os objetos orbitam e passam a ser determinados pelas formas *a priori* da razão, quais sejam, espaço e tempo.

A ideia de uma razão sensível viria, portanto, conferir um uso prático à filosofia, e a possibilidade da universalização do conhecimento científico, fundamentado em leis gerais da razão, como, por exemplo, ocorre com os princípios lógicos e matemáticos. A época era de um otimismo para o desenvolvimento cientificista que cada vez mais se fortalecia à medida que a metafísica perdia o seu estatuto de rainha do conhecimento. Gillouin nos apresenta uma breve leitura sintomática daquele cenário ao nos dizer que:

Se havia em matéria de filosofia, nas proximidades de 1880, uma verdade que parecia estabelecida, passando a estado de lugar-comum, seguramente, era que toda investigação metafísica é impossível e vã. As doutrinas que então eram partilhadas pelos espíritos, o criticismo de Kant, o positivismo de Comte, o empirismo idealista de Taine, o cepticismo de Renan, o agnosticismo de Spencer, de inspirações e aspirações tão diferentes, concordam, todavia, nesta negação (GILLOUIN, 1928, p. 2).

O que se observa no contexto acima apresentado é certa pujança da dimensão pragmática do pensamento que viesse, por fim, favorecer o desenvolvimento científico em detrimento da evasão metafísica. O que está em questão aqui é o terreno da sensibilidade, ou mesmo da experiência que, em Kant, em sua releitura dos empiristas, confere um assento considerável: “Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência” (KANT, 2001, p. 62). Esta posição da *Crítica* serviu de pressuposto à empiria ao conferir importante estatuto filosófico, principalmente, à ciência. Por outro lado, é de fundamental importância atestar que o projeto kantiano não negligencia os apelos dos sistemas racionalistas que se propunham iluminar o âmbito da empiria, com a finalidade de conceder à ciência uma validade universal. Prova disso é que a celebre afirmação de Kant se faz necessária “Se, porém, todo o conhecimento se inicia *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência” (KANT, 2001, p. 62).

Não podemos deixar de notar que entre as teorias compartilhadas naquele contexto, o kantismo assume um lugar de destaque, sobretudo, se levarmos em conta o estatuto da razão que opera por princípios lógicos e matemáticos na determinação do conhecimento. Ao mesmo tempo, não hesitamos em observar que o projeto crítico de Kant foi ambientado, também, por um racionalismo estrutural que, não por acaso, lançaria luz ao progresso científico. Portanto, a pretensão de um conhecimento que atenda as exigências da razão tem a sua gênese, ainda, no início da filosofia moderna – século XVIII – com Descartes. Sendo assim, é Descartes que atribui uma posição paradigmática do tema da razão a ponto de construir uma arquitetura teórica sob a qual se reestruturaria a validade do conhecimento científico. O pensador francês inicia as *Meditações* manifestando aquele interesse, uma vez que se depara com a necessidade de questionar, e se desfazer de “verdades” que, de

alguma forma, não estivessem fundamentadas em princípios inabaláveis. Ele confessa então que:

Faz alguns anos já, dei-me conta de que admitia desde a infância muitas coisas falsas por verdadeiras e de quão duvidoso o que depois sobre elas construí. Era preciso, portanto, que, uma vez na vida, fossem postas abaixo todas as coisas, todas as *opiniões em que até então confiara*, recomeçando dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências (DESCARTES, 2004, p. 15).

Nessa passagem, emblemática, Descartes avalia a consistência do conhecimento que deveria solidificar o procedimento científico. De fato, o projeto filosófico cartesiano, naquilo que ancora verdade aos princípios matemáticos, estabelece, pois, diretrizes fundadas no ideal de “clareza e distinção” para o pensamento moderno. Sendo assim, a estrutura geométrica passa a ser adotada como um dos critérios indispensáveis para o estabelecimento de verdades indubitáveis.

Não é difícil imaginar os círculos de debates teóricos que davam ânimo às inspirações científicas da época. De fato, a arquitetônica metodológica cartesiana possibilitou a aplicação da operação racional em um campo reservado à análise científica. A ciência passa a se utilizar da estrutura metódica que comporta o encadeamento de premissas e aplicações de critérios de verificabilidade, possíveis de sustentar o conhecimento seguro e confiável. Nessa perspectiva é que a obra cartesiana pode ser considerada como prelúdio para o que vem a ser o cientificismo que passou a delinear um novo parâmetro de verdade, estabelecido a partir das leis gerais da matemática.

A forte influência metodológica cartesiana no procedimento científico moderno acabaria insuflando uma nova visão de mundo sustentada, também, em um mecanicismo matemático. Bergson, em seu texto de 1915, intitulado *A Filosofia Francesa*, nos dá mostra dessa visão:

Aprofundando por sua vez esta extensão da geometria, chegaremos a uma teoria geral da natureza, considerada como um imenso mecanismo regido por leis matemáticas. Descartes forneceu então à física moderna seu quadro, o plano sobre o qual ela jamais cessou de trabalhar, ao mesmo tempo que

forneceu o modelo de toda concepção mecânica do universo (BERGSON, 2006a, p. 258).

Não se pode perder de vista que nosso intuito, nesse primeiro momento historiográfico, consiste justamente em mostrar sobre o quanto o racionalismo moderno contribuiu, de maneira enfática, com o que se estabeleceu como modelo de conhecimento a ser seguido, isto é, o cientificista. A título de exemplo, tanto Descartes com a estrutura metodológica da razão quanto Kant, por seu turno, operando por uma espécie de síntese entre o teórico e o prático, ou seja, entre o racionalismo e o empirismo, são representantes categóricos dessa cosmovisão teórica.

Fato é que a filosofia moderna, conduzida pela luz da razão – era do esclarecimento (*Aufklärung*) – animava o espírito da época ao coroar a ciência empírica como detentora de todo e qualquer conhecimento válido, e que passaria a operar por critérios analíticos sobre a realidade objetiva. Assim, o otimismo que abarcava as ciências objetivas também inspirou a promessa de redenção da humanidade que seria alcançada por estágios evolutivos. A humanidade estaria entrando no terceiro estágio anunciado por Comte⁵, a saber, o de operar por uma razão pragmática capaz de positivar, até mesmo, o que fosse passivo de espiritualidade. Trata-se da ideia de uma ciência social em sua dimensão positiva. Isso nos faz ver que a experiência que ali era exaltada, era a experiência resultante de mensuração e fragmentação dos fenômenos físicos. A crença na ciência como redentora da humanidade revela o caráter religioso de aceitação de um Deus natural que, aliás, poderia ser visto como a própria dimensão mística da matéria.

Na perspectiva dos arautos do positivismo, a ideia de um Deus imanente é resultado do progresso evolutivo do espírito humano, que mediante a exaltação da matéria sensível e por um ato de liberdade, a humanidade teria superado os estágios teológico e metafísico para divinizar-se a si mesma. Assim, se

⁵Sabe-se que a teoria de Augusto Comte, pelo que se acercava de desenhar um perfil da humanidade atrelado às condições do conhecimento científico, se dá no seio de seu *Curso de Filosofia Positiva* iniciado em 1830, onde revela que o advento da ciência, não é mais que uma extensão da evolução do espírito humano, constituído em três estágios, a saber, teológico, metafísico, positivo. Já os dois primeiros estágios remontam ao conhecimento religioso, dogmático e abstrato; o último estágio representa o florescimento de uma nova era, onde a ciência em todo seu teor positivo, mostra-se como luz que guiará a humanidade.

estabeleceu um perfil cultural predominante, capaz de postular o argumento da ciência positiva como o único modelo de saber válido, conseqüentemente, um cânon fundacional.

A contribuição de Comte para o que viria ser a ciência é imprescindível. Analogicamente atribuímos a ele o mesmo papel do deus grego Éolo⁶ cuja função consiste em determinar a direção dos ventos. Na era da ciência positiva, o sopro levou a grande nau da ciência a ancorar em uma ilha do conhecimento de pretensões absolutas. Fazendo uso de uma expressão popular, dizemos que as inspirações científicas iam de “vento em popa”, a ponto de invadir setores do conhecimento que coadunam com o método positivista, como a psicologia e a biologia do século XIX que respiravam os fortes ares do positivismo. O problema que ocorre com isso vem das objetivações em relação ao tratamento de elementos que são de naturezas distintas do que é classificado como matéria, como, por exemplo, a própria noção de *vida* e de *consciência*, que passavam a ser determinadas a partir de um prisma objetivo.

É importante termos em vista que o que delineou o caminho para uma experiência tipicamente empírica da realidade foi a defesa de uma racionalidade mais restrita e, por tanto, estreita, que regula, num domínio compartimentado ou, se quiser, especializado, a determinação da matéria do conhecimento. Tal razão possibilitaria à ciência um rigor, de fundo sistemático e objetivo. Tudo isso, apenas, no intuito de compreender que a ciência clássica e o que dela se seguiu, tem, por método, o modo operacional da razão humana, ou seja, certa capacidade de abstrair e construir conceitos, mas que guarda o *modus operandi* da inteligência de articular pontos fixos e servir como instrumento de nossa ação sobre a matéria⁷. É atentado para esse movimento pelo qual a verdade passa a ser ditada segundo as leis da razão, mas que, pelas incursões científicas, acaba tomando uma direção completamente prática no que compete ao seu uso

⁶ Personagem da mitologia grega, Éolo é o deus dos ventos, que determina a direção que cada vento deveria seguir.

⁷ Bergson concebe a inteligência como uma faculdade que tem por função orientar nossa ação ao interesse prático. Assim, dada sua natureza, ao longo de seu desenvolvimento a vida inteligente viu-se obrigada a contornar a matéria e criar ferramentas como forma de garantir sua sobrevivência, contudo, é para com a matéria bruta que a inteligência se sente à vontade. E é por essa razão, que enquanto mecanismo cognitivo, a inteligência é a principal característica do *homo faber*. É, portanto, seguindo esse modo de operar da inteligência que o conhecimento passa a ser construído sobre o mecanicismo do intelecto, pois analisa, contorna, relativiza, como se observa nos procedimentos científicos.

instrumental da razão, que acabaria levando as ciências ao risco de se fecharem em si mesmas. Tudo isso porque o que não está sob a égide da operação matemática e cientificista é coisificado ou descartado. Essa operação metodológica compromete o sentido de experiência, que será tema de vanguarda da filosofia contemporânea.

Tendo em vista tal contexto historiográfico, cabe, agora, levantarmos as críticas de Bergson à incidência dos conceitos metafísicos no procedimento metodológico moderno, que é o que justamente, fará o filósofo ao propor um retorno à experiência em sua fonte. O que nos parece é que o seu esforço filosófico se concentra, sobremaneira, em estabelecer conexão efetiva entre pensamento e realidade.

A questão aqui recai, novamente, ao que diz respeito à imobilidade como princípio ideal. Disso resulta, por um processo inteiramente intelectualizado, o corte no devir e, por consequência, o apartamento da experiência. Daí segue-se o sentido da crítica bergsoniana: os sistemas filosóficos não são talhados na medida da realidade em que vivemos. São largos demais para ela (BERGSON, P. M., p. 3). Ora, isso quer dizer que há insuficiência por parte da metafísica seguir o real em sua continuidade, isso porque se vale de uma linguagem, essencialmente intelectualizada, o que forneceria um tratamento mecânico das coisas.

A questão se centra nas condições que nosso entendimento fornece como parâmetro de conhecimento válido, centrado pelas próprias condições naturais da inteligência em se opor à mobilidade. Determina-se, com isso, um plano pragmático, pelo qual se tenta imobilizar o dinamismo que funda toda nossa experiência. Fato é, conforme Bergson (E.C., p. 344): “[...] a filosofia antiga procede do mesmo modo que a inteligência. Instala-se, pois, no imutável, e só conhece Ideias”. No parecer de nosso autor, a metafísica em questão, em vez de adentrar no real, imprime tão somente uma representação intelectual dele. Ainda acrescenta:

Foi assim que a metafísica foi levada a procurar a realidade das coisas acima do tempo, para além daquilo que se move e que muda, fora, por conseguinte, daquilo que nossos sentidos e nossa consciência percebem. Desde então, a metafísica já não podia ser mais que um arranjo de conceitos mais ou menos artificial, uma construção hipotética (BERGSON, P.M., p. 10).

É notório que Bergson, ao falar do problema da metafísica tradicional, endereça suas críticas, sobretudo, à filosofia platônica. Fora, aliás, Platão que estando de acordo com a metafísica inaugurada por Zenão, também ignora o fluir que compõe a realidade vendo nessa nada mais que uma quimera. O imutável é visto como o substrato, o que fundamenta todo existir.

Bergson se mostra perplexo que a metafísica tenha fechado os olhos ao tempo real, ou seja, à duração como natureza do tempo que comporta todas as coisas. Nosso filósofo então observa que o problema dos equívocos que permeiam os sistemas filosóficos é, na verdade, um problema de linguagem. Vejamos:

Examinando as doutrinas, pareceu-nos que a linguagem havia desempenhado aqui um papel importante. A duração exprime-se sempre em extensão. Os termos que designam o tempo são tomados de empréstimo à língua do espaço. Quando evocamos o tempo é o espaço que responde ao nosso chamado (BERGSON, P.M., p. 7).

Ora, no espaço encontra-se a matéria justaposta. A inteligência é a que mais se sente à vontade sobre ela. A linguagem, nesse domínio, opera uma função da inteligência. Ela analisa, contorna, mas não conhece a natureza última das coisas sobre a qual opera. O problema que emergem daquele procedimento mostra-se amalgamado de incongruências quando se aventura em apreender o real, (tempo vivo e móvel) pela linguagem do espaço, terminando, dessa forma, por corromper a sua natureza.

Atenta-se, nessa contextualização, ao procedimento daquele discurso que impera a imobilidade e mostra-se como o mais válido possível. Por outro lado, aquilo que escapa ao crivo da racionalidade, como é o caso de questões sensivelmente espiritualizadas, acerca da vida e da consciência, acabam sendo escamoteadas.

O projeto bergsoniano se inscreve, nesse contexto, no sentido de “abrir avenidas triunfantes à vida”, ao tempo e seu fluir, mobilidade em constante imprevisibilidade. Esse empreendimento tem por objetivo articular a experiência fendida pelos parâmetros técnico-científicos devedora de um modelo de racionalidade em que fragmenta seu objeto em vista de obter apenas, uma

experiência parcial de sua totalidade. É assim que o tema da experiência surge em Bergson, prioritariamente, como tema corolário da consciência. Quer dizer, em oposição ao tratamento psicofísico, o autor do *Ensaio* se dedica em mostrar que a experiência autêntica se dá pelo aprofundamento da consciência em viver sua própria temporalidade.

1.2 A crítica ao naturalismo

Faz-se saber, reiteremos, que o contexto paradigmático que recepcionou Bergson em meados do século XIX respirava fortes ares positivistas. A cultura intelectual aspirava o ideal de ciência rigorosa capaz de levar, ao extremo, o desejo de sua universalização. Vemos, naquelas circunstâncias, a insurgência de um método no que diz respeito à dimensão empírica ultrapassando as fronteiras do campo de fenômenos que não ocupam espaços, qual seja, a consciência. A bem da verdade e, a título de exemplo, é a própria psicologia seguindo, de maneira muito próxima, a fisiologia, que, naquelas circunstâncias, resultou no que hoje se entende por psicofísica⁸. A intervenção, contudo, de uma metodologia adequada aos parâmetros do espaço, acaba por reincidir em certos limites uma vez aplicada ao campo que não é da mesma natureza empírica. Isso, no entendimento do autor do *Ensaio*, representa um grande problema, pois ameaça o campo das vivências puras, qual seja, a consciência.

De certo modo, a ciência moderna reflete metodologicamente aquele intelectualismo ou “pensamento de sobrevoos”⁹, uma vez que elege o domínio do

⁸A ideia de uma psicologia de cunho científica ganha força, no século XIX, sobretudo a partir de figuras emblemáticas como Wundt, Mill e Lipps, entre outros que enfaticamente defendiam a ideia de uma psicologia experimental. É, contudo, com o pensamento de Fechner que a psicofísica se consolida. Tais teóricos descreviam os fenômenos psíquicos como se fossem derivados dos fenômenos físicos. Assim, a psicologia do século XIX equiparava a consciência com o próprio espaço, já que é só na extensão que se poderiam estabelecer quantificações de elementos ali justapostos.

⁹Silva (2009, p.23, *grifo do autor*) explanando acerca da *A Carnalidade da Reflexão* em Merleau-Ponty explica melhor aquela terminologia; “O “pensamento de sobrevoos” (ou *Kosmothéoros*) caricatura a figura do filósofo ou do cientista, que eleva sua atividade a um poder absoluto de contemplação, pairando sobre o mundo sem, contudo, habitá-lo”.

espaço como mecanismo de obstrução do que é movente. Acerca do limite dessa operação, Bergson refuta a substituição do:

[...] contínuo pelo descontínuo, a mobilidade pela estabilidade, a tendência em via de mudança pelos pontos fixos que marcam uma direção da mudança e da tendência [...]. Mas, desse modo, deixa escapar aquilo que é a essência mesma do real (BERGSON, P.M., p. 219).

É que, nesse domínio, se opera, por recorte e justaposição, os fatos, principalmente, os acontecimentos psíquicos. Da mesma forma, a psicologia toma como campo referencial o espaço. Nessas condições, nos faz ver Bergson, (E. D. I. C., p. 95): “Em suma, onde quer que consigamos oferecer uma explicação mecânica, encontramos um paralelismo mais ou menos rigoroso entre as duas séries fisiológica e psicológica[...]”, de maneira que, a própria consciência, em relação direta com o campo objetivo, passa a ser espacializada. Como resultado danoso disto, vemos os dados espirituais serem equiparados às coisas materiais. O que é imediato, passa a ser mediado. De outro modo, a atitude de espacializar a consciência colhe como resultado a obstrução de seus fluxos. Contra essa perspectiva, Bergson defende a natureza livre do real que se dá em nível de consciência, sua mobilidade e seu estado de vivência. Ora, é com esse ideal que é projetado o *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*, pelo qual, também, o autor trava um caloroso debate com a psicologia da época, como o associacionismo e a psicologia experimental que floresciam então.

O principal motivo do estranhamento de Bergson com aquele modelo de psicologia científica, se justifica à medida em que tal paradigma põe, em risco, o domínio da liberdade, uma vez que, por via do naturalismo e determinismo psicológico, se traçava um perfil do ser humano a partir da observação da aglomeração de átomos. Em função disso, acabaria extirpando o fluxo livre da consciência, portanto, negando a liberdade.

Bergson, no entanto, contesta a tendência capciosa dessa mentalidade dominante, cujo panorama é retratado pelo autor na obra de 1889. Informa-se que o problema-guia no qual o *Ensaio* se orienta é o da liberdade. Ora, Bergson concebe a liberdade como o dado mais imediato da consciência. Em sua empresa, nosso pensador, ao examinar os paradigmas psicológicos de

orientação positivista, constatou a incoerência metódica que ameaçava o curso livre da consciência, derivado de uma perspectiva naturalizante. É por aquela invasão de critérios espaciais na dimensão da consciência, que o núcleo significativo dos dados é ameaçado. Na tentativa de restituir à consciência sua fluidez, Bergson, então, traça, de maneira precisa, uma linha de distinção teórica entre as noções de espaço e consciência como forma de blindar a liberdade contra os ataques constantes do determinismo psicológico. É o que ele deixa anunciado na introdução do referido livro:

Tentaremos estabelecer que toda discussão entre os deterministas e seus adversários implica uma confusão prévia entre a duração e a extensão, a sucessão e a simultaneidade, a qualidade e a quantidade. Uma vez dissipada essa confusão, veremos talvez se dissolverem as objeções levantadas contra a liberdade, suas definições e, em certo sentido, o próprio problema da liberdade (BERGSON, E. D. I. C., p. 16).

Como vemos, o problema da liberdade ganha uma centralidade já nos primeiros escritos de Bergson. Isso tanto é verdade que os dois primeiros capítulos do *Ensaio* servem de introdução ao terceiro capítulo no qual trata justamente da referida liberdade.

No decorrer do texto, Bergson faz perceber que a vida psíquica não pode ser interpolada pelo parâmetro do mundo físico, isto é, delimitada nos contornos da exatidão matemática, já que as relações dos estados psicológicos não seguem automaticamente leis mecânicas inflexíveis. Contra tal tendência, o filósofo se posiciona: “Ocorre que, quanto mais descemos nas profundezas da consciência, menos temos o direito de tratar os fatos psicológicos como coisas que se justapõem” (BERGSON, E. D. I. C., p. 21). Nesse curso, seu programa propõe salvaguardar a vida da consciência, combatendo assim os critérios métricos, os quais, por sua vez, vinham se revelando, segundo ele, inadequados à vida espiritual.

É que a psicofísica ao tratar dos fenômenos psíquicos os compreende pelos mesmos critérios conceituais extraídos das deduções matemáticas, a partir de parâmetros, tais quais, os mecanismos concernentes ao espaço. É o que ocorre, como, por exemplo, o tratamento da noção de intensidade dos dados da consciência, que passa a ganhar uma equivalência de grandeza. Desse modo,

abre-se, assim, caminho metodológico incongruente para a quantificação e a mensuração de dados espirituais, sentidos internamente, como é o caso das volições, sentimentos, paixões.

Ora, no ver de Bergson, aquele *modus operandi*, que naquele contexto teórico se produzia, não passava de um sistema de ilusões, já que é precisamente em vista de uma confusão prestada pela psicofísica que se assegurava a substituição do interno pelo externo, tendo como método o critério de mensuração. Dessa forma, Bergson prever o real objetivo da psicofísica:

Chagaria o momento em que a ciência, familiarizada com essa confusão entre a qualidade e a quantidade, entre a sensação e a excitação, buscaria medir uma como mede a outra. Tal foi o objetivo da psicofísica (E.D.I.C., p. 54).

A postura de Bergson retrata a existência de duas realidades, que em si, se distinguem pelo que uma possui de qualidade e, a outra, pelo que contém de quantidade. Ambas as realidades se assemelham pelo caráter múltiplo que lhes constituem, no entanto, se tratando de suas naturezas, há uma distinção crucial. Observa o filósofo:

Disso se segue, enfim, que há duas espécies de multiplicidade: a dos objetos materiais, que forma um número imediatamente, e a dos fatos de consciência, que não poderiam tomar o aspecto de um número sem a intermediação de alguma representação simbólica, na qual necessariamente intervém o espaço (BERGSON, E.D.I.C., p. 62-23).

Uma multiplicidade é identificada por um processo de soma, já que seu terreno é o espaço homogêneo, e ali, se exige, portanto, uma relação de sobreposição. É o que ocorre, como por exemplo, com a ideia de número que é construída a partir de “[...] uma série de pontos matemáticos distribuídos no espaço vazio [...]” (BERGSON, E.D.I.C., p. 60). Por outro lado, os fatos de consciência, por não serem de mesma natureza dos objetos que ocupam o espaço, são multiplicidades que se integram, logo, não há, ali, grandeza material, e sim, um misto de qualidades que formam um todo da experiência de sujeito.

O problema que aqui se acentua é, precisamente, o de distinguir o que são multiplicidades pertencentes ao espaço físico e o que são multiplicidades que habitam o terreno da consciência. Tal foi o empreendimento de Bergson na

constituição de seu pensamento que, ao fim e ao cabo, buscava o sentido de uma experiência lograda ao domínio da empiria, como comumente se entende. Em sua concepção, tal possibilidade se vislumbra na medida possível do estabelecimento da distinção entre aqueles campos de compreensão como forma de reerguer suas fronteiras e dissipar a confusão metodológica da psicofísica. Desta maneira, o pensador compreende que “[...] é preciso admitir duas espécies de multiplicidade, dois sentidos possíveis da palavra distinguir, duas concepções, uma qualitativa e outra quantitativa, da diferença entre o *mesmo* e o *outro*. [...]” (BERGSON, E.D.I.C., p. 81). As multiplicidades que ocupam espaços são de ordem quantitativas e de natureza matemática, tendo como maior característica a justaposição. Ora, aos olhos de Bergson (E.D.I.C., p. 81), trata-se de uma multiplicidade de termos que se contam ou que concebemos como podendo ser contados; como também na possibilidade de exteriorizá-los uns em relação aos outros; segundo seu desenvolvimento no espaço. Opostamente a esse entendimento, o múltiplo da consciência é de ordem psicológica e identificado por suas qualidades. Fato é

que a multiplicidade dos estados de consciência, considerada segundo sua pureza original, não apresenta nenhuma semelhança com a multiplicidade distinta que forma um número. Haveria aqui, dizíamos, uma multiplicidade qualitativa (BERGSON, E.D.I.C., p. 80).

São as coisas, naturalmente extensivas, como vemos, que se mostram como multiplicidade que ocupa espaço. Já a multiplicidade que constitui os estados de consciência, considerada em si mesma, descortina-se em forma de qualidade.

Bergson faz saber que a própria compreensão de intensidade apropriada pela psicologia da época é oriunda do campo empírico, de onde se presta o erro metodológico que acaba por transformar qualidade em quantidade. Como bem sinaliza Bergson (E.D.I.C., p. 64): “a sensação representativa, pensada em si mesma, é pura qualidade. Mas, vista através da extensão, esta qualidade, em certo sentido, se transforma em quantidade - chamamo-la de intensidade”. Assim é que se formava a visão científica de intensidade que, por sua vez, legou à psicologia, em relação aos domínios da consciência, o mesmo ritmo

interpretativo das ciências empíricas, o que acabaria gerando grandes dificuldades. Quanto a isso, Bergson observa:

Talvez a dificuldade do problema se deva principalmente ao fato de chamarmos pelo mesmo nome e representarmos da mesma forma intensidades de naturezas muito diferentes: a intensidade de um sentimento, por exemplo, e a de uma sensação ou esforço. O esforço vem acompanhado de uma sensação muscular, e as próprias sensações estão ligas a certas condições físicas que parecem entrar de algum modo na apreciação de sua intensidade. Trata-se de fenômenos que ocorrem na superfície da consciência e que se associam sempre, como o veremos adiante, à percepção de um movimento ou de um objeto exterior (E.D.I.C., p.20).

O que Bergson bem nota, na passagem acima, é o erro metodológico da psicologia empírica de se estruturar pelo estabelecimento de uma equivalência entre fenômenos físicos, observados na superfície da consciência e generalizado, como se todos os fenômenos psíquicos derivassem daquela ordem física. Ora, a posição assumida por ele é a de que, nas regiões mais profundas da consciência, os fenômenos são destituídos de quaisquer intempéries do espaço. A isso, ele (E.D.I.C., p. 20) denomina de “intensidade pura”:

Mas certos estados da alma parecem, com ou sem razão, bastar a si mesmos – assim são as alegrias e as tristezas profundas, as paixões reflexivas, as emoções estéticas. A intensidade pura deve ser definida com mais facilidade nesses casos simples, nos quais não parece intervir nenhum elemento extenso.

O que ocorre é transposição da compreensão de intensidade de um domínio físico, isto é, extensivo, para o âmbito da consciência, onde a intensidade, na verdade, não possui um equivalente a um esforço físico. Em se tratando do conhecimento ordinário, as multiplicidades dos estados de consciência são dimensionadas a partir do critério de soma, portanto, passiva de mensuração e fragmentação. A confusão entre aqueles dois campos distintos, por natureza, levantou grandes interpelações de Bergson a ponto de o autor se posicionar da seguinte maneira:

Trata-se, então, de saber como conseguiríamos formar uma série desse tipo com intensidades, que não podem ser sobrepostas, e por qual signo reconhecemos que os termos desta série aumentam, por exemplo, ao invés de diminuir; trata-se, enfim, de se perguntar por que uma intensidade é assimilável a uma grandeza (BERGSON, E.D.I.C., p. 18).

Não por acaso que tal questionamento remete a outro da mesma natureza formulado pelo filósofo francês: “o que pode haver em comum, do ponto de vista da grandeza, entre o extensivo e o intensivo, o extenso e o inextenso?” (BERGSON, E.D.I.C., p. 18). Pelo questionamento apresentado, vê-se certa resistência do pensador em aceitar a redução da consciência à condição de simples objeto de análise da psicofísica. Segundo ele, erroneamente, se tem traduzido os dados internos ou espirituais como realidades físicas pertencentes ao espaço. A respeito do que foi dito, Bergson (E.D.I.C., p. 18-19) nos esclarece: “Daí parece se seguir que traduzimos o intensivo em extensivo, e que a comparação entre duas intensidades se faz, ou ao menos se expressa, pela intuição confusa de uma relação entre duas extensões”. Com isso, fica patente que não cabe às qualidades intensivas um tratamento da mesma ordem de mensuração das ciências empíricas.

Bergson deixa claro que, na via da psicofísica, o tratamento era, por sua vez, daquela maneira, ou seja, “consisti em definir a intensidade de uma sensação ou de um estado qualquer do eu pelo número e pela grandeza das causas objetivas, e conseqüentemente mensuráveis, que lhe deram origem” (BERGSON, E.D.I.C., p. 19). Assim, foi o percurso metodológico trilhado pela psicologia empirista que perfilhou uma imagem do eu sob o espectro do espaço, como se as intensidades puras não proviessem da experiência íntima de nós mesmos. Na contramão daquele procedimento, Bergson reconhece que as nossas vivências psicológicas possuem, sim, graus de intensidades; trata-se mais, todavia, de qualidades puras as quais, destarte, não podem ser medidas.

Toda essa tentativa de aliar a consciência com o campo empírico tem, como pano de fundo, as orientações do determinismo que se propunha em ultrapassar os signos físicos e enveredar pelo campo interior das vivências puras. Bergson encontra-se, todavia, na trincheira, ocupando a função de combatente contra as leituras deterministas que veem os fenômenos psíquicos como que provenientes da mesma ordem física do mundo natural. Aliás, esse

era, em verdade, o que movia a reflexão que alimentava o determinismo psicológico postulado pela psicofísica. A leitura do filósofo francês nos diz que:

Parece natural que esse determinismo, de algum modo aproximativo, esse determinismo da qualidade, procure se apoiar no mesmo mecanismo que sustenta os fenômenos da natureza - este emprestará àquele seu caráter geométrico, operação que será de utilidade tanto para o determinismo psicológico, que se tornará mais rigoroso, quanto para o mecanicismo físico, que se tornará universal (E.D.I.C., p. 96).

Bergson, atento aos passos dados pela psicofísica, diagnostica sua ineficácia metódica perante a vida da consciência que escapa a qualquer abordagem de teor objetivista:

Em resumo, toda a psicofísica está condenada, por sua própria origem, a girar num círculo vicioso, porque o postulado teórico no qual repousa a condena a uma verificação experimental e ela não pode ser verificada de modo experimental, a não ser que já tenhamos admitido seu postulado (BERGSON, E.D.I.C., p. 53).

Em vão é o desejo da psicofísica de abarcar os fatos de consciência em seu mais límpido escoa. A psicofísica, por seu turno, para acessar as realidades de consciência, desconhecendo sua natureza, trata-as em equivalência como o mundo natural-físico, ocasionando-lhes grandes danos como atesta Bergson (E.D.I.C., p. 96): “Os fatos psicológicos mais simples vêm por si mesmos se colocar sobre os fenômenos físicos bem-definidos, e a maior parte das sensações parece ligada a determinados movimentos moleculares”. É, pois, nesse ritmo, que tal orientação epistemológica seguia o cânone psicológico em sua abrangência maior, entendida como mecanismo naturalizável dos fenômenos psíquicos.

Naturalizar a consciência é submeter os seus atos psíquicos à mesma ordem das leis naturais do mundo físico. Trata-se, desse modo, de uma posição que configura uma visão de mundo que acabaria por esmorecer a natureza livre das coisas. Os defensores do determinismo, envolvidos naquele projeto, negam qualquer possibilidade de se ter a experiência real da consciência. Ao negarem, desta forma, os atos livres, acabam extirpando da consciência a temporalidade. Seguindo nesse curso, entendemos o sentido de liberdade, em Bergson, como

qualidade essencialmente pura, é o que marca a própria natureza da consciência.

A consciência é, portanto, o que vivencia e se deixa vivenciar, ou seja, como fonte de experiência espiritualizada, ela torna-se, *si mesma*, pelo movimento de manifestação de seus dados mais imediatos, como é o caso do tempo vivido e da liberdade. Cumpre dizer que, tanto o tema do tempo como da liberdade – tão caros à filosofia bergsoniana – se mostram como problemas corolários do *Ensaio*. De fato, Bergson chega exatamente a esses temas, não antes de se mostrar resistente ao aparelhamento de uma psicologia à estrutura mecanicista do mundo natural empírico, o que vem suscitar, no fundo, certo determinismo psicológico. Em resumo, o pretenso determinismo físico reduz-se, no fundo, a um determinismo psicológico.

Na verdade, o determinismo psicológico encontra-se amparado por teorias que afirmam que o próprio universo é regido por leis mecânicas, não sendo, ele próprio, mas que um aglomerado da matéria. Tal como esse modelo teórico dita, o determinismo psicológico desenha uma imagem do estado de consciência colada às condições da matéria.

A leitura psicofisiológica da consciência, além de acentuar grandes danos às explicações teóricas do que seja a vida psíquica, uma vez que se estabelece critérios numéricos como condições arbitrárias para delinear a estrutura consciente de nossa vida psicológica, também desenha uma imagem, bem distante do que seria a verdadeira natureza da consciência. O que se perfilha é a imagem de um eu estruturado sobre a superfície do mundo externo:

O associacionista reduz o eu a um agregado de fatos de consciência, sensações, sentimentos e ideias. Mas se ele só vê nesses vários estados aquilo que é expresso pelo nome, se deles só retém se aspecto impessoal, poderá justapô-los indefinidamente sem obter nada além de um eu fantasma, sombra do eu se projetando no espaço (BERGSON, E.D.I.C., p. 105).

É, sobretudo, na maneira em que nossas sensações são estimuladas por fatores externos, afigurando como uma imposição de fora para dentro, que o caráter de impessoalidade se acentua. Pois bem, diferentemente dessa forma

prosaica de expor a constituição da consciência, Bergson se esforça para ver que, o que ocorre no espírito, é refratário ao domínio do espaço homogêneo.

Para além da experiência limitada no âmbito do espaço, Bergson quer operar um movimento de retorno aos dados imediatos. Trata-se de encontrar por traz do tratamento fisiológico algo vivo que possibilite uma experiência autêntica da temporalidade, por consequência, da liberdade. Ali, os estados de consciência se comunicam uns com os outros. Disso, resulta o “eu vivo” manifestando-se em dinamicidade.

1.3 A experiência da duração

Bergson indica, mais que tudo, a necessidade de uma experiência autêntica de sujeito configurada, portanto, como consciência que vivencia a si própria e que encontra, naquele domínio, a unidade de todos os seus atos. É, portanto, em um curso de liberdade, em um movimento em que permitem cada ato de consciência deixar-se colorir pelas qualidades dos outros, que se pode falar de uma experiência autêntica igualmente da liberdade, como a do tempo que passa a ser vivido. Assim é que a vida da consciência se desvela, imediatamente, como processo e acontecimento.

Uma vez que, conforme o interesse de Bergson, a consciência se revela com fluxo, pelo qual cada ato se integra com os demais, a liberdade é restaurada. Dessa maneira, o caráter da liberdade é reajustado como problemática central do *Ensaio*. A nosso ver, é esse o setor da experiência que Bergson quer resguardar contra a posição da abordagem científica que insiste em isolar cada ato determinando seus efeitos a partir de uma causa. Com a doutrina da liberdade, Bergson destitui aquele programa em favor da natureza de consciência, que se revela em sua essência como ato livre.

A tônica à liberdade é tecida, no *Ensaio*, como realidade da consciência. O que significa dizer que, a partir do momento em que os dados de consciência, como multiplicidades, não se mostram isolados uns dos outros, mas sim, concomitantemente, em comunicação, revelando-se como fenômenos reais e, em estado de acontecimentos, como atos livres.

O que há nas manifestações das multiplicidades da consciência é o caráter incontestável da liberdade. Acerca desse raciocínio, observa, com propriedade, Frédéric Worms (2010, p. 60):

[...] a essência de cada estado isolado consiste em não possuir *essência isolada* ou, ainda, em deixar de apresentar um aspecto isolado para revelar-se através da *mudança do todo* de que faz parte, ou, enfim, em desvelar a ilusão que há de considerar os estados isolados, para lhe opor *não uma coisa escondida, mas a totalidade movente do aparecer*, que aparece precisamente através de suas *transformações*.

Esse estado de experiência, não lhe cabe mais nenhum tipo de associação ou aparelhamento com o espaço empírico. Ela, a consciência, nessa interpretação, é vista como o setor primordial da própria liberdade, no sentido em que é permitido a cada manifestação mostrar-se sempre de maneira nova e em sua imprevisibilidade. Nesse processo, a consciência é livre para se constituir e manifestar o todo de nossa vivência, em que não há partes isoladas, mas como nos faz ver Bergson (E.D.I.C., p. 105): é preciso que todos os estados de consciência se misturem com os seus congêneres, como gotas de chuva à água de um lago. Tal analogia, um tanto poética, do pensador francês, revela o quanto os dados de consciência se apresentam em unidade qualitativa; no entanto, o aspecto da liberdade acentuado é expresso pela dinâmica que cada ato realiza ao se comunicar com outro. Aí, há então, em estreito sentido, uma mudança em sentido de progresso.

A verdade é que o eu, justamente por haver experimentado o primeiro sentimento, já mudou um pouco quando o segundo chega. Em todos os momentos da deliberação, o eu se modifica, modificando também, conseqüentemente, os dois sentimentos que o agitam. Assim se forma uma série dinâmica de estados que se penetram, reforçam-se uns aos outros e chegam ao ato livre por evolução natural (BERGSON, E.D.I.C., p. 108).

O que salta aos olhos é a crítica de Bergson a certo ideal de liberdade que condiciona a nossa ação a uma mera relação de causalidade provinda de fatos externos. Por outro lado, a integração dos atos de consciência, a manifestação dos estados vividos, sua mudança e atualização põe, em evidência, a relação intrínseca entre liberdade e tempo, isto é, justamente porque

os fenômenos da consciência não se dão por unidades de tempo, mas sim, no próprio tempo, o que implica em dizer que o vivido é de ordem temporal.

Assim, os questionamentos de Bergson ao modelo de psicologia empírica são justificados tendo em vista a compreensão de consciência pela abordagem analítica, que acabou por extirpar a ideia de tempo. “De fato”, como bem expõe Bergson (E.D.I.C., p. 134): “podemos analisar uma coisa, mas não um progresso”. Pelo fato, da consciência não se reduzir a uma coisa, revela em sua interioridade a própria ideia de ser. De outro modo, o ser que, em si mesmo, é processo, o é em virtude da temporalidade que o constitui, pois é o tempo que possibilita a unidade da vida da consciência, concebido por nosso autor como duração. Cumpre, ainda dizer, que a própria noção de duração, assim compreendida por Bergson, é estruturada em ordem da liberdade, pois, os atos de consciência só duram, se forem livres.

Jankélévitch, refletindo acerca de tal posição do bergsonismo, deixa entrever que os atos livres, como manifestações puras, são oriundos das profundezas da alma. Isso implica em admitir, que quanto mais o contato com nossa interioridade for intensa, mais livre será a nossa ação. A liberdade é, dessa maneira, circunscrita no interior do programa bergsoniano como fluxo do vital. É desse modo que, pela experiência da liberdade, encontramos a própria unidade da vida. Escreve o intérprete:

O ato livre é o ato no qual, segundo Bergson, o homem põe-se inteiro. É a decisão na qual figura a integralidade da sua pessoa; sobre ela, o passado pessoal pesa com todo seu peso e com toda sua riqueza. É preciso, portanto, acreditar que a liberdade anda no mesmo sentido da vida, que tende continuamente a arredondar-se, a regenerar-se a todo momento em completa totalidade, de tal sorte que as próprias partes ficam totais [...] (JANKÉLEVITCH, 1995, p. 104).

Só há, pois, duração se, de fato, existir liberdade que permita os múltiplos estados se interpenetrarem e se manifestarem à consciência como um todo de nossa experiência vivida. Dizendo de outro modo, a constituição de sujeito requer por base o vivido, que nada mais é, senão, a própria condensação irremediável de nossa história de maneira que todo o seu escoar manifesta de maneira imediata em termos de duração.

Nessa ordem, a consciência é revelada como campo das vivências puras. Ela é o registro próprio da autêntica experiência tecida com os tons da liberdade. É lá, pois, que unidade da vida se mostra como um ato de “acontecimento” sem, portanto, os entraves metodológicos que impedem a manifestação de seu todo. Cabe, ainda, advertir que a consciência não pode ser definida à maneira de um continente que guarda conteúdos, uma vez, que ali há a manifestação dos dados mais imediatos, ou, se quiser, que, a consciência é o próprio processo desse manifestar. Em função disso é que a descrição do ato de interpenetração das pluralidades de acontecimentos vividos passa a ser compreendida, em sua particularidade, como vivência pura.

O alcance dos fatos psicológicos que constituem nossas vivências requer um esforço no intuito de operar certo “distanciamento” da exterioridade do mundo, para penetrarmos na mutabilidade que nos constitui, isto é, trata-se de um gesto de um retorno à experiência mais autêntica que temos como sujeitos enraizados no mundo. Anuncia-nos Bergson: “Pediremos assim à consciência que se isole do mundo exterior e que, por um rigoroso esforço de abstração, volte a ser ela mesma” (BERGSON, E.D.I.C., p. 64).

O apelo de Bergson, longe de ser um convite inconsequente ao solipsismo, ou mesmo a um psicologismo subjetivista, sela, para além disso, de maneira muito apropriada, a natureza temporal da consciência. Noutras palavras, a consciência como fluxo, mediante o “esforço de abstração”, se restitui das sequelas causadas pela objetivação do espaço em seu domínio, que de qualquer forma, já se mostra metodicamente incompatível, para, assim sendo, restituir-se como duração.

Cabe, antes de tudo, notar que o conceito de duração é basilar na filosofia de Bergson; aliás, é por sua descoberta que se vislumbra o tema da experiência. Na estrutura da obra bergsoniana, sem muitas dificuldades, se observa que é em vista da unidade da duração que tal obra se norteia, como forma de fazer emergir dela mesma a experiência em sua acepção integral.

A duração, neste quadro programático, encontra-se em germe, desde as inspirações iniciais de Bergson, ainda em época escolar quando se deparou com

as imprecisões dos *Primeiros Princípios* spencerianos¹⁰, mas é, sobretudo, no segundo capítulo do *Ensaio*, que o tema vem à *lume*.

A acepção bergsoniana de duração, ao mesmo tempo em que denuncia a instrumentalização da vida por vias científicas, também faz pensar outro lado da vida; vida essa originariamente dinâmica, distinta do que se tem configurado como certo simbolismo da experiência espelhada no espaço homogêneo. A consciência, como já frisado, é o campo primordial onde a vida mostra-se absolutamente nua e em um constante processo de criação.

A duração, aliás, é o que se encontra de mais sólido no seio da filosofia bergsoniana, mas, para além disso, essa ideia representa uma ruptura com a concepção clássica de duração, na qual se vinculava o estatuto de “durabilidade” inscrito na perenidade. Por outro lado, a duração, como entendida por Bergson, é estruturada sobre condições tais, que o núcleo do *durável* rompa com o simbolismo do eterno e se mostre sempre em vista do novo, ou seja, por um processo de mutabilidade. Worms fala de certa “solidez”, de certo “endurecimento”, mas que não significa estabilidade, que, por sua vez, pode ser visto como o sustentáculo da negação da mudança. Atesta o intérprete:

aqui ela já não designa apenas a extensão de tempo, como a *duratio* dos clássicos, mas o *ato* da continuação, o ato de se manter em e através do tempo, desta duração, esse endurecimento, essa solidez, que se *entende* na “duração” mesma (para além de sua “fluidez”) e que conjura o desaparecimento não pelos encadeamentos eternitários da representação espacial, mas pelo desafio real da conservação, da passagem (como ato de passar, bem longe da passividade) ou da criação (WORMS, 2010, p. 15, grifo do autor).

Como fica evidente, uma das qualidades mais iminentes que apresenta a duração bergsoniana é seu caráter mutável, ou, se quiser, a mudança interna

¹⁰ “Uma doutrina, outrora, parece-nos fazer exceção, e é provavelmente por isso que a ela nos havíamos prendido em nossa primeira juventude. A filosofia de Spencer visava tirar o decalque das coisas e modelar-se pelo detalhe dos fatos” (BERGSON, P.M., p. 4). É pela ideia de precisão que Bergson se mostra simpático à filosofia de H. Spencer. Em *O Pensamento e o Movente*, o filósofo confessa que foi na tentativa de se aprofundar nas ideias últimas da mecânica que foi conduzido à ideia de tempo. “Ali uma surpresa nos esperava” nos diz o autor (P.M., p.4), que na contramão de Spencer, estabelece ao tempo uma natureza psicológica, compreendendo-a como duração: “Sua essência consistindo em passar, nenhuma de suas partes está mais aí quando a outra se apresenta” (BERGSON, P.M., p. 4). Ainda conclui: “Por enquanto, era a visão da duração que nos absorvia” (BERGSON, P.M., p.7).

que preenche o ato duradouro. É inegável que o prolongamento é uma marca da duração, isto é, o antes que se faz no agora; no entanto, o antes, mesmo que conservado, é apresentado ao presente revestido de novidade. Bergson prioriza, justamente, a mudança qualitativa que permanece naquele prolongamento ressignificada. As sensações vivenciadas no âmbito da consciência mostram-se em fase de mudança, de maneira sempre nova, marcada pelo que possui de imprevisibilidade. Esse aspecto mutável qualitativo da própria consciência parece ser o que sustenta a duração. Sob esse prisma, nos diz Bergson “Se afirmarmos que se trata sempre da mesma sensação, é porque pensamos não na própria sensação em si, mas na causa objetiva, situada no espaço” (E.D.I.C., p. 72). A mudança, deste modo, se inscreve como marca indelével da duração no pleito bergsoniano. É no processo de mudança que a duração se mostra em face de um escoar no tempo. Ora, isso nos leva a entender que o substancial na duração é a mobilidade que, por sua vez, não se confunde com o movimento de um trajeto percorrido. Bergson disserta acerca dessa natureza:

No entanto, como não ver que a essência da duração é fluir e que o estável acostado ao estável não resultará nunca em algo que dura? O que é real não são os “estados”, simples instantâneos tomados por nós, mais uma vez, ao longo da mudança; é, pelo contrário, o fluxo, é a continuidade de transição, é a própria mudança. Essa mudança é indivisível, ela é mesmo substancial (BERGSON, P.M., p. 9-10).

Ainda, dada a importância teórica da duração na filosofia de Bergson, diríamos que essa noção enuncia o núcleo de sua ontologia, que compreende que o ser se revela em um processo dinâmico. Sendo a consciência morada do real, é nesse campo que os atos essencialmente vivos se mostram em plena solidariedade com os demais, comunicando-se, penetrando-se, conjugando-se, sobretudo, por suas diferenças, fornecendo, pois, o que cada um possui de qualidade ao outro. No bojo desse processo, se percebe certo avanço, um progresso contínuo, pelo qual o individual incorpora-se no todo. Ora, é nessa dinamicidade que a consciência, em constituição, vê-se atenta à sua unidade viva.

Podemos, portanto, conceber a sucessão sem a distinção, como uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima dos elementos, cada um dos quais, representativo do todo, dele só se distingue e dele só se isola por meio de um pensamento capaz de abstrair (BERGSON, E.D.I.C., p. 70).

A vida da consciência é assim: um fluxo de heterogeneidade, uma sucessão tênue de elementos que se apresentam, um integrando-se no outro desprovida, pois, de toda linguagem espacializante. A superação desse modo de se conceber o real, é o que fará Bergson caracterizar que a outra face da vida deve ser compreendida como duração, ou seja, como estado real de acontecimentos, onde o eu vivo compreende-se sempre em via de realização, integrado pelo todo. Anota ele:

A duração totalmente pura é a forma assumida pela sucessão de 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. Para tanto, não é preciso que ele se absorva por completo na sensação ou na ideia que passa, pois nesse caso, ao contrário, deixaria de durar. Também não é preciso esquecer os estados anteriores. Basta que, ao se lembrar desses estados, o eu não os justaponha ao estado atual como um ponto a outro ponto, e assim os organize com ele, como ocorre quando lembramos fundidas, por assim dizer, em conjunto, as notas de uma melodia (BERGSON, E.D.I.C., p. 69).

O que se pode constatar, com tal descrição da estrutura da consciência, é que a sua natureza é viva estando, portanto, alicerçada na dinâmica da vida. Logo, é muito mais uma questão de experiência que remete ao estado de vivência de sujeito concreto. Nesse processo, a consciência como mecanismo de resignificação organiza nossas sensações, mesmo as empíricas, reorientando-se ao terreno do vivido. Lá, a vida se manifesta em ritmos, isto é, como uma melodia em sucessão e sem cortes, como metaforicamente apresenta Bergson (P.M., p. 13): “Acaso se pode, sem desnaturá-la, encurtar a duração de uma melodia? A vida interior é exatamente essa melodia”. De outra maneira, a vida interior é figurada como um escoar contínuo de pura heterogeneidade que se funde em um movimento de solidificação, não cabendo a ela, nessa direção, um tratamento de análise empírica. Qualquer intervenção absolutamente instrumental do campo externo, acabaria por violar a sua natureza e, por consequência, reduzi-la à condição de coisa.

Resta saber, como as impressões do mundo objetivo ou as nossas sensações primárias, na ordem do entendimento, são percebidas em blocos, mas organizadas pela consciência e reconduzidas ao âmbito do vivido?

Ao nos atermos a essa questão, estreita-se aqui a relação entre consciência e experiência, haja vista que se trata do redimensionamento de nossas sensações ao estado do vivido, de modo que, o que se percebia como uma sensação isolada, agora se integra ao âmbito mesmo da experiência absoluta, traduzida acima por duração. Isso equivale a dizer que quanto mais voltamos a nossa atenção às sensações de nosso estado de alma, quanto mais nos aprofundarmos em nós mesmos, mais a experiência que nos parecia fragmentada, tende a se mostrar como experiência integral. De outro modo, a experiência que outrora se configurava como espacializada, agora é posta de outro ângulo, como realidade da consciência, isto é, como duração. É o que afigura Bergson ao falar da constituição do ato psíquico por analogia à ideia de número. Como descreve ele: “E quando consideramos o número já concluído, essa junção é um fato - os pontos se tornaram linhas, as divisões se apagaram, o conjunto apresenta todas as características da continuidade” (BERGSON, E.D.I.C., p. 60).

O alinhamento dos “pontos” psíquicos, mostra-se na consciência, como uma experiência resignificada. Há ali, a dissolução da percepção do intelecto que isola as sensações em quadros pragmáticos para fazer emergir o puro fluxo da experiência, qual seja, o escoar de nossa vida interior. Esse movimento, em síntese, se configura como uma nova ordem da experiência produzida pelos sentidos em afetação ao mundo externo, mas que será reorientada no âmbito da consciência a título de experiência vivida. Bergson ilustra a passagem daqueles níveis de experiência, recorrendo ao uso metafórico da duração como sons de um sino que nos chegam:

É verdade que os sons do sino chegam até mim sucessivamente, mas das duas uma: ou retenho cada uma dessas sensações sucessivas para organizá-las com as outras e formar um grupo que me lembra uma melodia ou um ritmo conhecido – e, assim, não conto os sons, limito-me a recolher as impressões, por assim dizer, qualitativas que seu número causa em mim -, ou me proponho a contá-los, e então será necessário dissociá-los e que essa dissociação se opere em algum meio homogêneo no qual os sons, expropriados de suas qualidades,

de algum modo esvaziados, deixam traços idênticos de sua passagem (BERGSON, E.D.I.C., p. 62).

O que essa amostra sugere é a organização qualitativa dos atos de consciência que, pode ser interpretado semelhante a uma melodia que comporta diferentes ritmos, mas em afinação, vai cada vez mais se estendendo. Tal afinação, entretanto, encontra-se condicionada à exclusão de qualquer possibilidade de inserção de intervalos no domínio da consciência. Ora, a ideia de intervalo remete, de imediato, à condição espacializante da experiência empírica; separada em partes e por isso mesmo, fugaz. Conforme ilustra o filósofo: “Se os sons se dissociam, é porque deixam entre si intervalos vazios. Se os contamos, é porque os intervalos permanecem entre os sons que passam” (BERGSON, E.D.I.C., p. 62).

A imagem apresentada por Bergson remonta à unificação da experiência constituída por meio do processo da duração. Bergson concede outro exemplo desse tipo de experiência ressignificada pela consciência:

No momento em que escrevo estas linhas, batem as horas num relógio das proximidades. Meus ouvidos distraídos, no entanto, só se apercebem disso depois que várias batidas já se fizeram ouvir - não as contei, portanto. Mas basta um esforço de atenção retrospectiva para saber que soaram quatro batidas e para adicioná-las às que agora ouço. Se, então, entrando em mim mesmo, me interrogo atentamente sobre o que acaba de se passar, percebo que os quatro primeiros sons atingiram meus ouvidos e até emocionaram minha consciência, mas que as sensações produzidas por eles, em vez de se justaporem, fundiram-se umas nas outras de modo a dar ao conjunto um aspecto próprio, de modo a fazer deles uma espécie de frase musical (BERGSON, E.D.I.C., p. 84).

Bergson fala da continuidade da experiência dada pela penetração de atos que permitem o prolongamento do vivido. Se nossos sentidos são estimulados a perceber a experiência como fragmentada, a consciência, por vez, a percebe em sua inteireza, por justamente adornar o fenômeno percebido com o ritmo do tempo que se dá em seu interior, portanto, como sucessão. A “soma” não tem o caráter de adição, onde, para se ter o prolongamento, se justapõe as partes umas às outras, mas sim um aspecto qualitativo da

consciência que redireciona a experiência isolada à totalidade vivida. Descreve o filósofo:

Em suma, o número de batidas foi percebido como qualidade, e não como quantidade. É dessa forma que a duração se apresenta à consciência imediata - forma que conserva enquanto não dá lugar à representação simbólica, tirada da extensão (BERGSON, E.D.I.C., p. 84).

Afinal, a duração, sendo ela um constante fluxo, não comporta, minimamente que seja, intervalos que dissociam a experiência ou o aspecto numérico em que a quantidade representa o amontoado de momentos idênticos, isolados em si mesmos, o que não deixa de ser estranho, quando se trata do prolongamento melódico da vida psíquica. Por essa razão, Bergson (E.D.I.C., p. 80) endossa que “[...] a duração propriamente dita não tem momentos idênticos nem exteriores uns aos outros, sendo essencialmente heterogênea em si mesma, indistinta, sem qualquer analogia com número”.

Entende-se por essa ótica, que aquilo que se identifica como solidez da duração, isto é, o seu “endurecimento” alude à maneira que nossa experiência perceptiva é redimensionada como experiência vivida. Os blocos de sensações se dissolvem e os intervalos são preenchidos pelo tempo que possibilita a continuidade de tal experiência, constituindo assim, o fluxo da consciência. Na ordem da consciência, contudo, pode-se falar em termos claramente bergsonianos, do *todo da experiência*. “Mas os fatos de consciência, mesmo sucessivos se penetram, e no mais simples deles pode se refletir a alma inteira” (BERGSON, E.D.I.C., p. 68). Logo, ter a experiência da duração, é ter a experiência autêntica de elementos que constituem a subjetividade. Acessar a duração em profundidade condiz com o ato de consciência que consiste em estar de posse de nossa história em processo, ou seja, o seu movimento rítmico e a sua temporalidade.

Assim sendo, a duração no corpo, na teoria bergsoniana, constitui-se, principalmente pela unidade das multiplicidades dos atos psíquicos. Os setores das vivências particulares se diluem, sem, no entanto, se esgotarem, para se integrarem à experiência vivida. Isso significa dizer que a unidade da experiência, nesse contexto, reivindicada, mostra-se sem os entraves

especializantes estabelecidos pelas operações matemáticas. Tal operação, como nos diz Bergson (E.D.I.C., p. 62): “Ela se torna, aliás, cada vez mais difícil à medida que penetramos nas profundezas da consciência”.

1.4 Consciência e temporalidade

A temática da temporalidade no corpo da obra bergsoniana possui sua importância capital, não só por se revelar como um eixo decisivo na composição da tese da duração, mas também porque coaduna com a ideia mesma de experiência. Trata-se de uma experiência indissociável entre consciência e tempo vivido. Pois bem, as incidências dessa relação têm, por base, a integridade da vida da consciência, isto é, cada manifestar de ato de consciência já se fulgura em uma base temporal, o que faz da consciência genuinamente temporalizada. Como comenta Merleau-Ponty (1991, p. 204): “A duração não é somente mudança, devir, mobilidade, é o ser no sentido vivo e ativo da palavra. O tempo não é colocado no lugar do ser, é compreendido como ser nascente, e agora é o ser inteiro que é preciso abordar junto com o tempo”.

Salta aos olhos a leitura fenomenológica que Merleau-Ponty faz da natureza da duração bergsoniana. Essa leitura é esclarecedora na medida, em que concebe o sentido de experiência em Bergson, em uma perspectiva mais viva que põe, em relação carnal, a experiência do tempo e do ser. A experiência manifestada no âmbito da consciência imediatamente revela a experiência do tempo em uma abrangência ainda maior, o da ontologia, já que o próprio tempo é revelado por Bergson como ser. Dessa comunhão entre consciência e tempo emergem a experiência autêntica de mundo, dada pelo ser em processo.

Nessa perspectiva, a consciência e o tempo vivido perfazem um momento importante da filosofia da experiência do autor francês. A consciência atenta ao seu processo: ela vive a temporalidade que lhe constitui; tal consciência constata que sua essência é passar, portanto, a consciência se define como fluidez completa. É no ritmo temporal que a totalidade da vida psíquica é manifestada. A intuição da duração, em sentido último, possibilita a consciência experimentar sua própria natureza no transcorrer mesmo de sua

temporalidade. Assim, o tempo passa a ser visto, como ele é em si mesmo, quer dizer, como experiência e não como algo puramente objetificado.

No terceiro capítulo de *Duração e Simultaneidade*, Bergson nos faz refletir acerca da real natureza do tempo:

Não há dúvida de que o tempo, para nós, confunde-se inicialmente com a continuidade de nossa vida interior. O que é essa continuidade? A de um escoamento ou de uma passagem, mas de um escoamento e de uma passagem que se bastam em si mesmos, uma vez que o escoamento não implica uma coisa que escoar e a passagem não pressupõe estados pelos quais se passa: a *coisa* e o *estado* não são mais que instantâneo da transição artificialmente captados; e essa transição, a única que é naturalmente experimentada, é a própria duração (D.S., p. 51).

Como fica evidente, o filósofo constata que o tempo real se confunde com os ritmos de nossa vida psicológica. Dessa maneira, como em nossos estados psicológicos, a autenticidade da experiência ali transcorrida é marcada pela natureza fluida. O que importa aqui é a experiência em estado de acontecimentos e não simplesmente como resultado de um fenômeno já ocorrido. Tempo e consciência, ali, se imbricam passando a constituir a experiência imediata manifesta em seu escoar. A experiência da passagem do tempo exige, assim, o olhar de uma consciência atenta que se ver inserida naquela passagem. O tempo não pode ser visto, por essa razão, como algo externo ao sujeito, mas como realidade constituinte da duração, quer dizer, como tempo da consciência.

Cumprir dizer que foi a espacialização da consciência que tornou possível, enfim, contar seus intervalos e mecanizar sua natureza. Isso acabou por nos estimular a relação com o tempo, da mesma maneira que nos mantemos em relação com o espaço, ou seja, de maneira inteiramente impessoal. Como bem nota Bergson (E.D.I.C., p. 64): “Observemos que, quando falarmos de tempo, pensamos quase sempre num meio homogêneo no qual nossos fatos de consciência se alinham, se justapõem, como no espaço, e chegam a formar uma multiplicidade distinta”.

O tempo concebido, dessa maneira, é sem dúvida, um tempo desprovido de duração, intervém Bergson (E.D.I.C., p. 68): “É verdade que, quando fazemos do tempo um meio homogêneo no qual os estados de consciência parecem se

desenvolver, nós o damos de uma só vez, o que significa que lhe subtraímos a duração”. O filósofo ainda acrescenta (E.D.I.C., p. 70), “projetamos o tempo no espaço, expressamos a duração em extensão, e a sucessão toma para nós a forma contínua de uma corrente cujas partes se tocam sem se penetrar”.

Bergson entende que o tempo, conforme apresentado pela mecânica se iguala ao espaço, portanto, é homogêneo como aquele, “pois, uma vez que a homogeneidade consiste na ausência de qualquer qualidade, não vemos como duas formas de homogeneidade se distinguiriam uma da outra”, assevera o filósofo (E.D.I.C., p. 68).

Pôr o tempo sob a forma homogênea do espaço, antes de tudo, consiste em concebê-lo pela ausência de qualquer tipo de qualidade, o que faz dele algo objetivo, possível de quantificação, já que, por aquela perspectiva, concebe-se o tempo como grandezas seccionadas. Os momentos do tempo são possíveis de serem contados, já que o que se observa é a intervenção de intervalos em seu fluxo. Destaca o filósofo em questão (E.D.I.C., p. 73): “Além disso, o tempo entra nas fórmulas da mecânica, nos cálculos do astrônomo e nos do físico, sob a forma da quantidade. Medimos a velocidade de um corpo, o que implica que o tempo, ele também, é uma grandeza”.

Na interpretação de Bergson, a realidade do tempo é completamente outra. Ele (o tempo) pertence ao reino das qualidades heterogêneas, opondo-se, afinal, inteiramente à homogeneidade do espaço. O tempo só se mostra como grandeza numérica, devido ao efetivo assédio do espaço ao domínio da consciência. Bergson, acerca disso, questiona: “Poderíamos, então nos perguntar se o tempo, concebido na forma de um meio homogêneo, não seria um conceito bastardo, graças à intrusão da ideia de espaço no domínio da consciência pura” (E.D.I.C., p. 68)?

De fato, sendo o tempo fluxo constante, não comporta qualquer elemento de exterioridade, já que, como bem frisa Bergson, a exterioridade é inteiramente característica das coisas que ocupam espaço; já o tempo, pelo contrário, é constituinte de nossa interioridade, é uma realidade inextensiva, sem grandeza. Nosso entendimento, no entanto, por sua natureza, nos orienta às coisas práticas concebendo o tempo como da mesma natureza do espaço físico. Quanto a isso, o pensador francês nos faz ver:

Mas, familiarizados com essa ideia, obcecados por ela, inconscientemente a introduzimos na nossa representação da sucessão pura; justapomos nossos estados de consciência de modo a percebê-los simultaneamente, não mais um dentro do outro, mas um ao lado do outro (BERGSON, E.D.I.C., p .70).

Assim se delinea a forma do tempo concebido sob o prisma do espaço. Uma vez segmentado por intervalos vazios, seus instantes estão condenados à eterna repetição. Isso configura, sob o ponto de vista bergsoniano, certa contradição em falar de dimensões temporais como passado, presente e futuro. Esse modo de apresentar o tempo limita nossa experiência à contemplação do eterno agora, uma vez que não haveria passagem de um instante a outro, já que as suas partes se mostram completamente isoladas. Por outro lado, o tempo, como realidade em si mesma, encontra abrigo na consciência. Nessa última, ele se apresenta em pura fluidez, como acontecimento. Seus instantes se penetram e as partes se dissolvem para engendrar-se como passagem sucessiva. Atento à concepção bergsoniana do tempo, Worms (2004, p. 132) sintetiza: “o tempo, mesmo definido pelo decorrer, ou justamente por essa razão, não pode ser uma pura e simples desapareição, de instante em instante”.

É pela ideia de duração que Bergson pensa a unidade do tempo centrada na articulação entre porvir, passado e presente. Ora, essas dimensões temporais, longe de serem compreendidas como partes que se tocam apenas, mostram-se inseridas em uma estrutura que lhes confere unidade de sentido. A consciência, aqui, ocupa a posição principal na tarefa de atribuir significado ao tempo, ou melhor, de imprimir ritmo à duração e restaurar a sua sucessão.

Isso, pelo fato de a consciência mesmo se constituir no tempo e ser de natureza temporalizada. Para Worms (2004, p. 134): “Se, então, o decorrer do tempo supõe a consciência, inversamente a consciência assim deduzida deve sua própria estrutura a esse decorrer”. Ou se quiser, a essência da consciência já é, em si mesma, temporal. Sendo assim, ela encontra-se no mesmo curso do tempo, podendo, entretanto, vivenciar cada momento e ressignificá-lo, ou, se preferirmos, em atualizá-lo no agora.

A duração do tempo está condicionada ao modo que cada momento insiste em se prolongar no momento seguinte, o que faz dela um escoar constante. A relação entre o tempo e a consciência, como já mencionada, revela

ser uma relação mútua, onde se atribui ao tempo um fundo de memória, já que “toda consciência é memória” conforme Bergson (E.E., p. 5).

A relação consubstancial entre consciência e memória, tecida pelo pensador parisiense, constitui, já de início, um privilégio ontológico, pelo qual a experiência de tempo é reabilitada e desmistificada da configuração de instantes justapostos; já, por outro lado, em cada passagem de tempo, a memória é atuante. Dessa forma, a consciência também se vê imersa no tempo, ou melhor, ela é essencialmente temporal. Cabe, assim, à consciência preencher os intervalos de tempo ligando os momentos vividos aos precedentes, sem que, com isso, haja sobreposição das partes temporais, mas sim interpenetração. Worms (2004, p. 134), no ritmo interpretativo de Bergson, comenta:

Assim, a duração supõe a memória; mais ainda, se podemos compará-la com uma “melodia”, não é com uma melodia que estamos ouvindo no momento (como se a sensação reproduzisse em parte a descontinuidade inerente à produção física dos sons), mas sim à lembrança indivisível de uma frase musical.

Tomar posse de tal experiência do tempo exige, sobretudo, um esforço da consciência no sentido de voltar-se sobre si mesma e coincidir com a sua estrutura ontológica, qual seja, a temporalidade que lhe confere unidade. Sayegh (2010, p. 22) reitera essa leitura: “O real em si é consciência que é, e por ser dura e permanece; temporalidade e imanência constituem, pois, atributos inerentes à substância espiritual”. Pois bem, isso amplia a dimensão de experiência já que toda nossa história se encontra integrada em uma base temporal, e todas as dimensões de tempo tornam-se contemporâneas uma das outras. Sem mais, a experiência da consciência se redobra na experiência do tempo que, por conseguinte, é a própria experiência do ser. “O Ser e o Tempo constituem uma realidade única e una, e ao mesmo tempo uma multiplicidade qualitativa, imanente a si, onde não existem partes, mas diferenças de si e integrações qualitativas no uno”, intervém, novamente Sayegh (2010, p. 34).

A experiência psicológica do tempo integra, pois, as multiplicidades dos fatos de consciência. Nota Bergson (E.D.I.C., p. 73): “A rigor, admitimos que a duração interna, percebida pela consciência, se confunde com a inserção dos fatos de consciência uns nos outros, juntamente com o gradual enriquecimento

do eu”. Trata-se de um eu que, por sua vez, não simplesmente percepção o tempo, mas que possui participação autêntica no processo de presentificação dos acontecimentos vividos.

A metáfora do pêndulo utilizado por Bergson nos permite entender melhor a soberania da consciência na constituição da duração. As oscilações de um pêndulo que simboliza o movimento entre passado e presente comungam, graças, sobretudo, ao papel irrevogável da consciência. Escreve o filósofo:

Suprimamos por um instante o eu que pensa essas oscilações ditas sucessivas e haverá apenas uma oscilação do pêndulo, uma só posição do ponteiro, conseqüentemente, nenhuma duração. Suprimamos, por outro lado, o pêndulo e suas oscilações; só haverá a duração heterogênea do eu, sem momentos exteriores uns aos outros, sem qualquer relação com o número (E.D.I.C., p. 74).

Isso esclarece que, sem a consciência que vive o tempo, não há qualquer possibilidade de duração interna, o que indica também, certa primazia do sujeito no plano da experiência. Em função disso, o tempo apreendido, em si mesmo, é uma realidade da consciência, de uma consciência temporalizada, que atenta ao seu ritmo sucessivo, vivencia a si mesma como unidade absoluta. Conforme observa Worms (2004, p. 130, grifo do autor):

“Constatar” que o tempo “passa” parece de início conduzir Bergson a uma dupla tese da *realidade*: não somente da realidade do tempo em si mesmo, apesar de sua passagem contínua, mas também, justamente porque sua desaparecimento parece imediatamente anular sua existência, a da *consciência* ou do sujeito que se apercebe de tal passagem.

Bergson vê na passagem do tempo o próprio emergir do real. A consciência, como se observa, se converte essencialmente em temporalidade, logo, em um plano ontológico. Ora, sem a consciência, o tempo que flui deixaria de ser percebido e mesmo vivenciado. Isso atesta a importância da consciência na constituição da experiência do tempo. A sucessão do tempo é indissociável da sucessão dos dados de consciência. Tais sucessões são, de imediato, tomadas em seu brotar originário. “É assim que, em nosso eu, há sucessão sem exterioridade recíproca. Fora do eu, exterioridade recíproca sem sucessão”

(BERGSON, E.D.I.C., p. 74) É exatamente essa tese que se constata quando se alia consciência e temporalidade. A passagem do tempo, como se observa, é o que curiosamente desperta o interesse de Bergson uma vez que no ato da passagem, reluz-se o manifestar autêntico das vivências puras. Com isso, graças a estrutura do tempo e da memória, passado presente e porvir são intuídos em um campo de experiência que os tornam contemporâneos uns dos outros.

Assim, não somente passado, presente e futuro se unem na continuidade da duração, mas guardam nela uma significação distinta, e constituem o passado, o presente e o futuro de *alguém*, a realidade do tempo sendo inseparável não tanto de um “sujeito” abstrato, psicológico ou “transcendental”, mas de um *indivíduo* que leva uma vida ou uma história elas mesmas temporais (WORMS, 2004, p. 133, grifo do autor).

A temporalidade que nutre a consciência, enraíza a experiência de sujeito em um plano da imanência. O tempo, desta maneira é experienciado como progresso. Bergson (E.D.I.C., p. 75) atenta para isto: “Não estamos tratando aqui com uma *coisa*, mas com um *progresso*. O movimento, como passagem de um ponto a outro, é uma síntese mental, um processo psíquico e, conseqüentemente, inextenso”. A consciência, como vimos é a responsável pela síntese mental, unificando assim, o campo de experiência do vivido. “Se a consciência percebe outra coisa além de posições, é porque se recorda das posições sucessivas e as sintetiza” (BERGSON, E.D.I.C., p. 75). Sintetizar, neste caso, significa manifestar o vivido em ato de consciência. Nesta senda, reitera Bergson (E.D.I.C., p. 75), “somos forçados a admitir que há aqui uma síntese, por assim dizer, qualitativa, uma organização gradual de nossas sensações sucessivas umas com as outras, uma unidade análoga à de uma frase melódica”.

Há, dessa maneira, um progresso na temporalidade da duração, progresso qualitativo da consciência que não se sobrepõe ao movimento temporal, e não o vê como realidade apartada de si. Pelo contrário, a própria consciência se mantém naquele escoar, de modo que se assemelha ao progresso de uma melodia que não comporta cortes.

Bergson nos fala, por analogia, desse tipo de experiência ao recorrer ao exemplo da estrela cadente:

Para nos convenceremos disso, basta pensarmos no que experimentamos quando subitamente vemos uma estrela cadente. Nesse movimento de extrema rapidez se opera, por si mesma, a dissociação entre o espaço percorrido - que nos aparece sob a forma de uma linha de fogo - e a sensação absolutamente indivisível de movimento ou de mobilidade. Um gesto rápido que realizamos com os olhos fechados se apresentará à consciência sob a forma de sensação puramente qualitativa, enquanto não pensarmos no espaço percorrido (BERGSON, E.D.I.C., p. 75).

A vivência da duração está, pois, reservada à consciência que se percebe naquela mobilidade irreversível. Isso é o que recomenda Bergson ao nos propor a experiência do movimento nele mesmo, em seu momento de criação, não obstante sua trajetória já feita. Assim é a experiência que nos vem, de súbito, quando a consciência se percebe em sucessão, como na passagem da estrela cadente, mas que também não só deixou o rastro de fogo atrás de si, embora permaneça como luz viva que ilumina toda a nossa vida interior. Dessa maneira, a experiência, ali revelada, é integral.

Compreende-se, que, para além das perspectivas metafísicas ou psicologistas, o interesse de Bergson é propor a retomada da experiência que diz respeito, a bem da verdade, ao sujeito, mas não ao mero sujeito que aprisiona a realidade na consciência, mas sim, que se enraíza no mundo e dele tem a experiência. Isso, por si só, revela, em linhas gerais, a participação direta da consciência no pulsar do mundo.

O movimento teórico traçado por Bergson, concernente ao problema da experiência, até aqui, como pode ser percebido, girou em torno da experiência subjetiva, embora, nesse âmbito, já seja possível vislumbrar irradiações de uma experiência mais ampla, que não se feche ao subjetivismo, mas que revela uma verdadeira afeição ao programa ontológico. O *Ensaio*, entretanto, não esgota a problemática da experiência, uma vez que essa, todavia, é levada a cabo nas obras posteriores, primeiramente com *Matéria e Memória*, e depois com *A Evolução Criadora*.

CAPÍTULO 2

A EXPERIÊNCIA EM SUA FONTE

2.1 Experiência em integração: movimento e percepção

A integridade da experiência, como vimos, requer a superação, obviamente, da visão espacializada da realidade. Bergson atribui às teorias que protagonizam o embate clássico entre idealismo e realismo, certa responsabilidade pela fragmentação da experiência. Ora, “o problema tradicional do dualismo é devedor da intervenção inconsciente do espaço que nos separa ou distancia-nos da realidade mesma do mundo” (WORMS, 2010, p. 124).

A integridade da experiência, dessa maneira, está atrelada às condições da reformulação do discurso que afinam as ideias antagônicas, para deixar entrever uma noção de experiência mais unificada, contínua e criadora.

A passagem do *Ensaio à Matéria e Memória* indica a urgência de Bergson em responder ao problema do dualismo, e, por consequência, ampliar o solo da experiência, de modo que a experiência da duração psicológica seja integrada à experiência da duração da matéria, ou mesmo, em seu grau mais distendido, coincidir com o ser em geral. Martins (1957, p. 35), em sua reflexão, mostra bem esse movimento bergsoniano: “Mas ao descermos assim ao nosso interior, na experiência metafísica fundamental – o contato de nós por nós – penetramos mais adentro no interior da Matéria e da Vida e da realidade em geral”.

Essa passagem mostra ser de grande importância dentro do projeto de ampliação do campo da experiência delineado por Bergson, e que surge como uma urgência de unir o que a razão especulativa separou. O que se vê é um movimento em que o sujeito, constatando sua duração psicológica, é atraído no sentido de encontrar na matéria, não somente a forma da espacialidade, mas também, um campo de experiência, já que, pela atuação da consciência, via memória, habita e temporaliza a matéria. O corpo, como exemplo dessa matéria viva e consciente, passa a ser o campo originário em que ocorre a atuação da

lembrança na percepção, ou atualização do lado virtual da experiência. O plano teórico que se delineia consiste em mostrar a confluência de dois planos da experiência, qual seja, a integração da duração subjetiva com a duração da matéria. Esse movimento operando por Bergson, não por acaso, amplia o sentido de experiência, o que nos municia para tematizar outro sentido de experiência que encontra sua autenticidade para além da acepção clássica racionalista.

Resta dizer, por ora, que é por via da unidade da vida psicológica, que Bergson passa a explorar outra dimensão da experiência, como forma de inquirir se haverá qualidades significativas, como são as dos estados de consciência, “fora de nós”. Se a experiência interior, a de nossa duração, revela que existe outras durações acima ou abaixo de nós, é pela coincidência com o nosso eu que a duração, em sua maneira mais distendida, descortina a participação da consciência na matéria. A chave de leitura que aqui se abre faz reconhecer, em um plano ontológico, o alinhamento da consciência com a matéria. Tal sentença é alinhavada teoricamente por Bergson, sobretudo, pelo esforço de reconhecer que os estados do mundo material são contemporâneos da história de nossa consciência (P.M., p. 14). Sob esse prisma, como nossa consciência dura, reconhece Bergson, é preciso que os estados do mundo material se conectem, de alguma maneira, à própria duração real.

Dessa maneira, se percebe que Bergson tece um fio reflexivo, conduzindo-nos à sua abordagem filosófica do alargamento da consciência até os contornos da matéria. Deleuze comenta o esforço de Bergson à medida em que esse identifica a qualidade nas coisas que extrapolam nossa experiência interna:

É apenas na medida em que o movimento for compreendido como pertencendo às coisas tanto quanto à consciência que ele cessará de confundir-se com a duração psicológica, que ele deslocará dela o ponto de aplicação, e por isto, tornará necessária uma participação direta das coisas na própria duração. Se há qualidades nas coisas não menos que na consciência, se há um movimento das qualidades fora de mim, é necessário que as coisas durem à sua maneira. É necessário que a duração psicológica não seja senão um caso bem determinado, uma abertura sobre uma duração ontológica. É necessário que a ontologia seja possível (DELEUZE, 1997, p. 43-44).

A leitura deleuziana da obra de Bergson reconhece a realidade das coisas, a existência de qualidades na matéria, independente do que a nossa consciência possa a ela atribuir. Isso mostra o quanto o projeto bergsoniano não perde de vista uma renovação metafísica, pois quer ver na duração psicológica uma abertura à ontologia, como bem mostra Deleuze.

O distanciamento entre realidade e sujeito é visto por Bergson como um problema capital que deveria ser sanado, no que compete ao projeto de retorno à experiência. Nisso é possível vislumbrar na filosofia de Bergson, o que chamamos de experiência ampliada ou alargada, quer dizer, o sentido de unidade, onde não há separação entre pensamento e realidade sensível, ou, se quisermos, entre espírito e matéria.

Matéria e Memória é a obra-roteiro apresentada pelo filósofo, no dizer de Worms, (2010, p. 124), “para resolver a questão do dualismo, *atingir a realidade última da matéria*, a qual nos revelam certos fenômenos refratários ao espaço”. A empreitada de Bergson naquela obra, destarte, toma fôlego para erigir o estabelecimento de um ponto de encontro entre a consciência e a realidade, e assim, amenizar o embate entre as posições extremistas, tanto do realismo, como do idealismo.

A questão que se apresenta é saber: o que une e o que cinde consciência e experiência? Para tanto, Bergson busca investigar o que seja a natureza da matéria, e o que define a natureza do espírito, para posteriormente articular a relação que há entre elas pelo exemplo da memória (BERGSON, M.M., p. 1).

Na tentativa de resolver o impasse entre idealismo e realismo, o filósofo busca afirmar que tanto a matéria quanto o espírito possuem realidade em si mesma, e que devido as suas qualidades, o mundo é como nos aparece, como um sistema de imagens. É o que ele destaca nessa passagem:

A matéria, para nós, é um conjunto de *imagem*. E por *imagem* entendemos uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealismo chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma *coisa* - ainda acrescenta - uma existência situada a meio caminho entre a coisa e a *representação* (BERGSON, M.M., p. 1-2, grifo nosso).

O termo imagem revela, propriamente, o que Bergson entende por existência em via de integridade. Mesmo com essa conotação, aparentemente genérica, o termo tenta unir duas dimensões da realidade, quais sejam, a material e a espiritual. Assim, a existência como imagem não assume uma identidade constituída apenas por um capricho realista que dispensa o ente como morada para fazer crer que a existência basta por si mesma como também não se limita à uma projeção subjetiva, sem nenhum amparo ontológico. Afinal, é a meio caminho que a imagem se define. A imagem, nesse sentido, como realidade que comunga de ambos os aspectos, assume, enfim, uma natureza, mista, ou se quisermos, híbrida. Em outras palavras, a imagem se restringe a nossa primeira impressão do mundo na qual o ato de perceber já revela a estada da consciência no mundo. Enquanto espectadora, a consciência se vê coadjuvante no fluxo do mundo material. Trata-se de uma representação que não deforma a realidade, mas que a imagem que temos de algo, coincida com a sua realidade inerente.

Nesse rol, às expensas da indeterminação da matéria, a vida surge como princípio espiritual. Sustém-se, o ponto de inserção da consciência na matéria, agindo como um mecanismo pelo qual a existência passa a ser percebida, e, por consequência, representada.

O universo, em sua estrutura material, nos aparece como um sistema de imagem. Nessa direção, tudo que é definível como matéria integra aquele sistema. Entre tantas imagens, há pelo menos uma que é detentora da percepção consciente. Trata-se, especificamente, do corpo. Por essa razão, o corpo regula as demais imagens, conferindo, desse modo, sentido ou significado, ao conjunto de imagem que lhe circunda. Nos diz Bergson (M.M., p. 12): “Tudo se passa como se, nesse conjunto de imagens que chamo universo, nada se pudesse produzir de realmente novo a não ser por intermédio de certas imagens particulares, cujo modelo me é fornecido por meu corpo”.

O corpo é a imagem particular detentora de um privilégio ontológico, que o põe como imagem central em um sistema de imagens. Sobre o corpo incidem as outras imagens. Delas, o corpo recebe movimentos, como também, os restituem. Isso faz do corpo um centro de ação. Nada acontece de novo no mundo exterior, a não ser por intervenção do corpo. Isso atesta a sua importância

no sentido de significar o mundo, já que o universo é reconfigurado mediante movimentos imprevisíveis do corpo.

Meu corpo é portanto, no conjunto do mundo material, uma imagem que atua como as outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, com a única diferença, talvez, de que meu corpo parece escolher, em uma certa medida, a maneira de devolver o que recebe (BERGSON, M.M., p. 14).

O filósofo confere ao corpo uma espontaneidade aderente ao mundo material. Ora, isto se deu em provimento de uma filosofia da matéria predominante em seu contexto. Não implica, com isso, que Bergson pense o corpo tão somente em seus aspectos físicos, obediente às leis mecânicas. Sobre esse ponto, é pela capacidade de escolher a maneira de restituir o que recebe que o corpo se sobressai ao mecanismo da natureza. Esse privilégio de escolha tem como causa o distanciamento entre percepção e ação, abre-se aí um hiato para avaliar qual melhor maneira de agir, de devolver excitações recebidas. A proeminência da imagem privilegiada concentra-se justo no tempo de hesitação entre a ação e a reação.

Esse aspecto físico das imagens, isto é, a face material do universo imagético, a princípio, oculta a outra face da imagem, qual seja, o seu lado espiritual ou subjetivo, pelo qual a representação se torna possível. O corpo, por ser imagem, também faz parte do conjunto material que compõe o universo. É devido a sua natureza material que o corpo se exprime como experiência no mundo, mesmo que tal experiência, num primeiro momento, não seja dada ao nível de consciência ou representação. Dito de outro modo, o corpo como imagem não pode fornecer uma imagem representativa da totalidade do universo. Nesse mesmo caminho interpretativo, Paiva (2005, p. 143) se manifesta: “em virtude de sua natureza imagética e material – a mesma que é feito o universo – nenhuma representação acerca do mundo em que se insere ou de si mesma emana desta imagem viva, sua existência não é pressuposto para o advento do universo das imagens”.

Bergson, por seu turno, argumenta da seguinte maneira:

A ideia que retiramos dos fatos e confirmamos pelo raciocínio é de que nosso corpo é um instrumento de ação, e somente de ação. Em nenhum grau, em nenhum sentido, sobre nenhum

aspecto ele serve para preparar, e muito menos explicar uma representação (M.M., p. 263).

A sentença bergsoniana nos faz pensar, a bem verdade, que é por meio do corpo que experienciamos o mundo, ou seja, aquilo que percebemos como realidade exterior a nós. Não compete ao corpo outra coisa além de ser centro de indeterminação; eis porque é por seus movimentos que as imagens que lhe circundam se regulam entre si. “Esta imagem ocupa o centro; sobre ela regulam-se todas as outras; a cada um de seus movimentos tudo muda, como se girássemos um caleidoscópio”, nos diz Bergson (M.M., p. 20).

O corpo, assim, cumpre com o papel – para falar com os “filósofos da existência”¹¹, – de ser em situação no mundo. Como centro de ação, o corpo se orienta pela presença das imagens que lhe rodeia, isto é, a percepção que temos das outras imagens já se mostram, desde sempre, por um ponto de vista pragmático. Parafraseando o autor em *Matéria e Memória* (2006c, p. 15), as imagens circundantes, como nos aparecem, já revelam em suas faces voltadas para meu corpo, a vantagem que ele poderia obter delas.

Dessa forma, em sua relação com os objetos, o corpo vivo introduz o *discernimento* como aquilo que modifica a forma ou o aspecto das imagens: selecionando-as, faz com que deixem de ser o que são em si para serem algo para ele, em suma, se tornem objeto de sua ação e de suas necessidades (MARQUES, 2013, p. 68).

Já foi dito, contudo, que o corpo não tem “poder” de representar a totalidade das imagens já que, sua condição de imagem particular, não permite, por princípios lógicos, representar o universal. Como centro de indeterminação, o corpo cumpre com a tarefa de desenhar uma ação possível sobre outras imagens desprovidas de centros de indeterminação. A crítica de Bergson também é endereçada às teses fisiológicas que reduzem a percepção e a representação às condições da matéria, pelo argumento de que tais efeitos são resultantes de movimentos cerebrais. Bergson questiona aquela abordagem fisiológica: “Fazer do cérebro a condição da imagem total é verdadeiramente

¹¹Na *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty (1945, p. 97) descreve “o corpo como veículo do ser no mundo e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles [...]. Ele é, no centro do mundo, o termo não percebido para o qual todos os objetos voltam a sua face”.

contradizer a si mesmo, já que o cérebro, por hipótese, é uma parte dessa imagem. Nem os nervos, nem os centros nervosos podem, portanto, condicionar a imagem do universo” (BERGSON, M.M., p. 13-14), conclui o filósofo.

Para refutar os postulados fisiológicos, Bergson argumenta que a representação, se não de fato, ao menos de direito, vincula-se a um campo, que esteja aquém dos contornos da matéria. Portanto, sendo o corpo, apresentado como imagem, extingue-se dele a capacidade de representar, uma vez que o que predomina em si é a atenção à ação. Por essa funcionalidade, a percepção se mantém em estrita relação com o que Bergson entende por matéria: “Chamo de matéria o conjunto das imagens, e de percepção da matéria essas mesmas imagens relacionadas à ação possível de uma certa imagem determinada, meu corpo” (BERGSON, M.M., p. 17).

Isso revela o caráter pragmático da percepção. Bergson recorre à explicação biológica para dizer que a percepção é um recorte, quer dizer, um campo de determinação e de ação de efeito utilitário do ser vivo. A tônica da questão se mostra na dependência da ação das funções sensório-motores, de modo que perceber e agir não se distinguem. Indica ele:

Em uma palavra, quanto mais imediata deve ser a reação, tanto mais é preciso que a percepção se assemelhe a um simples contato, e o processo completo de percepção e de reação mal se distingue então do impulso mecânico seguido de um movimento necessário (BERGSON, M.M., p. 28-29).

Bergson fala que quanto mais complexa a estrutura fisiológica do organismo vivo, maior é o seu campo de indeterminação, maior, ainda, é a emergência da percepção consciente. Nota ele: “Quanto maior a capacidade de agir do corpo (simbolizada por uma complicação superior do sistema nervoso), mas vasto o campo que a percepção abrange” (BERGSON, M.M., p. 58). É nesse sentido que ampliação do campo de indeterminação e da percepção consciente é equivalente. Como o filósofo mesmo descreve: “Dessa indeterminação, aceita como um fato, podemos concluir a necessidade de uma percepção, isto é, de uma relação variável entre o ser vivo e as influências mais ou menos distantes dos objetos que o interessa” (BERGSON, M.M., p. 30).

O que se vê nesse quadro imagético é certo distanciamento entre o estímulo recebido e a ação efetuada, isto é, a existência de um intervalo entre o

corpo e o objeto da percepção que venha tardar a resposta do estímulo recebido, até então, imediata e limitada ao aspecto sensório-motor. Pela ampliação do campo de indeterminação, a reação torna-se incerta, ou seja, hesitante entre uma excitação e outra. Significa dizer que a ação simplesmente mecânica delineada pela percepção imediata se reveste de uma forma consciente, ou melhor, converte-se em uma ação reflexa. Bergson disserta acerca de sua hipótese: “Se nossa hipótese é correta”, diz ele, “essa percepção aparece no momento preciso em que um estímulo recebido pela matéria não se prolonga em reação necessária” (BERGSON, M.M., p. 28).

Afirma-se, então, que a percepção consciente se institui como percepção alargada mediante a ampliação do campo de indeterminação. Descreve Bergson: “A parte de independência de que um ser vivo dispõe, ou, como diremos, a zona de indeterminação que cerca sua atividade, permite, portanto, avaliar *a priori*, a quantidade e a distância das coisas com as quais ele está em relação” (M.M., p. 29). Assim se enseja que quanto maior for o campo de indeterminação maior é a capacidade do ser vivo delinear melhor as condições de ação possível. Trata-se do surgimento de um princípio consciente pelo qual a percepção não se configura mais, tão somente, em respostas automáticas aos estímulos recebidos, mas sim, possibilita a autonomia na maneira do ser vivo moldar as imagens ao seu redor.

Quando falamos em certo distanciamento entre o ser que percebe e o ser que é percebido, ou seja, em irredutibilidade da reação à ação, sinalizamos o advento da vida da consciência. Não que isso implique obviamente na regressão ao dualismo, mas sim, que mostre o momento em que a vida se aproxima da matéria e faz da ação puramente cega, ação consciente.

A hesitação em efetuar uma ação ou optar por outra mostra apenas que a percepção revela um conhecimento necessário que garanta a melhor maneira da ação. Isso se deve, sobretudo, graças ao reconhecimento da participação do espírito na matéria, ou melhor, a participação da consciência sob a forma da memória que permite reconhecer na imagem selecionada a presença de antecedentes, ou seja, a manifestação de uma experiência vivida. Essa formulação teórica de Bergson caracteriza bem a sua filosofia da experiência que se arrola por via de continuidade. “A razão é que esta imagem, solidária à

totalidade das outras imagens, continua nas que a seguem, assim como prolongava aquelas que a precede”, frisa Bergson (M.M., p. 33).

Deve-se, portanto, a participação da memória no ato perceptível que a experiência do percebido remete à experiência de âmbito vivido. Nos diz o filósofo: “Na verdade, não há percepção que não esteja impregnada de lembranças. Aos dados imediatos e presentes de nossos sentidos misturamos milhares de detalhes de nossa experiência passada” (BERGSON, M.M., p. 30).

Isso implica, por outro lado, que a ação é atenuada em detrimento da configuração, em outras bases, do campo imagético que, por sua vez, vai além do quadro visivelmente perceptível na medida que ele é penetrado pela memória. Tudo se passa como que se a percepção primária, aquela impessoal ajustada e encerrada no presente, fosse enxertada por acidentes individuais, isto é, no ato de perceber a memória já estivesse ali imprimindo camadas de lembranças. Como amparo teórico à essa reflexão, trazemos a posição de Bergson (M.M., p. 31): “Por mais breve que se suponha uma percepção, com efeito, ela ocupa sempre uma certa duração, e exige conseqüentemente um esforço da memória, que prolonga, uns nos outros, uma pluralidade de momentos”.

A capacidade da memória manifestar, por um processo de síntese, em uma única imagem presente, antecedentes que remonta à totalidade, é precisamente o que se entende por percepção consciente. Nela há um mecanismo de reconhecimento oriundo de uma experiência vivida. Pelo exercício da memória, a presença de uma imagem particular abre um campo de representação, pela qual a totalidade do universo nos é dada. A esse respeito Bergson (M.M., p. 35), nos diz: “O que é dado é a totalidade das imagens do mundo material juntamente com a totalidade de seus elementos interiores”. Eis o trabalho da consciência de perpassar a imagem presente e coincidir com a totalidade real das imagens. Isso nos revela o mundo como um conjunto de imagem.

O curioso é que embora nos ponhamos diante de uma imagem particular, pelo uso significativo da memória, podemos ter a experiência do vivido, mesmo que este se revele por tonalidades virtuais, já que uma imagem pode ser sem ser percebida, como também, pode estar presente sem está representada, como nos informa Bergson (M.M., p. 32).

Cumpramos mostrar em que consiste o ato de representar, ou melhor, como passamos da percepção à representação?

O caráter efetivo da representação é sublinhado por uma distância entre a presença. Ora, nesse caso, trata-se da imagem presente e isolada pela percepção, bem como o que percebemos conscientemente dela, isto é, o seu lado virtual, a sua história e tempo, em integração com totalidade. A representação exerce o papel de tornar presente o ausente, ou seja, pelo recorte operado pela percepção no conjunto das imagens, a representação manifesta em um quadro perceptível a totalidade da matéria, a continuidade do movimento do universo. A passagem da percepção à representação se opera em um processo gradual pela qual a presença se converte em memória. Avalia o filósofo:

O que é preciso para obter essa conversão não é iluminar o objeto, mas ao contrário obscurecer certos lados dele, diminuir-lo da maior parte de si mesmo, de modo que o resíduo, em vez de permanecer inserido no ambiente como uma *coisa*, destaque-se como um *quadro* (BERGSON, M.M., p. 33-34).

Sendo assim, quanto menor for o quadro perceptível, maior é a amplitude da representação abarcar o passado, a sua continuidade. A representação resulta da supressão tanto das imagens que seguem a imagem presente, como das que a precedem. É o que atesta Bergson (M.M., p. 33): “Para transformar sua existência pura e simples em representação, bastaria suprimir, de uma só vez, o que a segue, o que a precede, e também o que a preenche, não conservando mais do que sua crosta exterior, sua película superficial”.

O recorte bem talhado pela percepção no conjunto da totalidade das imagens abre a fenda para outro setor de experiência, qual seja, o da consciência que se mostra em movimento de incorporação à matéria. A representação insurge de o movimento da imagem percebida ceder espaço à sua continuidade virtual, isto é, o seu lado oculto, que agora passa a preencher o espaço deixado pela imagem presente. A representação, nesses termos, se estrutura pela maneira de a consciência articular a totalidade das imagens com a imagem presente. Nos descreve Bergson (M.M., p. 33):

O que a distingue, enquanto imagem presente, enquanto realidade objetiva, de uma imagem representada é a necessidade em que se encontra de agir por cada um de seus pontos sobre todos os pontos das outras imagens, de transmitir a totalidade daquilo que recebe, de opor a cada ação uma reação igual e contrária, de não ser, enfim, mais do que um caminho por onde passam em todos os sentidos as modificações que se propagam na imensidão do universo.

Bergson revela o lado virtual da experiência, no entanto, ela não é menos eficaz do que a experiência dada no ato de perceber. Pelo contrário, a representação se inscreve no programa bergsoniano como caminho que nos põem de posse da autêntica experiência, haja vista que o que está em questão é a integridade da experiência do ser em geral. O caminho para isso, contudo, como já ficou evidente, é por via de isolamento, como nos sugere Bergson (M.M., p. 33): “Eu a converteria em representação se pudesse isolá-la se pudesse, sobretudo, isolar seu invólucro”.

De fato, o movimento teórico tecido por Bergson que põe a representação no mesmo quadro perceptível exige o isolamento da imagem presente, a diminuição de sua totalidade para que o virtual assuma um corpo, qual seja, o da imagem selecionada. Tudo se passa como se houvesse uma espécie de renúncia da totalidade da matéria refratária à percepção exterior, renúncia essa que Bento Prado Júnior (1988, p. 159) se refere como “empobrecimento da Presença”.

Bergson, por seu turno, discorre acerca desse empobrecimento da materialidade que se configura na passagem da presença à representação: “e se a representação de uma imagem fosse *menos* que sua simples presença; pois então bastaria que as imagens presentes fossem forçadas a abandonar algo delas mesmas para que sua simples presença as convertesse em representações” (BERGSON, M.M., p. 33).

A posição do pensador parisiense de que o recorte de um aspecto do mundo material nos remete à integridade da experiência apenas revela o aspecto fenomenológico dessa experiência. O que nos é dado é a totalidade, sua presença virtual, mas, real. Isto nos remete à vinculação da percepção com a ação. Quanto mais a nossa ação tornar-se refletida, maior é a capacidade de representar. Ora, isso requer uma diminuição da ação para converter-se em

representação. O trabalho de representar está, todavia, ligado à imagem privilegiada que, por sua condição de indeterminação, recorre à percepção consciente. É a partir da seleção de uma parte de imagens do mundo, que os pontos singulares invocam a totalidade. Isso, precisamente, já indica uma participação do espírito na matéria, uma vez que a representação se revela como uma atividade da memória.

Cumprido dizer que a teoria bergsoniana da imagem é composta em dois planos, ou melhor, em dois sistemas. Um diz respeito ao campo objetivo de atuação das imagens, isto é, o mundo externo no qual as imagens se regulam entre si e mostram-se em contínuo movimento. O segundo sistema é composto pelo lado virtual, qual seja, o campo da memória. Se vê, aí a emergência da percepção consciência em sua forma mais alargada convertendo o vivido em representação. Aqui, aflora uma experiência corporificada:

Em concomitância com a percepção da totalidade de objetos que o circunda, o sujeito capta, ainda que de forma prolixa, a sua própria corporeidade. A totalidade em que os elementos materiais coexistem é perpassada por movimento de ação e reação da imagem central sobre sua realidade circundante (PAIVA, 2004, p. 143).

O corpo é, portanto, um ponto de circunferência no qual orbitam dois polos de experiência, a saber, a exterioridade e a interioridade. Em que pese a conotação dualista, esses polos não se anulam. Como matéria, o corpo faz parte do movimento variável das imagens que compõem o conjunto do universo. O corpo está no mundo, e como centro de ação, experiencia o mundo, já que sobre ele incidem as vibrações da totalidade da matéria. Por outro lado, o corpo é perpassado por virtualidades, o que faz dele, também um centro de percepção e representação, pois permite que o vivido se integre ao presente. Dessa maneira, o corpo deve ser tomado como fonte de experiência que integra a consciência e o mundo.

Se, por um lado, a realidade objetiva é ressignificada via a representação, não se pode deixar de notar certa dependência no processo de experiência legada à subjetividade. Bergson, para contornar esse problema deixado pelo idealismo psicológico, passa a explorar a consistência de uma

experiência pura, pela qual se pulveriza a dualidade consciência-mundo ou espírito-matéria.

2.2. Percepção pura e abertura à experiência integral

Pelo que foi delineado até aqui, se percebe que a urgência do projeto teórico de Bergson, em sentido último, vislumbra a unificação da experiência como melhor forma de acessar o real. *Matéria e Memória*, como foi apresentado, é a obra que o autor traz à baila as condições de experiência fendida por teorias que, por um lado, se distanciou da matéria, e, por outro, se limitou aos seus contornos, apoiando-se na crença de que até o que é espiritual se reduz ao material. Trata-se de dois pontos de consequências extremas que o autor busca convergir em um único ponto, de onde possa emergir a experiência como facticidade para empregar, mais uma vez, uma expressão cara à tradição fenomenológico-existencial.

É nesse curso que as reflexões de Bergson em *Matéria e Memória* procura explorar a realidade mesma da matéria, ou seja, a sua qualidade, o seu lado espiritual pelo qual o próprio mundo se anuncia. É propriamente Deleuze (1999, p. 73) quem corrobora tal tese ao observar que “*Matéria e Memória* reconhece intensidades, graus ou vibrações nas qualidades que vivemos como tais fora de nós e que, como tais, pertencem à matéria”. Pois bem, esse modo de constatação indica outro campo de experiência a ser explorado. Esse campo se afigura como o mais originário possível, pois remete ao movimento interno da matéria, sem, contudo, a apreciação da consciência que tem se ocupado de imprimir certas qualidades na imagem percebida, acabando com isso, ofuscando sua realidade última, ou melhor, o seu elã.

O projeto bergsoniano se mostra audacioso na medida em que se propõe constatar no interior da matéria qualidades inerentes, isto é, o seu movimento como realidade íntima, realidade essa inscrita em um terreno anterior à subjetividade. A matéria, dessa maneira, seria obtida em uma visão instantânea, sem as mediações da percepção subjetiva. Cabe lembrar, ainda,

que a obstrução à tal experiência, se deve ao modo que a percepção se molda à matéria, satisfazendo, assim, uma necessidade pragmática.

Como se observa, é em torno do mecanismo da percepção que giram os questionamentos de Bergson. Ele parece mais guiado pelo interesse de saber, como que um ponto singular do mundo material desperta a atenção do ser vivo, ou seja, como que aquele aspecto toca o campo de indeterminação, e é por ele isolado, enquanto que o restante de sua totalidade escapa à percepção?

Antes de adentrar no mérito de tais questões, lembramos do que foi dito: no ato de perceber já se anuncia a participação do espírito, isto é, a atuação da memória que auxilia na seleção da imagem do ser vivo. Bergson promove um retorno à experiência que se mostra em seu movimento próprio, e que, antes de tudo, se faz anterior a qualquer florescimento da consciência reflexiva. Ao mesmo tempo, ele visa explorar uma camada de experiência pré-humana, como retrata Merleau-Ponty¹². Trata-se de um movimento de constatação, um ato de escuta que se dirige ao ouvir o clamor da matéria, isto é, a realidade mesma do mundo em sua mutabilidade, seus pontos e articulações.

Fato é que a percepção, como recorte da totalidade, é empobrecida em razão da ação. É por esse aspecto que o pensador francês se detém em saber como que a percepção se limita, já que ela seria, de direito, a imagem do todo, mas, de fato, se reduz ao interesse da ação. Nesses termos, a questão posta por Bergson é literalmente a seguinte: “[...] saber por que e como essa imagem é *escolhida* para fazer parte de minha percepção, enquanto uma infinidade de outras imagens permanece *excluída*” (M.M., p. 40). O que está em questão nessa abordagem bergsoniana é a busca pela percepção aquém da participação da memória. “Ora, não exigimos outra coisa de momento, pois é da percepção

¹²No texto *Bergson se Fazendo*, Merleau-Ponty ilustra o caráter heurístico do pensamento de Bergson. Merleau-Ponty possibilita ver, que a fórmula do bergsonismo é inscrita como “espírito de descoberta”, justamente, por ser portadora de uma “maneira direta, sóbria, imediata, insólita, de refazer a filosofia, de buscar o profundo na aparência e o absoluto diante dos nossos olhos - enfim, sob o extremo decoro, o espírito de descoberta que é a primeira fonte do bergsonismo” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 202). Mais à frente, Merleau-Ponty revela certo aspecto fenomenológico do campo experiencial bergsoniano, isto é, mostra que o sentido de desvelar, agenciado, em uma relação consubstancial entre percepção e mundo, é na verdade, o caminho que leva ao “mundo bruto” (1991, p. 205): “Nunca se descreveu assim o ser bruto do mundo percebido. Desvelando-o depois da duração nascente, Bergson redescobre no coração do homem um sentido pré-socrático e “pré-humano” do mundo.

pura que tratamos aqui, e não da percepção complicada de memória”, assevera Bergson (M.M., p. 42).

Com efeito, extrair da percepção os efeitos produzidos pela memória, exige do teórico, um tratamento particularmente analítico no âmbito fisiológico. Ali, Bergson reconhece que há, sem dúvida, realidade na matéria e que ela não se restringe à função de um mero receptáculo de nossas sensações. Como ele adverte:

Rejeite, portanto, a contribuição da memória, considere a percepção em estado bruto, você será obrigado a reconhecer que não há jamais imagem sem objeto. Mas, assim que você associa aos processos intracerebrais o objeto exterior em questão, vejo perfeitamente de que modo a imagem desse objeto é dada com ele e nele, não vejo em absoluto de que modo ela nasceria do movimento cerebral (BERGSON, M.M., p. 42-43).

Isso para dizer que a matéria pode ser sim percebida em seu núcleo, como realmente ela é, e que uma imagem de um objeto qualquer, externo à consciência, não pode ser resultado apenas do mecanismo da percepção que faz da subjetividade o invólucro da realidade. Por outra ordem, a matéria passa a ser tomada em si mesma, em seu estado bruto. Bergson então formula suas hipóteses iniciais:

Na primeira hipótese, o objeto material não é nada do que percebemos: colocar-se-á de um lado o princípio consciente com as qualidades sensíveis, do outro uma matéria da qual não se pode dizer nada, e que se define por negações porque foi despojada inicialmente, de tudo o que a revela (M.M., p. 50).

O despojamento aqui equivale à supressão da atividade subjetiva, para que a matéria seja tocada em seu movimento próprio, que não seja, tão somente, o que aparece a mim, mas como, de fato, é em si. Daí segue sua próxima hipótese:

Na segunda, um conhecimento cada vez mais aprofundado da matéria é possível. Bem longe de suprimir nela algo de percebido, devemos ao contrário reaproximar todas as qualidades sensíveis, redescobrir seu parentesco, restabelecer

entre elas a continuidade que nossas necessidades rompem (BERGSON, M.M., p. 50).

Bergson chega a essa hipótese depois de ter discorrido acerca do mecanismo intercerebral e as funções fisiológicas do corpo. Trata-se de levar em conta que os movimentos mecânicos comandados pelos centros nervosos se convergem em ação necessária. Esse processo faz do corpo um centro de indeterminação pelo qual as imagens circundantes variam entre si, conforme a necessidade da ação do corpo, já que “[...] é preciso que essas imagens indiquem de algum modo, em sua face voltada para meu corpo, a vantagem que meu corpo poderia delas obter” (BERGSON, M.M., p. 15). Segue-se daí a possibilidade de crer na existência da matéria como ela é em si, de um mundo externo às nossas sensações, e que ele existe em si, sem o acréscimo de qualidades subjetivas. Em que pese o papel do corpo como imagem privilegiada, em restituir movimento ao mundo exterior, cabe observar que, para além desse quadro perceptível, existem movimentos que regem as relações entre imagens, segundo as leis da natureza.

É preciso ver, no entanto, que a ação do corpo sobre as outras imagens que lhe são externas exige, por outro lado, um estímulo da periferia, isto é, vindo da própria matéria. Trata-se de uma necessidade imposta pelo próprio mundo, necessidade essa que se revela como qualidade da matéria. Sob essa ótica, não se trata de uma atribuição de nossa sensibilidade ao objeto, mas sim, o de revelar que toda e quaisquer sensibilidades são, na verdade, qualidades mesmas dos objetos, de direito, percebidas mais neles do que em nós. O que Bergson quer dizer é que a percepção pura configura como um ato de ver diretamente as coisas em suas sinuosidades. Como ele ilustra: “nossa percepção, em estado puro, faria, portanto, verdadeiramente, parte das coisas” (BERGSON, M.M., p. 67).

Sob esse prisma, é àquela realidade que passa a ser explorada pelo nosso autor como percepção pura. O que implica já um ato de suspensão da subjetividade, para, pelo empobrecimento da percepção, nos pormos de imediato na matéria e sentir a sua pulsação.

Bergson recorre à uma maneira nova de olhar o mundo, isenta de leituras já canônicas pela teoria clássica do conhecimento. Nosso filósofo

demarca o limite que envolve os fatos puros do mundo, e como esses nos chegam já envolvidos por sistemas interpretativos. “É preciso olhar esses fatos, *como se fosse pela primeira vez*, fazendo com que eles se organizem espontânea e autonomamente em séries, cuja coesão venha deles mesmos e não de nossas preferências teóricas” (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 136). O que Bento Prado nos expõe, é que o modo com que Bergson concebe o mundo, pouco se distancia do que vem ser a obra do filósofo parisiense. É por uma reviravolta metodológica que Bergson constrói seu projeto filosófico visando, pois se aproximar o máximo possível da experiência pura do mundo. Tudo se passa como se fosse um ver a partir de dentro, um olhar na própria coisa, como brilhantemente insinua Deleuze (1985, p. 81), ou mesmo a ideia do “espetáculo sem espectador” como referenciada por Bento Prado Júnior (1989, p. 146).

Apesar de a percepção pura ser definida pela ausência da atividade da memória, por outro lado, não exclui dela, a participação da consciência. Aliás, a consciência aqui desempenha o papel de memória útil que melhor orienta a ação do ser vivo no mundo. Segundo ilustra o filósofo: “Se a tomássemos por definitiva, o papel da nossa consciência, na percepção, se limitaria a ligar pelo fio contínuo da memória uma série ininterrupta de visões instantâneas, que fariam parte antes das coisas do que de nós” (BERGSON, M.M., p. 68). Ora, é por existir um ajustamento da consciência com a matéria que é possível sentir a realidade do mundo nele, e a partir dele, o que implica em dizer, que a experiência ali delineada é dada em um presente sempre novo. Nesses termos, Bergson apresenta, ainda como hipótese, o que seria uma percepção pura. Trata-se, pois, de

[...] 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 formas, de obter da matéria uma visão ao mesmo tempo imediata e instantânea (BERGSON, M.M., p. 31-32).

Vemos, nessa descrição, um verdadeiro ato de suspensão. Suspende-se a atividade da memória para fazer ver o manifestar imediato da matéria, movimento interno que é convertido em ação necessária. Nesse ato de suspensão, se isola da matéria todo e qualquer atividade de afecção. O pensador

se detém, em especial, sobre esse termo: “A afecção é, portanto, o que misturamos, do interior de nosso corpo, à imagem dos corpos exteriores; é aquilo que devemos extrair inicialmente da percepção para encontrar a pureza da imagem (BERGSON, M.M., p. 60). Trata-se, na verdade, de obter da matéria uma experiência totalmente purificada de atributos subjetivos, ou seja, que a experiência, ali delineada, não possui qualquer relação com os estados afetivos.

O esforço de Bergson para sustentar a teoria da percepção pura exigiu do filósofo um árduo debate com as posições fisiológicas, tão em voga em sua época. O filósofo, destarte, se propõe em estudar a complexidade do sistema nervoso, também como imagem que compõem o mundo material. É pela complexidade sensório-motora que ele tenta explicar a matéria como realidade viva, verdadeiro centro de indeterminação. O interesse reside em mostrar que intrinsecamente ao movimento da matéria há percepção sempre nascente.

Ora, conforme Bergson, as sensações nascentes no corpo são oriundas de um movimento que vai da periferia ao centro da matéria. No caso da percepção visual, tomada aqui como exemplo, ela é constituída por sensações recebidas pelos cones e bastonetes da retina. Por se tratar de uma sensação inextensiva, resta saber de que maneira a sensação recebe extensão?

Visão e tato exemplificam aqui a corporificação da sensação, como nos faz ver o autor de *Matéria e Memória* (2006, p. 65): “Tudo que minha visão constata no espaço, meu tato o verifica”. É importante atentar que a correspondência ali arrolada entre as sensações do tato e da visão, não é suficiente para compor a percepção. Essa correspondência, todavia, guarda um segredo ontológico, de maneira não pode ser explicada, a não ser sob os critérios do paralelismo, já que sensação visual e sensação tátil se distinguem qualitativamente.

Para além daquele quadro explicativo, Bergson concebe o florescimento da percepção, não como o resultado entre sensações distintas, mas como realidade produzida no movimento interno à própria matéria. Se a percepção é composta pela unificação das sensações, nem por isso, se pode negar a sua participação ao movimento anterior àquela unificação. Isso implica em dizer, que a experiência se dá, de fato, na matéria. A “percepção nasce da mesma causa que suscitou a cadeia de elementos nervosos com os órgãos que a sustentam e com a vida em geral” (BERGSON, M.M., p. 67). Isso obriga ao filósofo ver uma

ordem natural própria da matéria; ordem essa independente de qualquer atribuição do entendimento. Assim o pensador expõe novamente:

Eis-nos obrigado a supor, além das sensações visuais, além das sensações táteis, uma certa ordem que lhes é comum, e que, por consequência, deve ser independente tanto de umas quanto de outras. Vamos mais longe: esta ordem é independente de nossa percepção individual, já que ela aparece do mesmo modo a todos os homens, e constitui o mundo material onde efeitos estão encadeados a causa, onde os fenômenos obedecem a leis (BERGSON, M.M., p. 65).

Isso revela que a percepção em estado puro obedece à ordem natural do mundo, e que a matéria possui suas qualidades próprias. É pela ideia de movimento ocorrido nos centros nervosos, ou seja, a sua complexidade que fará da matéria o centro de indeterminação que se adere a possibilidade de se pensar o mundo material em si mesmo. Bergson (M.M., p. 65) conclui: “Vemo-nos, portanto, finalmente conduzidos à hipótese de uma ordem objetiva e independente de nós, ou seja, de um mundo material distinto da sensação”.

Como bem alerta o filósofo, trata-se de uma sensação que diz respeito à matéria, sentida e produzida nela mesma: “Minha percepção, em estado puro e isolado de minha memória, não vai de meu corpo aos outros corpos: ela está no conjunto dos corpos em primeiro lugar, depois aos poucos se limita, e adota meu corpo por centro (BERGSON, M.M., p. 63).

Isso revela que a percepção em seu “estado bruto” acontece imediatamente no movimento inerente à matéria. Com isso, a sua ocorrência se dá em um estado primordial de experiência restrita à matéria própria, de maneira que é só posteriormente que percepção, anunciada em um campo de ação, converte-se em reflexão. A percepção exterior, inserida no ritmo das imagens em movimento, atesta que a matéria se mantém em relação entre si. É pela participação da consciência na matéria que se pode falar de experiência emergente do mundo.

Isto posto, a teoria da “percepção pura” mostra-se como abertura de um quadro perceptível que conduz a um setor de experiência primeira ou originário, por assim dizer. A matéria revela-se como campo da experiência primordial de mundo. Cabe, todavia, alertar que Bergson opera de maneira bastante sutil ao sublinhar a experiência “pré-subjetiva”, ao mesmo tempo que deixa à mostra o

florescimento da subjetividade na emergência da experiência primeira, isto é, da percepção. De outro modo, a consciência é coexistente à matéria, apesar de não se reduzir à materialidade. Sendo assim, a consciência emerge imbricada no movimento vital.

Em que pese o estatuto ontológico da experiência instantânea da matéria, Bergson reconduz à reflexão a integração da memória na percepção:

É chegado o momento de reintegrar a memória na percepção, de corrigir por isso o que nossas conclusões podem ter de exagero, e de determinar assim com mais precisão o ponto de contato entre a consciência e as coisas, entre o corpo e o espírito (M.M., p. 68-69).

Atento, pois, ao que sua tese da percepção poderia ter de excessivo, Bergson volta ao tema da memória. Ora, é por essa integração entre espírito e matéria, é que a duração passa a ser explorada como realidade também da matéria. Bergson mostra que o reconhecimento de uma imagem se faz às expensas do desempenho da memória na percepção, ainda que seja tomada como utilidade à ação. Nos diz o filósofo:

É preciso levar em conta que perceber acaba não sendo mais que uma ocasião de lembrar, que na prática medimos o grau de realidade com o grau de utilidade, que temos todo interesse, enfim, em erigir em simples signos do real essas intuições imediatas que coincide com a própria realidade (BERGSON, M.M., p. 69).

Bergson, além de descrever o lado utilitário da percepção, também faz ver algo de fenomenológico dado no ato de perceber, qual seja, o lado virtual da experiência que, a todo momento, se integra na percepção como um movimento nascente, mas sem que, com isso, submerja a instantaneidade da matéria. Ou seja, não se trata de recobrir a realidade com uma carga subjetiva. É importante dizer ainda, mesmo que o espírito se revele no brotar perceptível, que ele não anula a realidade da matéria. Memória e percepção, apesar de se distinguirem por natureza, coexistem em um mesmo plano de experiência. Bergson (M.M., p. 69) ilustra isso da seguinte maneira: “É incontestável que no fundo de intuição real, e por assim dizer instantâneo, sobre o qual se desenvolve

nossa percepção de mundo exterior é pouca coisa em comparação com tudo o que nossa memória nele acrescenta”.

No fundo da teoria da percepção, observa-se contundentes críticas à posição do programa psicológico que não vê outra coisa na percepção além da projeção de nossa interioridade. Aquele modo canônico de ler a realidade acabaria por ofuscar a legítima experiência perceptiva que temos do mundo. Pela ótica bergsoniana, ao contrário, a percepção coincide com o objeto percebido, fazendo com que as antinomias daquele modelo psicológico se mostrem à vista quando estabelece entre a percepção e a lembrança apenas uma diferença de intensidade, quando de fato, deve ser de natureza. Seu erro consiste em fazer da lembrança uma percepção mais fraca, enquanto a percepção seria uma lembrança mais intensa, incapaz, nesse sentido, de explicar o mecanismo da memória. Reitera Bergson (M.M., p. 71): “Desconhecer-se-á o ato original e fundamental da percepção, esse ato, constitutivo da percepção pura, pelo qual nos colocamos de início nas coisas”.

É inegável que haja correspondência entre percepção e lembrança no reconhecimento das imagens, como nos faz ver o filósofo (M.M., p.70): “Nossas percepções estão certamente impregnadas de lembranças, e inversamente uma lembrança, conforme mostraremos adiante, não se faz presente a não ser tomando emprestado o corpo de alguma percepção onde se insere”. Isso para dizer que há uma relação de consubstancialidade entre a percepção e a lembrança na medida que se penetram. A respeito da conciliação entre matéria e memória, Bergson disserta:

[...] enquanto recobre com uma camada de lembranças um fundo de percepção imediata, e também enquanto ela contrai uma multiplicidade de momentos, constitui a principal contribuição da consciência individual na percepção, o lado subjetivo de nosso conhecimento das coisas (M.M., p. 31).

Tudo se passa como se no encontro entre a percepção e a lembrança se produzisse uma fenda na matéria, pela qual se insere fluxos de temporalidade, ou fluxos de consciência. Isso autoriza Bergson falar de temporalidade no reduto da matéria, ou seja, de uma experiência que comunga o passado com o presente.

Com a reintegração da memória na percepção, Bergson amplia o campo de experiência, e delineia um quadro de maior proximidade com o real. Em função disso, ele se mostra fiel ao propósito que, em *Matéria e Memória* enuncia programaticamente como tarefa: a de *buscar a experiência em sua fonte*.

Restabeleçamos, ao contrário, o caráter verdadeiro da percepção; mostremos, na percepção pura, um sistema de ações nascente que penetra no real por suas raízes profundas: esta percepção se distinguirá radicalmente da lembrança; a realidade das coisas já não será construída ou reconstruída, mas tocada, penetrada, vivida; e o problema pendente entre realismo e idealismo, em vez de perpetuar-se em discussões metafísicas, deverá ser resolvida pela intuição (BERGSON, M.M., p. 72-73).

Bergson toca em um ponto central de sua discussão, qual seja, a intuição, o espírito de finura que perpassa a percepção presente por um fio tênue de memória. O pensador conjuga, na experiência perceptiva, dois âmbitos distintos por natureza: o presente, que diz respeito à nossa ação nascente e, a dimensão do vivido, âmbito da memória. Avançando nesse programa, Bergson reconhece a contribuição da memória na percepção nascente: “diremos que as próprias qualidades sensíveis da matéria seriam conhecidas *em si*, de dentro e não mais de fora, se pudéssemos separá-las desse ritmo particular de duração que caracteriza nossa consciência” (BERGSON, M.M., p. 73).

A posição de Bergson acerca da percepção pura, pelo que possui de importância teórica, atribui à ciência um valor metodológico no sentido de fazer ver, na matéria, um terreno próspero a ser explorado em profundidade. No fundo, trata-se de uma verdadeira reconciliação entre a metafísica e a ciência, visando, é claro, outro alcance da experiência autêntica. Pela abordagem bergsoniana da percepção pura, anula-se o dualismo metafísico que separa consciência e mundo, a fim de tornar manifesto a autenticidade de uma experiência dada no interior mesmo da matéria. Esse movimento teórico reivindica à filosofia uma nova postura; atitude que implica na exigência de transmutação da situação de simples especuladora de mundo à condição de experiência de mundo. A partir de então Bergson fala de uma metafísica positiva, que não apenas especule acerca da realidade, mas que convirja com ela e perceba o que ela possui de fundamental.

Segundo o que constata Bergson, é possível afirmar a realidade da matéria, tanto quanto é possível afirmar a realidade do espírito. A matéria independe de uma consciência que lhe seja externa já que a própria consciência não se reduz à esfera da materialidade. É reconhecendo a importância e o papel de cada realidade na emergência da experiência originária, é que o filósofo passa a pensar o encontro daqueles setores da experiência. O corpo, como foi visto, é o lugar da convergência daquelas duas realidades. O corpo é o que equaliza a experiência, não no sentido de torná-la homogênea, mas sim de ampliá-la, alargá-la ainda mais.

Ao reconhecer a comunhão da matéria com o espírito, Bergson cria a condição para falar da duração, agora, não mais limitada à experiência subjetiva, mas da duração incorporada à matéria. Trata-se, na verdade, de explicitar como que a temporalidade da consciência coincide com o movimento da matéria, legando à percepção uma experiência vivida nela mesma. Intervém Bergson (M.M., p. 73): “Nossa percepção pura, com efeito, por mais rápida que a suponhamos, ocupa uma certa espessura de duração”. Isso, sem dúvida, remete ao plano da experiência que diz respeito à ação da memória na percepção. Configurada, em camadas subjetivas que brotam à face da percepção, a memória se corporifica na percepção para obter da matéria sua unidade real, sem, contudo, turvar a região da própria matéria.

Ao falar de duração como qualidade da matéria, Bergson tem em vista justamente o esforço de condensação da memória sobre a percepção. Descreve ele:

A heterogeneidade qualitativa de nossas percepções sucessivas do universo deve-se ao fato de que cada uma dessas percepções se estende, ela própria, sobre uma certa espessura de duração, ao fato de que a memória condensa aí uma multiplicidade enorme de estímulos que nos aparecem juntos, embora sucessivos (BERGSON, M.M. p. 74).

Sendo que a percepção tem por finalidade operar um corte no movimento real das imagens, a participação da memória na percepção teria como objetivo preencher os intervalos da percepção, mostrando cada percepção isolada como parte de um todo. Dessa maneira, a matéria seria tocada nela mesma, penetrada pela intuição, sendo, pois, atingida no que possui de próprio.

A percepção se converteria em duração. “Sem dúvida, a percepção consciente alcança a totalidade da matéria” (M.M., p. 75), e a matéria se mostraria como realmente ela é em si.

Uma vez que o passado sobrevive na percepção, a matéria é penetrada por certa temporalidade vivida, o que atesta que o movimento real é restabelecido pelo encontro entre matéria e memória. Exemplifica Bergson

A memória, praticamente inseparável da percepção, intercala o passado no presente, condensa também, numa intuição única, momentos do múltiplo da duração, e assim, por sua dupla operação, faz com que, de fato, percebamos a matéria em nós, enquanto de direito a percebemos nela (M.M., p. 77).

A percepção pura nos coloca já, de saída, na matéria. Mesmo que a percepção exterior seja a porta que nos abra à natureza da matéria, é a percepção consciente que alcança sua totalidade. Isso significa dizer que, nesse quadro explicativo, a experiência tomada em sua inteireza diz respeito à realidade que contempla tanto a matéria, como a realidade do espírito subscrita como memória.

Aqui torna-se de maneira mais clara, qual seria o papel do corpo desempenhado na memória, qual seja, o de simplesmente perceber. A memória, como instrumento de atualização das lembranças, atesta que o passado bate à porta do presente, o que implica em dizer, que o corpo como imagem material presente é atravessado constantemente pelo espiritual, pelo passado que segue seus rastros.

2.3. Corpo: liame entre passado e futuro

A inserção da memória na percepção, na órbita teórica bergsoniana, implica reconhecer que o sentido de experiência, assim compreendido, é ampliado, em larga medida, com o real. São dois universos que se interpenetram: consciência e matéria. Não se trata, pois, em detalhar o simples encontro entre espírito e corpo, correspondente à análise da relação da memória

com o cérebro abordada no segundo capítulo de *Matéria e Memória*. Eis porque, para além disso, nas entrelinhas desse capítulo, é possível afirmar já a sobrevivência do passado no presente; um presente atravessado por uma memória temporal. O corpo, nesses termos, é o limite entre esses dois universos reais: ao mesmo tempo que é imagem presente, também é temporalizado pelo passado que o toca constantemente, mas que é convertido em ação pragmática que delinea o futuro. “Mas já agora podemos falar do corpo como de um limite movente entre o futuro e o passado, como de uma extremidade móvel que nosso passado estenderia a todo momento em nosso futuro” diz nos Bergson (M.M., p. 84).

Dito de outro modo, pelo corpo percebemos o mundo exterior; é o corpo a imagem, por excelência, que situa a consciência no mundo. Do mundo material, do qual faz parte, o corpo experiencia sensações e, ao mesmo tempo, executa movimentos, portanto, o corpo é forte de experiência. Ele, o corpo, marca uma posição de limite entre o passado e o futuro. É o liame entre o vivido e o possível real. O passado se mostra como sombra desse corpo, e o futuro, a incidência da sombra sobre o corpo. Como intui o filósofo:

Enquanto meu corpo, considerado um instante único, é apenas um condutor interposto entre os objetos que o influenciam e os objetos sobre os quais age, por outro lado, recolocado no tempo que flui, ele está sempre situado no ponto preciso onde meu passado vem expirar numa ação (BERGSON, M.M., p. 84-85).

Essa centralidade que ocupa o corpo, imagem privilegiada, se irradia como campo de experiência originária, visto que, ao mesmo tempo, que é “assombrado” pelas lembranças do passado, sua ação rasga o véu que esconde o porvir, o que faz do corpo um instante na linha temporal. É uma imagem situada temporalmente no presente. Assim retrata Bergson (M.M., p. 162):

Colocado entre a matéria que influi sobre ele e a matéria sobre a qual ele influi, meu corpo é um centro de ação, o lugar onde as impressões recebidas escolhem inteligentemente seu caminho para se transformarem em movimentos efetuados; portanto, representa efetivamente o estado atual de meu devir, daquilo que, em minha duração, está em vias de formação.

O corpo, sendo assim, é a imagem presentificada. Do mundo material, ele é aquilo que sentimos diretamente decorrer, é o instante sempre presente; por ele, o presente é experienciado. Nas palavras do filósofo, “meu presente consiste na consciência que tenho de meu corpo” (BERGSON, M.M., p. 162), portanto, um corte no devir geral. Como fonte de experiência, ao mesmo tempo que possibilita a experiência do mundo material, também, no corpo, se abre uma fenda, pela qual se perspectiva acessar outro nível de experiência. Trata-se, a bem da verdade, da experiência do vivido; fluxos de memória que, com toda sua carga virtual, se atualizam na experiência corporificada. Isso revela, enfim, o caráter de vanguarda do projeto filosófico bergsoniano que se mostra como um movimento unificador da experiência. Em síntese, tal projeto reconfigura a duração nos contornos da matéria, ou seja, faz reconhecer que a percepção esteja assentada, também sobre uma estrutura virtual.

Digamos que a duração ao nível de mundo material, em nosso ver, se deve à centralidade ocupada pelo corpo de ser irradiado por uma consciência vivida, ou seja, por sua condição de ser sempre imagem-presente, um instante no devir geral, mas que atrai, para si, multiplicidades de virtualidades. Isso implica dizer que há um trabalho da consciência em reconfigurar em torno do corpo um verdadeiro campo de experiência. A esse modo de atuação da consciência, é que a matéria, como instantâneo, também dura. Como chama a atenção Bergson: “Mas o presente real, concreto, vivido, aquele a que me refiro quando falo de minha percepção presente, este ocupa necessariamente uma duração” (M.M., p. 161).

O corpo se coloca como um momento do tempo, um presente em atualização, recebendo imagens do passado e as prolongando no futuro. O seu papel, no tempo, consiste em realizar a intersecção entre passado e futuro; por essa razão, o corpo ocupa certa espessura de duração. Agora, se tratando que o corpo é um momento no tempo, somos levados a pensar que o presente é um instante que nos escapa a todo momento; ora, de fato, assim seria, se o tempo fosse tratado como um ponto matemático. O presente, assim instituído, é completamente isolado da dinâmica do fluxo temporal. A duração de meu presente é circunscrita, justamente, para além da perenidade do instantâneo. O presente, tomado por Bergson, se estende ao mesmo tempo sobre o passado e

sobre o futuro; é, pois, um ponto de união entre as duas dimensões temporais.

Nota ele:

[...] sobre meu passado em primeiro lugar, pois “o momento em que falo já está distante de mim”; sobre meu futuro a segui, pois é sobre o futuro que esse momento está inclinado, é para o futuro que eu tendo, e se eu pudesse fixar esse indivisível presente, esse elemento infinitesimal da curva do tempo, é a direção do futuro que mostraria (BERGSON, M.M., p.161).

Bergson avalia que os sentidos correspondem a um instante, obviamente, não matemático, mas duradouro. Isso quer dizer que o presente é, a todo momento, alimentado pelo passado, mas, sem, contudo, perder a espontaneidade com que se endereça ao futuro. A garantia que a experiência do passado, imagens em sucessão, sobreviva ao presente e se prolongue em movimento, marca bem a emergência da duração em escoamento no estado presente. “É preciso, portanto, que o estado psicológico que chamo “meu presente” seja ao mesmo tempo uma percepção do passado imediato e de uma determinação do futuro imediato”, conclui Bergson (M.M., p.161, grifo do autor).

O passado é uma lembrança autêntica que auxilia a ação do corpo. Isso mostra que o passado é sempre virtual, real. É a experiência vivida por excelência que se incorpora no presente, mas submetido ao tratamento utilitário da percepção. Ele, o passado, é convertido em ação obedecendo às leis mecânicas da natureza. Na verdade, se trata de uma questão de atualização das imagens. Na medida que as lembranças tomam a percepção como corpo, elas se inserem em um mecanismo motor.

Acontece que o corpo, imagem sempre presente, inserida no devir geral, como vê Bergson (M.M., p. 83), é uma síntese atualizada de uma memória independente, ou melhor, de uma memória em que, ao se dirigir à percepção, registra cada momento sucessivo das imagens em atualização. O corpo, nesse sentido, como seletor de imagens, opera um corte no devir. É o que percebe as outras imagens e, é a última imagem a ser percebida.

O corre que Bergson quer mostrar a existência de um hiato entre percepção e vida, isto é, que mesmo subjugado aos efeitos práticos da percepção a vida psíquica mostra-se atuante. É por essa maneira bem sutil de

se mostrar, que o espiritual, aqui entendido como memória de um passado vivo, sobrevive ao presente. Vejamos o que diz o filósofo:

Constantemente inibida pela consciência prática e útil do momento presente, isto é, pelo equilíbrio sensório-motor de um sistema estendido entre a percepção e a ação, essa memória aguarda simplesmente que uma fissura se manifeste entre a impressão atual e o movimento concomitante para fazer passar aí suas imagens (BERGSON, M.M., p. 107).

Como vemos, Bergson acentua o caráter pragmático da percepção forjado pelo perspectivismo psicológico, restrito à análise sensório-motor. A inserção da memória na percepção é o que assegura a síntese do vivido. Para tanto, se requer a distração da percepção tensionada à vida para que o passado pujante se manifeste, e, em função disso, se funde com o presente imediato. A “fissura” representa uma abertura no campo perceptível para ser habitado pela memória temporalizada.

Bergson, por outro lado, mostra a originalidade de uma experiência dada na matéria, mas que tem, por termômetro, o vivido. Para isso, é a memória que registra as “imagens-lembranças”, não exatamente aquela memória impressa no corpo, desenvolvida pelo exercício de repetição, o que corresponderia à memória hábito. Trata-se da memória abstraída da ação a qual pode nos possibilitar a experiência vivida, sem desnaturalizá-la. Essa memória, nos diz Bergson (M.M., p. 88), “registraria, sob forma de imagens-lembranças, todos os acontecimentos de nossa vida cotidiana à medida que se desenrolam; ela não negligenciaria nenhum detalhe; atribuiria a cada fato, a cada gesto, seu lugar e sua data”.

Dessa maneira se abre um universo espiritual como uma carga virtual que se contrai ao presente. Há, nesse universo, uma memória espontânea, atuante de fato, que registra todos os acontecimentos, simplesmente pelo fato de registrar. Trata-se da memória, nos dirá Bergson, independente da matéria e de suas seduções utilitárias. Ela pertence aos reinos das realidades puras pelas quais todos os acontecimentos se intercalam uns nos outros, mas que pelas exigências da percepção deixa passar apenas o que lhe for útil. Essa memória, entretanto, entregue a si mesma, isolada em si mesma, estará fadada aos devaneios e sonhos. É preciso que, de alguma forma, ela se mostre à face da percepção: Bergson esclarece:

Em outras palavras, a memória integral responde ao apelo de um estado presente através de dois movimentos simultâneos, um de translação, pela qual ela se dirige por inteiro ao encontro da experiência e se contrai mais ou menos, sem se dividir, em vista da ação, o outro de rotação sobre si mesma, pelo qual se orienta para a situação do momento a fim de lhe apresentar a face mais útil (M.M., p.197-198).

Bergson, ao indicar o movimento operado pela memória, dá a ver uma maior aproximação do passado com o presente, ou seja, ali onde a memória conduz à consciência o que pode, perfeitamente, se enquadrar no estado sensório-motor da percepção. Não é demais lembrar que é a percepção que inibe qualquer manifestação de nosso estado de espírito que não encontre seu correspondente corpo da ação presente.

Na formulação dessas questões, Bergson encontra-se em interlocução com os programas psicológicos de sua época os quais, uma vez inspirados pelo fisiologismo, desencadearam consequências ao âmbito da vida psíquica, reduzindo-a ao aspecto sensível-motor. Cumpre dizer que, naquele programa teórico, a estrutura de memória era pautada sobre o exercício da repetição; a repetição, diga-se de passagem, seria a melhor forma de configurar o que seja a memória hábito. Bergson (M.M., p. 91) ao pretender lograr aquela concepção acerca da memória fornecida por teorias associacionistas, questiona aquele modelo que é antes o *hábito esclarecido pela memória* do que a memória propriamente. O que o filósofo quer é afastar a pecha que o psicologismo imputou ao conceito de memória hábito. Essa memória é refratária a toda experiência autêntica. Bergson, então, alerta para a importância de encontrar a memória pura, a memória que nos ponha imediatamente no passado. Ora, tudo se passa como se fosse um retorno ao imediato. Vejamos o que o pensador tem a dizer:

Em geral, para retomar o curso de nosso passado e descobrir a imagem-lembrança conhecida, localizada, pessoal, que se relacionaria ao presente, um esforço é necessário, pelo qual nos liberamos da ação a que nossa percepção nos inclina: essa nos lançaria para o futuro; é preciso que retrocedamos no passado (BERGSON, M.M., p. 107).

Acessar o passado em sua integridade, circunscrito como lembranças puras, requer o esforço de abstração da atenção que se absorve no presente. Compreende-se esse esforço de abstração como um afrouxamento da vigilante razão em deixar passar o que seria inútil à vida prática, nos diz o filósofo poeticamente: “Para evocar o passado em forma de imagem, é preciso poder abstrair-se da ação presente, é preciso saber dar valor ao inútil, é preciso querer sonhar” (BERGSON, M.M., p. 90).

Vê-se, nesse panorama bergsoniano, a existência de um âmbito de experiência que extrapola as condições físico-motoras da percepção, mas que, por outro lado, passa a ser vivida como experiência autêntica, na medida em que as funções da memória não se esgotem em iluminar uma ação absorvida no presente. Bergson quer mostrar que o corpo é um limite, um reconhecimento no instantâneo, uma ação puramente cega, haja vista que não recorre a nenhum recurso da memória espontânea.

Fato é que sobre o corpo incide uma pressão virtual; em seu rastro encontra-se o que é de ordem vivida, o passado inteiro se fazendo presente, isto é, por trás do esquematismo sensório-motor da percepção, nossa vida psicológica continua existindo. Tomá-la, por inteiro, como passado vivo e atuante, sem desnaturalizá-la ou convertê-la em ação mecânica é o que Bergson tem em vista ao recorrer, por exemplo, à noção de experiência.

Pois bem, é em uma espécie de abertura na matéria, ou se preferirmos, no relaxamento da rigidez da percepção que a consciência se revela como experiência unificada. A labuta teórica de Bergson se concentra em adentrar justo nessa experiência. Bergson retrata aqui um movimento de retorno do espírito:

Suponhamos, com efeito, como já chegamos a sugerir, que a atenção implica uma volta para trás do espírito que renuncia a perseguir o resultado útil da percepção presente: haverá inicialmente uma inibição de movimento, uma ação de detenção. Mas nessa atitude geral virão, em seguida, introduzir-se movimentos mais sutis, alguns dos quais foram observados e descritos, e que têm por função tornar a passar sobre os contornos do objeto percebido (M.M., p. 114).

O que parece é que a percepção é talhada pela memória, recobrando-a com o passado. O abismo entre a percepção e a lembrança parece se dissolver,

já que o vivido não é abolido pelo presente, mas, em maior sintonia, interpenetrado. Aqui, o presente é tocado pelo passado; o corpo é que assegura esse encontro, ou seja, ele se põe como a amálgama entre o virtual e o atual. É o corpo perpassado pela memória que estabelece as condições da experiência temporal se mostrar como movimento de atualização das lembranças puras.

Bergson descreve os modos graduais em que atua a memória. A bem da verdade, tais modos operam em um movimento contínuo delineado pela própria memória em ligar setores mais profundos da consciência à percepção. Entre a percepção e o vivido a memória delineia camadas de lembranças. Sendo assim, entre a lembrança pura e a percepção há uma região intermediária: a lembrança-imagem. Essa encontra-se cada vez mais atraída no sentido de se encaixar na percepção, na medida em que segue os contornos automáticos do corpo perfazendo uma percepção. Seguindo outra ordem se pode afirmar que as lembranças que se apresentam à percepção mostram-se, todavia, já de maneira turva, inibida de sua melhor forma. Diz-se, com isso, que a experiência que nos é autêntica, ou seja, os nossos estados mais pessoais e originários mostram-se cada vez mais esquecidos em um passado obscuro. Tornar presente a cauda virtual de nosso passado, sem, contudo, deixá-lo turvo, parece ser o que propõe Bergson.

O pretendido retorno que importa a Bergson se faz na medida em que o esforço da memória dribla a atenção da percepção ao se absorver em ação presente, e fazer passar um fio do que seja a totalidade da experiência alcançada pela memória. Recobrir a percepção com o conjunto de nosso passado é o que indica o esforço de atenção.

A solidariedade do espírito com a matéria marca o movimento de atualização da duração. Bergson demarca bem o ponto de encontro da matéria com o espírito. O presente é testemunha ocular desse encontro: nele, a duração é erigida e o passado é resgatado das regiões mais obscuras da consciência e apresentado à face do presente. Nisso, o filósofo pensa a unificação da experiência dada pelo movimento de sucessão temporal, o passado corroendo o presente; aliás, o reconhecimento de um objeto se faz mediante a unificação dos setores de experiência: o virtual com o atual. Pensamos, todavia, que a autêntica experiência não se faz às expensas do isolamento das regiões temporais, como a separação entre presente e passado. Por essa ordem, se

quiséssemos buscar algo no passado, faríamos sob um penoso esforço de se desligar por inteiro da situação presente.

Pensar o movimento em que o virtual toca o atual põe, em xeque, as teorias associacionistas que não reconhecem os planos de consciência como camadas de virtualidades em via de se atualizar. Ao contrário daquela posição, ao limitar a experiência psíquica em aglomerados de átomos, (portanto, a experiência é produzida na dimensão da matéria), o associacionismo ignora que a própria percepção já revela um lampejo de consciência como movimento que emana do passado. A bem da verdade, o associacionismo vê, apenas, diferenças de grau entre os estados psicológicos e a percepção, quando na verdade, deveria haver uma diferença de natureza. O que Bergson quer ilustrar é que há solidariedade entre a matéria e o espírito, mesmo quando a lembrança pura assume a materialidade da percepção. Ainda assim, trata-se, aqui, de uma consciência fluida de um todo virtual que se encontra sob aquela veste perceptiva. Bergson deixa à mostra, na passagem seguinte, a cumplicidade que existe entre a percepção e a lembrança, ou seja, o presente e o passado. Aponta ele:

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 lembrança (BERGSON, M.M., p. 156).

Isso faz pensar a ampla solidariedade entre o virtual e o atual, digamos, a coexistência entre ambos. O movimento é de progresso; embora o presente suscite o passado, isso não se faz por um recuo ao mundo da inconsciência e por lá permanecer. Pelo contrário, a experiência se manifesta em estado presente, ao mesmo tempo que algo do presente indica a direção que a consciência provinda do passado deve seguir. A essa altura, o presente já se encontra irradiado de fluxos de imagens virtuais.

2.4. Da matéria à vida

Tendo em vista as análises fisiológicas do corpo, sobretudo, dos movimentos intracerebrais, é que Bergson questiona a natureza da percepção engendrada a partir de um campo restrito à causa sensório-motor. O autor, por outro lado, estreita os diferentes planos de consciência com a realidade última da matéria, dada na percepção. A unificação desses planos de experiência faz reconhecer a realidade, tanto da matéria, como do espírito, mas cada qual isolada em si mesmo, não representa nada à experiência. Por outro lado, quanto mais a consciência se aproxima da matéria, quanto mais a percepção mostra-se perpassada pela memória, maior é a cumplicidade com o plano da ação, logo, maior é a atenção à vida.

Dada a natureza da percepção observamos aqui seu mecanismo interno. Dizemos, contudo, que a percepção pura é um estado de atenção, estado de vigília constante, na qual o movimento que condiciona a ação se pauta sobre a necessidade orgânica de conservação da vida. Aliás, essa premissa figura como uma exigência interna da percepção pura. Lembremos: Bergson mostra a percepção nascente na própria matéria tendo como recurso apenas as exigências da vida do corpo que reivindica, a todo instante, a necessidade da ação.

A experiência de nosso presente, mesmo pelo desempenho da memória que lhe faz durar, não exaure o que possui de originário, ou seja, o instinto de atenção à vida já que é para a ação que ela tende, como nos faz ver o filósofo parisiense:

No que concerne à percepção, a complexidade crescente do sistema nervoso põe o estímulo recebido em relação com uma variedade cada vez mais considerável de aparelhos motores e deste modo faz com que seja esboçado simultaneamente um número cada vez maior de ações possíveis. No que concerne à memória, ela tem por função primeira evocar todas as percepções passadas análogas a uma percepção presente, recordar-nos o que precedeu e o que seguiu, sugerindo-nos assim a decisão mais útil (BERGSON, M.M., p. 266).

Desse modo, vemos que tanto a memória como a percepção recorrem ao interesse pragmático na medida em que se mantém em relação. Para cada ação possível há, pelo menos, uma lembrança útil a ser considerada para melhor prevenção do ser vivo.

Cabe lembrar que a unidade da experiência recorrida pelo filósofo não tem nada a ver com simplicidade ou individualidade, mas sim, com a multiplicidade, com diferença, com misto, com coloração. O que se deve aqui sublinhar é a presença de antecedentes que exprimem o caráter primitivo da percepção, e que assegura a nossa participação no movimento do mundo material. Assim, é pelo fato da percepção se fazer verdadeiramente parte das coisas, é que nossa consciência se mostra integrada com a consciência em geral. Bergson confirma tal posição:

No que concerne à percepção pura, ao fazer do estado cerebral o começo de uma ação e não a condição de uma percepção, lançávamos as imagens percebidas das coisas fora da imagem de nosso corpo; recolocávamos, portanto, a percepção nas próprias coisas. Mas, com isso, nossa percepção fazendo parte das coisas, as coisas participam da natureza de nossa percepção (M.M., p. 212).

Dessa maneira, a consciência se estreita ao movimento orgânico da matéria. A percepção pura, digamos assim, é uma abertura na matéria para a consciência deixar passar seus fluxos, quer dizer, a própria consciência se vê integrada no movimento interno à matéria e a matéria revela sua natureza mais íntima. Nisso se opera o que o filósofo (M.M., p. 210-211) chama de solidariedade entre espírito e matéria: “É verdadeiramente na matéria que a percepção pura nos colocaria, e efetivamente no espírito que penetraríamos já com a memória”. Nesse estreitamento de campos de experiência, a percepção pura é vista como um momento que permite a integração entre o espírito e a matéria.

Esse movimento de integração é realmente importante, pois se trata do alcance teórico de Bergson em *Matéria e Memória*. A percepção pura cede lugar à percepção concreta; nessa última, a memória encontra-se atuante. Por este recurso, a consciência de posse do corpo (que marca a todo instante sua posição no universo), revela a experiência do eu, que antes de se materializar mostrava-

se tão somente como fluxo, pura energia, ou se quisermos, pura consciência. Por essa ótica, se faz saber que o papel do corpo na memória consiste em restabelecer o movimento integral do conjunto de imagens, movimento esse caracterizado pelo filósofo de universo material. O corpo, como uma dessas imagens, resguardando sua posição privilegiada, é onde ocorre essa experiência, ou seja, pelo corpo a totalidade real é passiva de ser experienciada.

Uma distinção aqui se faz necessária: se o papel do corpo, na percepção, se concentra em receber e restituir o movimento, deve se levar em conta que entre meu corpo e outros corpos circundantes há uma diferença de natureza, e que, ao ajustarmos a experiência subjetiva de nosso corpo com a experiência real do movimento dos corpos do universo, a experiência real que ali se dá, traz as marcas da mobilidade, que, no jogo de identidade e diferença, é constituída. A experiência autêntica que estreita consciência e mundo se transfigura como atmosfera, experiência do movimento. É o que Worms, em sua interpretação, enseja:

[...] a experiência do movimento nos dá acesso, segundo Bergson, à totalidade contínua e movente que a matéria é em si mesma, para além de nossa percepção habitual de imagens ou de objetos separados, que se revela fundada inconscientemente sobre o filtro ou o esquema do espaço. Ela nos faz, portanto, perceber e mesmo sentir a matéria como *análoga e mesmo idêntica em natureza à nossa duração e à nossa vida*, no que ela tem de temporal (WORMS, 2010, p. 136, grifo do autor).

O que Worms sublinha, com propriedade, é que a integridade da experiência nos é dada, via a experiência do movimento. Esse, tomado de dentro pela integração de nossa duração com a duração do universo, revela imediatamente a experiência originária, experiência em que cada vez mais a consciência se estreita com a vida.

Bergson recorre à “experiência verdadeira”, experiência de um contato desde onde emergem do “contato imediato do espírito com seu objeto”. Ora, isso sem dúvida põe, em xeque, as teorias que falam acerca da experiência muito embora não sejam capazes de tocá-la, configurando assim, o que Merleau-Ponty chama de “pensamento de sobrevoo”¹³. A filosofia bergsoniana se concentra,

¹³Como escreve Silva (2009, p. 23), “o ‘pensamento de sobrevoo’ (ou *kosmothéoros*) caricatura a figura do filósofo ou do cientista, que eleva sua atividade a um poder absoluto de

todavia, em delinear assim, um novo programa capaz de atribuir estatuto à experiência. Como o próprio filósofo caracteriza, de maneira emblemática, que haveria um último empreendimento a tentar. “Seria ir *buscar a experiência em sua fonte, ou melhor, acima dessa virada decisiva em que ela, infletindo-se no sentido de nossa utilidade, torna-se propriamente experiência humana*” (BERGSON, M.M., p. 215; grifo nosso).

Essa lapidar passagem que, aliás, será retomada por Merleau-Ponty em seus comentários ao autor de *Matéria e Memória*, reaviva uma direção decisiva no interior da obra bergsoniana. Ela atenta para a ideia de uma “virada”, ou, se quiser, de um “retorno” a que se refere o filósofo, no sentido precisamente de buscar ultrapassar o relativismo psicológico (especialização da matéria), que distancia consciência e realidade em si, para engendrar justo propriamente a experiência de um retorno, isto é, de uma espécie de regresso às coisas mesmas em meio ao âmbito da própria matéria. Trata-se de encontrar a experiência em seu estado primitivo, originário, no qual a consciência flui juntamente com as vibrações internas à matéria.

Essa operação, todavia, diz respeito à experiência nascente na relação espírito-matéria que se mostra como puro movimento. Vemos nessa incursão, uma espécie de retorno ao imediato, uma abertura pela percepção pura que nos instala no jorro ininterrupto de vitalidade.

No curso de atualização das lembranças à percepção há um sutil trabalho do espírito em captar momentos múltiplos do progresso das imagens em um único momento presente, qual seja, na atualidade da experiência, o todo vivido que integra matéria e espírito é revelado. Por outro lado, o acesso a tal nível de experiência requer um esforço de renúncia. A aposta de Bergson é que o penoso esforço de renúncia dos hábitos que inibem a mais genuína experiência, é tão somente, uma fase necessária que assegura a passagem de uma aparente experiência para uma experiência em si mesma:

Renunciar a certos hábitos de pensar e mesmo de perceber já é difícil: mas essa é só a parte negativa do trabalho a ser feito; e, quando a fizemos, quando nos colocamos naquilo que chamávamos a *virada* da experiência, quando aproveitamos a nascente claridade que, ao iluminar a passagem do *imediato* ao

contemplação, pairando sobre o mundo sem, contudo, habitá-lo”. Ver, ainda: MERLEAU-PONTY (1964, p. 59).

útil, dá início à aurora de nossa experiência humana, resta ainda reconstituir, com os elementos infinitamente pequenos que percebemos da curva real, a forma da própria curva que se estende na obscuridade atrás deles (BERGSON, M.M., p. 216).

A renúncia de certos hábitos peculiares ao racionalismo clássico é a maneira que o espírito se torna capaz de reconhecer outro estatuto da experiência. Esse é o momento em que o espírito toca a vida em seu brotar originário, como diz Sartre, ou ainda, é propriamente a tomada da experiência em sua aurora, como escreve Bergson.

O momento da virada ou do retorno se configura como o alvorecer da experiência mais real pela qual se assegura a unidade ao movimento da experiência. Faz-se saber que nessa unidade se extrapola a condição subjetiva da duração para captar, não só a simultaneidade das vivências internas, mas a experiência mesma em sua fonte. Ora, isso não representa, tão somente, a passagem de um campo ao outro, mais sim, integração e criação. O termômetro dessa relação é a natureza espontânea, isto é, a ação produzida pelo encontro daqueles dois polos como sempre produtora de novidade, de criação. Fazendo referência ao movimento de unificação do espírito com a matéria, Bergson deixa entrever que a intuição se manifesta na percepção. Ele, enfim, ressignifica e a impede de ser um simples impulso inconsciente:

Então acreditamos ver a ação sair de seus antecedentes por uma evolução *sui generis*, de tal sorte que encontramos nessa ação os antecedentes que a explicam, e no entanto ela acrescenta aí algo de absolutamente novo, estando em desenvolvimento neles como o fruto na flor (BERGSON, M.M., p. 217).

Vemos, aqui, a reconfiguração de um plano de experiência, originária, por excelência. Trata-se, pois, de um campo da ação, que ao produzir-se em um campo perceptivo, revela-se sempre como novidade. Essa nova maneira de tratamento com a experiência se deve à intervenção da memória que atualiza, ali, os fluxos de lembranças impedindo a ação de ser puro capricho do instantâneo. O que há agora é a cumplicidade entre as duas dimensões da realidade: espiritual e material. Essas integram-se, simultaneamente em um

mesmo campo perceptivo, que porventura, constitui a autêntica experiência, na qual o passado e o presente apresentam-se em relação mútua.

Vemos Bergson engajado nessa tarefa, obstinado a ampliar o campo da experiência, uma vez que reconfigura os setores isolados, seja da matéria, como das regiões da consciência em uma maior integração. Em outras palavras, esse trabalho todo acena para uma espécie de movimento do espírito assediando a matéria.

É notável que a problemática da mobilidade se mostre como o elemento fundamental no decorrer das incursões bergsonianas. Pois bem, isso não ocorre por acaso, simplesmente, já que o filósofo tem em vista a afirmação do movimento como realidade das coisas. Nesse programa, a unificação da experiência se opera pelo restabelecimento do movimento, que aos olhos do filósofo, foi negligenciado pelo saber ocidental em geral que, ao tentar se ocupar do movimento, toma o trajeto percorrido pelo móvel como se fosse o próprio movimento. Aqui, a solidariedade do espírito com a matéria, já se apresenta em um ritmo de mobilidade. Dizemos, que é pela integração da memória na matéria, ou pela atualização das lembranças na percepção que o movimento é restabelecido.

Nota-se ainda que Bergson, em seu projeto teórico, instaura uma nova ontologia, pela qual a matéria passa a ser concebida naquilo que ela possui de próprio, neste caso, o movimento. Para sustentar sua tese, o filósofo recorre à experiência do dinamismo de nossa duração; aliás, essa é que melhor nos faz compreender, em rigor, o movimento como realidade do mundo material. Fato é que sentimos a mudança dentro e fora de nós; a primeira, se mostra na constituição de nossa consciência de sujeito, enquanto que a outra, é uma constatação da sensibilidade, realidade da própria coisa que se observa. Seja qual for o plano de experiência que nos voltemos, uma vez tomado em seu âmago, adentramos no interior de um “campo transcendental” como noção cara reportada tanto pela tradição fenomenológica quanto por Bento Prado (1989).

O ajustamento desses setores da mobilidade conflui para um mesmo plano de experiência, originário. Isso ocorre no plano da percepção concreta, ou seja, a mobilidade de nossa duração se integra com a mobilidade do conjunto do mundo material, de modo que, se o real existe, ele se mostra como puro movimento: em função disso, sentimos oscilações de nosso estado de alma

quando o nosso eu se deixa durar. Da mesma forma, tornamo-nos participantes da duração da matéria a ponto de experiencarmos também sua mobilidade, graças à condição material legada ao corpo como imagem privilegiada.

Bergson recorre ao sentimento do esforço como exemplo daquela integração e afirmação da realidade do movimento. Assim, o sentimento do esforço é vinculado com a consciência dos movimentos musculares efetivados ou iniciados na periferia do corpo, mas que produzem em nós uma sensação do próprio movimento em processo na matéria. Descreve-nos ele:

Quando meus olhos me dão a sensação de um movimento, esta sensação é uma realidade, e algo se passa efetivamente, seja que um objeto se desloque antes meus olhos, seja que meus olhos se movam diante do objeto. Com mais razão ainda estou seguro da realidade do movimento quando o produzo após ter desejado produzi-lo, e o sentimento muscular me proporciona a consciência dele. Vale dizer que toco a realidade do movimento quando ele me aparece, interiormente a mim, como uma mudança de estado ou de qualidade (M.M., p. 229-230).

A questão é posta da seguinte maneira: se as qualidades sensíveis produzem variações em nosso estado de espírito, por que não pensar, em profundidade, que o movimento é uma qualidade do em si das coisas? Por essa questão, Bergson pensa o sentido de identidade e diferença, isto é, a variação de estado das coisas como qualidade do movimento. Diz explicitamente ele: “o som difere absolutamente do silêncio, como também um som de outro som. Entre a luz e a obscuridade, entre cores, entre nuances, a diferença é absoluta. A passagem de uma à outra é, igualmente, um fenômeno absolutamente real” (M.M., p. 230).

A questão que toca Bergson consiste em saber que a mudança que percebemos em um objeto material se estende muito além de uma simples mudança de posição, e que, diz respeito ao todo do conjunto material. Essa mudança se define como progresso. Trata-se de uma mudança que é refratária à perspectiva especuladora, mas que se explica pela necessidade de sobrevivência do ser vivo.

O que nossos sentidos experienciam e o que a experiência diária nos mostra, é a parente descontinuidade do universo, já que observamos corpos em um plano de sobreposição. Sob a aparente estabilidade há, no entanto, a

continuidade, isto é, o movimento que se revela em extensão e que se prolonga na ação. Uma distinção se opera no campo da matéria, tendo como último recurso a conservação da vida, e a manifestação de suas tendências:

Já o poder conferindo às consciências individuais de se manifestar por atos exige a formação de zonas materiais distintas que correspondem respectivamente a corpos vivos: neste sentido, meu próprio corpo e, por analogia com ele, os outros corpos vivos são os que tenho melhores condições de distinguir na continuidade do universo. Mas uma vez constituído e distinguido esse corpo, as necessidades que ele experimenta o levam a distinguir e a constituir outros (BERGSON, M.M., p. 232).

O que Bergson nos revela é o plano da continuidade. Apesar da descontinuidade que se delinea sobre a matéria, pela distinção dos corpos, há regiões da matéria que se articulam, que deflagram os seus movimentos integrados nos dos outros. Trata-se, na verdade, de tendências que se irrompem, para se recriar de maneira sempre nova. Em última instância, seria o prolongamento de um impulso.

Por meio de uma maneira acurada de estudar a natureza da matéria, o filósofo nos revela que ela é de natureza dinâmica, quer dizer, que a matéria é animada por uma força interior que lhe é pujante. Se tomarmos o movimento que vai da matéria à vida, veremos o próprio movimento de degradação da estabilidade da matéria, ou seja, uma depuração de sua materialidade se convertendo em movimento, em vibrações, em forças, em energia. Pode-se dizer, todavia, que o latejar daquela força, se refere à espiritualização da matéria, portanto, no movimento da matéria se encontra a vida em germe.

Essa maneira de se reportar aos estados das coisas, ou seja, que faz referência à interioridade, é um ponto importante a ser desenvolvido em *A Evolução Criadora*. De fato, Bergson, desde o início desta obra, se ocupa em tematizar o movimento como estofa da realidade. Isso lhe torna defensor da tese de que “a sucessão é um fato incontestável, mesmo no mundo material” (E.C., p. 24). Tal afirmação corrobora a ideia de que a duração não é privilégio da consciência subjetiva, mas, tal como nossa consciência dura, o universo, também dura. Isso revela a própria essência daquela duração vital: “quanto mais aprofundarmos a natureza do tempo, melhor compreenderemos que duração

quer dizer invenção, criação de formas, elaboração contínua do inteiramente novo” (E.C., p. 25).

Tal descrição da vida como duração abre uma maior abertura da filosofia de Bergson, ou a integração de um plano psicológico em plano ontológico. Há, portanto, um rompimento das fronteiras do campo reservado à experiência, apenas, ao domínio da subjetividade, para prolongar-se como experiência no mundo material. Quer dizer; há um fio que liga a consciência subjetiva ao próprio pulsar do universo. Diz-se que “é por meio desse fio que se transmite, até à menor parcela do mundo em que vivemos, a duração imanente ao todo do universo” (E.C., 25). Seguindo esse percurso teórico, o que fica em evidência é a ideia de continuidade.

Bergson fala, na obra de 1907, da vida como totalidade. Em sua ótica, não faz sentido falar em evolução sem levar em consideração o germe, ou tronco comum a todo ser vivo. Daí resulta a necessidade de uma abordagem em que se admita o complexo processo de transformação e atualização da vida em uma totalidade indivisível. Eis, aqui, o sentido, da experiência integral. Aliás, essa problemática, identificada pelo pensador, ainda, em sua época escolar ao se deparar com a obra de Spencer. Em razão da visível inconsistência com que Spencer tratava a evolução, Bergson viu-se obrigado a tomar outro caminho. Suas incursões acerca da vida revelam que o seu interesse, muito mais que uma mera descrição do processo biológico dos seres vivos, consiste em tematizar a experiência da vida em nós. Lecerf (2007, p. 9), em sua análise acerca do objetivo de *A Evolução Criadora*, faz ver que ela consiste em “desvendar a consciência que nos habita”, ou seja, “Bergson nos engaja, em *A Evolução Criadora*, num trabalho de compreensão da vida em nós”. Essa compreensão da vida como consciência nos encaminha para uma experiência profunda do vital que nos une com os demais seres vivos.

O que está em questão, nessa perspectiva, diz respeito à gênese da vida, e seu processo de diferenciação. Bergson concebe a ideia de que a vida, em sua origem, teria iniciado seu processo de criação partindo de um princípio móvel: o *élan vital*. Esse movimento, dado em um percurso aleatório e atraído por uma necessidade vital, em algum momento da criação, viu-se obrigado a se bifurcar, haja vista a resistência da matéria bruta. O núcleo de onde se destinam as tendências possui, aqui, uma significância capital, já que a experiência ali

suscitada é de profundidade ontológica, melhor dizendo, experiência de nossa própria origem, comungada pela totalidade do movimento vital.

Logo no início do segundo capítulo da obra de 1907, o filósofo expõe:

O movimento evolutivo da vida seria coisa simples e não tardaríamos a determinar sua direção, se a vida descrevesse uma trajetória única, à semelhança da bomba disparada por um canhão. Mas o que temos aqui pela frente é uma granada que logo rebentou em fragmentos, os quais, sendo a seu turno uma espécie de granadas, rebentaram por sua vez em fragmentos também destinados a rebentar, e assim sucessivamente durante muito tempo. Somente distinguimos aquilo que se encontrar mais perto de nós, os movimentos dispersos dos estilhaços pulverizados. É com base nestes que teremos de remontar, de degrau em degrau, até ao movimento originário (BERGSON, E.C., p. 115).

A compreensão de Bergson da vida como tendência parece convergir com uma ontologia da diferença. Uma amostra dessa atmosfera teórica que irradiava do bergsonismo, pode ser visto no trabalho de Deleuze¹⁴. Ora, aquele ensinamento de Bergson nos ajuda melhor entender nossa participação no fluxo vital: a força explosiva da vida passa a nos constituir como sujeitos habitantes de um mundo em que o plural deveria ter prerrogativas em detrimento a uma experiência unilateral. Fato é que nossa origem se mostra enraizada no movimento vital, o que nos torna participantes na continuidade da experiência da vida; experiência essa, traduzida, aqui, como totalidade movente. Por estarmos ontologicamente imersos no movimento cósmico, nossa duração se integra à duração do universo. O movimento, nesse caso, é um fato. O corte no devir, dado na percepção, em sua forma mais ampla, não deixa de ser uma maneira de inserção de imprevisibilidade no movimento. Isso, sem dúvida, confere à abordagem bergsoniana do movimento um ensaio acerca da ideia de criação.

¹⁴ *A Conceção da Diferença em Bergson* publicada em 1956. Ali, o autor de *Bergsonismo* (1999, p.95) expõe: “a noção da diferença deve lançar uma certa luz sobre a filosofia de Bergson, mas, inversamente, o bergsonismo deve trazer a maior contribuição para uma filosofia da diferença. Uma tal filosofia opera sempre sobre dois planos, metodológico e ontológico.

CAPÍTULO 3

EXPERIÊNCIA E VIDA

Aliado ao conceito de experiência emerge outra noção fundamental: a categoria de vida. Para tanto, Bergson incorpora, por sua vez, a noção de vida à ideia de criação, já que a experiência vital se deflagra como uma experiência criadora. Dessa forma experiência e vida passam a vislumbrar um horizonte que rompe com a ideia de experiência limitada ou experimentalismo típico, como vimos, do racionalismo clássico hegemônico em nossa cultura como uma forma de saber ainda especializado, compartimentado e, portanto, “estrito”. É pela ideia de experiência em criação, que remontamos à uma totalidade múltipla cujo sentimento de pertença originário nos é manifestado em cada ato criador, pois o que se revela é a continuidade do impulso criador em nós.

3.1 Experiência em criação

A ideia de criação é cara a Bergson. Sem se desvincular de sua noção de duração, é possível atestar, na obra do autor, passagens que corroboram com essa hipótese, tal como as que passamos a destacar, por exemplo, em *Experiência e Vida*.

A noção de temporalidade esboçada no *Ensaio* já mostrara que a natureza da duração consiste em mudar, de sorte que cada mudança implica um modo de maturação de uma experiência vivida. A atualização consiste, justamente, em criação. Em *Matéria e Memória*, a percepção concreta, isto é, a percepção revestida de memória produz no corpo movimentos e, por serem involuntários, é de ordem criadora. Já *A Evolução Criadora, a priori*, revela a natureza da experiência ali delineada.

A bem da verdade, Bergson vê a vida, como, essencialmente, movimento de criação. Implica dizer que, a vida, considerada como evolução criadora, transcende os princípios finalistas, se entendermos por finalidade a

realização de uma ideia concebível por antecipação. Como bem nota Bergson “o molde da finalidade é, portanto, demasiado estreito para a vida na sua totalidade. Pelo contrário, é muitas vezes demasiado largo para esta ou aquela manifestação da vida, tomada em particular” (E.C., p.246).

Esse entendimento acerca da vida revela que a sua capacidade de transcendência vislumbra o aspecto mais iminente da vida: a criação. Sobre isso, acrescenta, com todas as letras, o filósofo (E.C., p. 246): “Seja como for, é sempre do vital que se trata aqui, e todo este estudo tende a estabelecer que o vital se acha na direção do voluntário”. Dessa maneira, aquele aspecto parece ser o traço mais premente que nos liga com a origem comum a todos os seres. Bergson, acerca disso, discorre:

O mesmo se passa com os momentos da nossa vida cujo artista é cada um de nós. Cada um deles é uma espécie de criação. E, da mesma forma como o talento do pintor se forma ou se deforma, e em todo caso se modifica sob a influência das próprias obras que produz, igualmente cada qual dos nossos estados, ao mesmo tempo que sai de nós, modifica a nossa pessoa, visto ser a nova forma que acabamos de dar a nós próprios (E.C., p. 21).

Vemos, então, que a exigência interna da força criadora é a possibilidade de mudança; do contrário, o prolongamento estaria restrito apenas à repetição, portanto, externo ao movimento criador. Bergson (E.C., p. 22) analisa a existência sob esses dois critérios, criação e mudança. Segue sua definição:

Procuraremos unicamente saber qual o sentido exato que nossa consciência dá à palavra "existir", e achamos que, para um ser consciente, existir consiste em mudar; mudar em amadurecer; amadurecer em se criar indefinidamente. Poderá dizer-se o mesmo da existência em geral?

Conforme Bergson, a mudança é um fato incontestável. Seria, em último caso, condição de possibilidade da criação. Em virtude da essência movente que nos constitui, tomada como ímpeto, ela só avança se mudar. Nesse contexto, a hipótese bergsoniana de que há uma continuidade do impulso criador em nós, já que a experiência mais iminente que temos é a mudança de nosso estado de alma, se torna uma proposição essencial. É preferível chamar, aqui, de unidade

ontológica. Isso posto, poder-se-ia, dizer, respondendo ao questionamento do autor, que a existência em geral está fundada sobre a exigência de mudança, isto é, de maturação, diferenciação e criação.

Acontece que no processo de diferenciação vital cria-se um campo de forças antagônicas. Trata-se do campo de resistência, pelo qual a matéria bruta revela-se como obstrução do impulso criador. É perante esse obstáculo que a vida encontra a devida força para modificar-se, recriar-se e, por fim, explodir em novas tendências. Sobre essa tônica, a imagem que nos ocorre é de uma força rasgando a matéria e, concomitantemente, inserindo, em seu interior, temporalidade, e, por fim, animando-a para utilizá-la em seu proveito. Como escreve o filósofo: “Em todo o lugar onde alguma coisa vive, existe, aberto em alguma parte, um registro onde o tempo se inscreve” (BERGSON, E.C., p. 31).

Observa-se, nessa passagem, que o tempo se confunde com o movimento criador. A inserção da vida no inerte representa o movimento de temporalização da matéria. É como se a matéria, gestante da vida, explodisse em tendências, e, por um processo interno de diferenciação, se prolongasse em criação. É o que descreve o pensador francês: “porque a vida é tendência, e a essência de uma tendência é desenvolver-se em forma de girândola, criando, pelo simples fato de seu crescimento, direções divergentes entre as quais o seu impulso se partilhará” (BERGSON, E.C., p. 116-117).

Bergson apresenta um quadro imagético que mostra a vida tomando a matéria em seu proveito:

Em resumo, é como se uma imensa corrente de consciência, na qual se interpenetrassem virtualidades de todo tipo, tivesse atravessado a matéria para impulsioná-la rumo à organização e para torná-la, embora ela seja a própria necessidade, um instrumento de liberdade (BERGSON, E.E., p. 19).

É importante atentamos ao fato de que, o que assegura à vida uma dimensão criadora são os campos de indeterminações pelos quais o ser vivo produz movimentos espontâneos. Na verdade, a capacidade de efetuar escolhas, resulta em um distanciamento do automatismo impresso pela natureza. Se há possibilidade de escolhas anterior à ação mecânica, é porque há, algum núcleo luminoso que, posteriormente, lançará luz à ação puramente

cega. Essa luz oscila entre o menor movimento mostrando-se, aí, de maneira tênue, e o maior movimento como clareira. O filósofo define essa luz como consciência. Em vista da cumplicidade dessa clareira com o movimento, ele conclui que a consciência é *coextensiva* à vida.

Temos então dois princípios que marcam a atividade criadora, quais sejam, a liberdade e a necessidade: “A matéria é necessidade, a consciência é liberdade” (BERGSON, E.E., p.13). Trata-se da necessidade de se diferenciar no que compete à individualização do ser vivo, ou, a cristalização da vida. Liberdade, significa, neste contexto, a capacidade da vida em sempre se recriar, sobretudo, quando se depara com força oposta à sua. Dada as circunstâncias, a criação é inscrita no movimento de liberdade se inserindo na própria necessidade. Malgrado a matéria como obstáculo ao impulso criador, ela se faz necessária no engendramento ao percurso evolutivo. Isso nos faz ver certa cumplicidade entre liberdade e necessidade, como bem mostra Bergson (E.E., p. 20):

[...] a vida procede por insinuação, e força que impeliu a matéria para fora do puro mecanismo não teria como agir sobre essa matéria se não tivesse primeiro adotado tal mecanismo – assim como a agulha da via férrea cola-se ao longo do trilho do qual deve desviar o trem. Em outras palavras, em seus primórdios, a vida instalou-se num certo tipo de matéria que começava ou poderia ter começado a fabricar-se sem ela. Mas a matéria teria parado aí, se tivesse ficado entregue a si mesma.

Essa solidariedade entre consciência e matéria, ou melhor, o *atravessamento* na matéria pela liberdade, não passa sem deixar ileso a consciência. Ocorre um ato de doação da matéria à liberdade criadora; no entanto, a densidade da matéria bruta, apesar de ser útil à criação, tira a leveza da consciência, uma vez que esta passa a se atar à matéria. Bergson (E.E., p. 19) então nos mostra: “mas a consciência quase foi apanhada na armadilha. A matéria enrola-se em torno dela, curva-a a seu próprio automatismo, entorpece-a em sua própria inconsciência”.

Observa-se que o lócus criador, em sua origem, representa as grandes linhas da evolução. As vias e tendências da vida, em última instância, representam o prolongamento do impulso.

Trata-se de [...] um *impulso originário* da vida, passando de uma geração de germes à geração seguinte por intermédio dos organismos desenvolvidos que constituem o traço de união entre os germes. Esse impulso, mantendo-se nas linhas de evolução entre as quais se partilha, é a causa profunda das variações, pelo menos da aquelas que se transmitem regularmente, que se adicionam umas às outras, que criam novas espécies (BERGSON, E.C., p. 104).

A fusão entre as esferas elementares da experiência, dada em um jogo entre necessidade – representado pela matéria e liberdade como marca da temporalidade ou da consciência – confere peso à aposta criadora do impulso original. A mudança mostra-se como fato, mas não que isso signifique o rompimento abrupto com o ponto inicial da criação.

A vida seria impossível se o determinismo a que a matéria obedece não pudesse afrouxar seu rigor. De todo modo, suponhamos que, em certos momentos, em certos pontos, a matéria ofereça alguma elasticidade: ora, ali vai instalar-se a consciência. Vai instalar-se fazendo-se minúscula; depois, uma vez no lugar, irá dilatar-se, arredondar a sua parcela e acabar obtendo tudo porque dispõe de tempo e porque mesmo a menor quantidade de indeterminação, adicionando-se infinitamente a si mesma, dará tanta liberdade quanto se desejar (BERGSON, E.E., p. 13).

Nessa dinâmica, o movimento de criação é marcado pelo estreitamento da consciência à vida. Como marca mais aparente da consciência, Bergson (E.E., p. 5) destaca a memória: o que significa dizer que “toda consciência é memória – conservação e acumulação do passado no presente”. Nessa direção, se entende que a memória possibilita a ação livre, sendo assim, possibilita escolha. Emerge daí a ideia de que a experiência passada permite novos movimentos, isto é, o agenciamento de uma continuidade em processo de criação. O que assistimos aí é uma continuidade que se diferencia, para prolongar o impulso. Esse prolongamento é criação, pois, consiste em lograr a determinação imposta pela natureza.

Como, para criar o futuro, é preciso preparar algo dele no presente, como a preparação do que será só pode ser feita utilizando o que foi, a vida empenha-se, desde o início, em conservar o passado e antecipar o futuro numa duração em que passado, presente e futuro se encavalam e formam uma

continuidade indivisa: essa memória e essa antecipação são, como já vimos, a própria consciência” (BERGSON, E.E., p.12).

A criação é, portanto, a marca mais iminente da vida. A consciência, em sua especificidade memorativa fornece elementos à vida para que sempre se reinvente. No fundo, o que se vislumbra é um verdadeiro plano de duração. Trata-se de uma continuidade ao nível da consciência ou temporalidade: “uma continuidade de criação numa duração na qual há realmente crescimento” (BERGSON, E.E., p. 17). Essa continuidade ao nível de experiência se revela como interioridade da duração. É o que Bergson (E.E., p. 17) retrata: “duração que se estira, duração em que o passado se mantém indivisível e cresce como uma planta, como uma planta mágica que reinventasse a cada momento sua forma com o desenho de suas folhas e flores”.

A integração desses polos temporais ainda é subsidiada pela capacidade de escolha que possui o ser vivo, e que tem, por base, a experiência passada. “Se consciência significa memória e antecipação, é porque consciência é sinônimo de escolha” (BERGSON, E.E., p. 11); assim, portanto, escolher significa precisamente criar. “Mas com a vida aparece o movimento imprevisível e livre. O ser vivo escolhe ou tende a escolher. Seu papel é criar” (E.E., p.12). Assegura Bergson (E.E., p. 12): “num mundo onde todo o restante é determinado, tem ao seu redor uma zona de indeterminação”.

O emergir da consciência permite ao ser vivo ampliar a sua zona de indeterminação. Suas ações serão cada vez mais autênticas, quanto mais a liberdade seja considerada um fato. Dessa maneira, todo movimento criador é sinônimo de liberdade. Bergson (E.E., p. 10) exorta: “assim, parece-me verossímil que a consciência, originalmente imanente a tudo que vive, atenua-se onde não há mais movimento espontâneo e exalta-se quando a vida mantém o rumo da atividade livre”.

Essa descrição, de cunho ontológico acerca da vida, antecipa a imagem da questão do ser que possui Bergson; imagem essa que figura uma visão originária, diga-se de passagem, uma vez que agrega ao ser a ideia de movimento criador. “A essência última do ser”, diz-nos Paiva (2005, p. 21),

consiste, enfim, num espírito que se move pela criação e se delinea pela mudança sucessiva, na qual o ser não se pulveriza;

inversamente, persiste a sua continuidade cuja interioridade se aprofunda e se intensifica a sua continuidade cuja interioridade se aprofunda e se intensifica no tempo.

Liberdade e tempo, como podemos observar, são traços irrevogáveis que vêm ocupar centralidade no *corpus* teórico bergsoniano. No fundo, o que se observa é a doutrina da liberdade à medida em que ela se constitui como fio condutor pelo qual o filósofo se norteia. A bem da verdade, é sob esse traço fundamental da realidade que Bergson encadeia seus diversos conceitos filosóficos sob o prisma da duração. Ali, o que ocorre é uma comunicação entre ser que é constituído pela comunicação da vida à matéria. A criação, em termos de duração, passa a ser aventada por uma atribuição da vontade.

Da mesma forma na doutrina da evolução bergsoniana a criação só se manifesta por atos livres: “é bem verdade que a liberdade imanente à força evolutiva ainda se manifesta pela criação de formas imprevistas que são autênticas obras de artes” (BERGSON, E.E., p. 19). Em tal contexto, tendo em vista aquele impulso de criação, essencialmente livre, é que o filósofo, em questão, fala de um atravessamento da consciência criadora na matéria. Trata-se de um impulso que se utiliza dos entraves encontrados para expandir-se em criação

[...] na evolução integral da vida em nosso planeta uma travessia da matéria pela consciência criadora, um esforço para liberar, à custa de engenhosidade e inversão, algo que permanece aprisionado no animal e que apenas no homem se liberta definitivamente (BERGSON, E.E., p. 17).

Atentamos ao elo que nos liga e que nos torna partícipes de um tronco comum. Para falar como Bergson, expressemo-nos, por meio da seguinte metáfora: dançamos os ritmos fornecidos pela musicalidade da criação, embora a dança se dê pelo prolongamento da melodia. Em virtude de seu desdobramento, essa melodia comporta vários ritmos; implica dizer que a dança se faz de maneira sempre nova e espontânea assim como cada movimento passa a ser sinônimo de criação. É no homem que essa voluntariedade, ou “elã em travessia”, se expressa por movimentos novos que é verdadeira criação. Isso para dizer conforme Bergson (E.C., p. 146) “que a causa profunda das

dissonâncias encontra-se em uma irremediável diferença de ritmo”. No homem, o movimento criador guarda certa voluntariedade, até então adormecida no animal.

É preciso dizer, ainda, que entre as várias direções ou tendências depreendidas pela vida, como faz ver Bergson (E.C., p. 118), o substancial do impulso se aplica ao longo da linha de evolução que desemboca no homem, enquanto o restante é conduzido à via que conduz até aos himenópteros. Que a natureza tenha tido cuidado em legar ao homem o labor da criação, ela não o fez sem conservar qualidades que determinam a vida instintiva. Disso resulta que a capacidade inventiva do homem recorre ao elemento anterior à função pragmática da inteligência, qual seja, o instinto. O apego a tudo que lateja mostra-se uma atividade constituinte da vida, e, por consequência, do pensamento. O esforço do pensamento voltar sobre si mesmo consiste no esforço de inversão de suas condições naturais, uma vez que, em sua gênese, o próprio pensamento encontra-se sob a tutela da inteligência.

Além disso, propõe Bergson, na grande linha que desembocou no homem, ali, havia, em princípio, um ponto iluminado, que com um esforço necessário de dilatação, observa-se como clareira:

A evolução da vida, desde suas origens até o homem, evoca a nossos olhos a imagem de uma corrente de consciência que penetrasse na matéria como para abrir uma passagem subterrânea, fizesse tentativas à esquerda e à direita, forçasse menos ou mais em frente, na maior parte do tempo fosse partir-se contra a rocha e, entretanto, pelo menos em uma direção, conseguisse abrir caminho e reaparecesse à luz. Essa direção é a linha de evolução que leva ao homem (BERGSON, E.E., p. 21).

Bergson está preocupado em mostrar que há continuidade no impulso criador; no entanto, tudo isso é ao custo da materialização que aquele progresso é possível. A força que penetra a matéria, digamos, em sentido lato, configura o esforço da vida em uma tentativa de obter corpo.

Eis um traço peculiar da filosofia de Bergson em que se tonaliza a ideia de experiência. Tal empreendimento vem ajustar o entendimento da criação sombreado pelos recursos da corporeidade, uma vez que a vida como criação, aos olhos do autor, carrega consigo aquela exigência. Escreve ele: “não somos

a própria corrente vital; somos essa corrente já carregada de matéria” (E.C., p. 262). Tal como o impulso vital necessitou pender à matéria como forma de diferenciar-se, também o pensamento, para se criar, é necessário, antes de tudo, “materializar-se”.

Um pensamento entregue-se a si mesmo oferece uma implicação recíproca de elementos que não podemos dizer que sejam um ou vários: é uma continuidade, e em toda continuidade há confusão. Para torna-se distinto o pensamento precisa espalhar-se em palavras: só entendemos bem o que temos no espírito quando pegamos uma folha de papel e alinhamos lado a lado termos que se interpenetram. Assim a matéria distingue, separa, decompõe em individualidades e, por fim, em personalidades, tendências outrora confundidas no elã original da vida. Por outro lado, a matéria provoca e torna possível o esforço. O pensamento que é apenas pensamento, a obra de arte apenas concebida, o poema apenas sonhado ainda não custa trabalho; o que exige esforço é a realização material do poema em palavras, da concepção artística em estátua ou quadro. O esforço é penoso, mas também é valioso, ainda mais valioso do que a obra em que resulta, porque graças a ele a pessoa tirou de si mais do que tinha, elevou-se acima de, si mesma (BERGSON, E.E., p. 21-22).

Nesse quadro que nos apresenta Bergson, é possível notar que inerente à ideia de esforço há a ideia de invenção. A inteligência propensa em contornar a matéria, para superar um campo de inércia, necessita de um complemento, de uma força que lhe é inerente. Trata-se de duas potências imanentes à vida e inicialmente confundidas, mas que ao crescerem precisam se dissociar. Novamente, em *A Evolução Criadora*, (p. 160), o filósofo exorta: “daí a inteligência e o instinto, que divergem cada vez mais à medida que se desenvolvem, mas que não se separam nunca inteiramente um do outro”.

É preciso levar em consideração que, em sua origem, ao se interpenetrarem e depois se dissociarem instinto e inteligência conservam algo em comum. Disso resulta que “não há inteligência na qual não se descubram vestígios de instinto, e, sobretudo, não há instinto que não seja rodeado por uma franja de inteligência” (BERGSON, E.C., p. 154). Nesse sentido, a criação, como regra, em Bergson, está pautada sob a marca, tanto do instinto, como da inteligência. Acerca desses dois polos de conhecimento, Bergson (E.C., p. 169) define: “O instinto é, portanto, o conhecimento inato de uma coisa. Mas a

inteligência é a faculdade de fabricar instrumentos inorganizados, isto é, artificiais”.

Ora, é olhando ao que cada um possui de déficit que Bergson pensa a composição de um plano cognitivo por onde a criação continua a ser prolongada ainda em relação ao que o instinto e a inteligência possuem de positivo que passam a se integrar. O filósofo expõe:

O primeiro atinge imediatamente, em sua própria materialidade, objetos determinados. Diz: “eis o que é”. O segundo não atinge nenhum objeto em particular; não é mais que uma capacidade natural de remeter um objeto a outro objeto, ou uma parte a outra parte, ou um aspecto a outro aspecto, em suma, de tirar conclusões quando se possuem premissas, e de ir do que se aprendeu ao que ignora. Esta não diz: “isto é”, mas simplesmente que, se as condições forem tais, tal será o condicionado (E.C., p. 168).

A inteligência, nesse sentido, fornece a forma, enquanto o instinto, fornece a matéria. Sendo assim, matéria e forma marcam a intersecção em que se amplia a experiência. A forma vazia da inteligência, marcada pela capacidade de generalização, é preenchida pela matéria do instinto. A célebre frase de Bergson (E.C., p. 170, grifo do autor): “*há coisas que só a inteligência é capaz de procurar, mas que, por si própria, já mais encontrará. Essas coisas, só o instinto as poderia encontrar, mas nunca procura elas*”, resume bem o espírito de unificação das diferenças em que se dá o processo criativo.

Ao olhar por esse ângulo teórico, compreende-se que a criação se inscreve como um ato de superação vital, já que, como vê Bergson, um ser inteligente traz em si aquilo com que ultrapassa a si mesmo. Eis porque a superação das próprias condições naturais, de ir buscar em si, mais do que contém, é um esforço de encontrar o “seu outro” como bem fala Worms (2010, p. 235): “se a inteligência pudesse alcançar do interior seu outro, o instinto, então é capaz de tornar-se consciente de si e tomar o alcance de uma verdadeira intuição”.

A superação dos limites da inteligência é, tão somente, uma superação, no sentido positivo da questão. O alcance dessa superação se encontra à ideia de retorno e encontro. Observa, mais uma vez, Worms: “Digamos, em uma palavra, a imagem sobre a qual tudo repousa é da inversão de um movimento

que, por sua finitude mesma, é conduzido a interromper-se e a voltar-se, de uma direção para uma direção contrária” (2010, p. 193).

3.2 inteligência e linguagem

Instinto e inteligência configuram, assim, dois lados da vida. Duas faces, duas forças, a princípio, opostas, mas, em processo de criação, essas forças se complementam, cada qual se utiliza do resíduo da outra. A conversão dessas forças é a intuição. Pois bem, entre a força que impera imediatamente sobre o objeto e dele obtém experiência e a força que apenas relaciona objeto aos objetos há uma diferença de natureza. Entre essas duas tendências vitais, Bergson vê duas dimensões do conhecimento humano. Sobre a inteligência se ergue o conhecimento científico no que se limita ao domínio da análise.

O problema identificado pelo filósofo é que a dinâmica vital em que se centra a duração não pode ser captado pelos recursos da inteligência, já que aquilo que é móvel por natureza, passa-lhe despercebido. Dessa maneira, “[...] da própria mobilidade a nossa inteligência se desinteressa, porque não lhe importa de modo algum ocupar-se dela”, conclui Bergson (E.C., p. 174). Ora, se a inteligência é um mecanismo de adaptação do ser vivo ao meio que está inserido, sua ação se resume à fabricação de instrumentos inorganizados, portanto, a inteligência visa a ação e não a especulação. Aos olhos de Bergson, quando transposta ao domínio especulativo, a inteligência cria artificialmente problemas filosóficos insolúveis, já que seu ponto de partida é sempre a imobilidade. Com isso, quando quer representar o movimento, a inteligência o reconstrói com a imobilidade que ela justapõe: nossas representações das coisas obedecem aos quadros esquemáticos da inteligência, quer dizer, as representações são projetadas sobre um espaço homogêneo passando a reconfigurar a duração em blocos, como fosse percebida no espaço. A inteligência, no estado natural, visa um objetivo útil. “Quando substitui imobilidades justapostas ao movimento, não pretende reconstituir este tal qual é, mas simplesmente substituí-lo por um equivalente prático” pensa Bergson (E.C., p. 174).

Notoriamente, Bergson mostra os equívocos do procedimento do conhecimento intelectualizado. Tal insuficiência metódica consiste, de alguma maneira, em perder de vista a mobilidade das coisas. A crítica ao intelectualismo, assim sendo, está adstrita à função natural da inteligência. A razão da contestação da visão de mundo fundada no *modus operandi* da inteligência é justificado por Bergson, na medida em que se cria uma imagem distorcida do real, isto é, desconfigurado do em si, pelo puro capricho pragmático da inteligência.

É importante realçar que Bergson vê na estrutura da inteligência uma igual abertura ao saber especulativo. Isto é, o fabricar é próprio da inteligência no que diz respeito em projetar determinada ação visando a atingir determinado fim, portanto, não se acomodando com as formas atuais das coisas, nem aderente ao movimento real, mas tendendo tão somente em contornar a matéria. É pelo fato da inteligência se articular com os movimentos externos da matéria, realçando seus contornos, como que arrogasse uma forma pelo qual delineasse a criação, é que é levada ao campo da especulação.

A comparação platônica do bom dialético com o cozinheiro competente que escarna o animal sem, contudo, lhe quebrar os ossos, apenas acompanhando as articulações desenhado pela natureza, mostra a configuração de um plano de especulação dada a natureza imaterial da vida. Em última instância, consistem em um olhar em torno da experiência, sem atentar ao seu interior.

Assim, a percepção de um ser inteligente consiste no isolamento da totalidade do mundo material. O conjunto da matéria, nesse sentido, é representado como um imenso tecido com o qual passamos a recoser a realidade em um plano da relatividade. É sob essa estrutura vazia e homogênea que projetamos o real desconfigurado do seu “em si”, recompondo-o em blocos. Resulta dizer que a representação intelectual é orientada pela ação produtora da inteligência humana e, que a linguagem é constituída, por adaptação, às necessidades da vida social. Acontece que os signos variáveis da inteligência humana, que tendem a transladar de um objeto a outro, marcam a natureza da linguagem.

É preciso ainda destacar, conforme Bergson, que se têm produzido equívocos ao assentar sobre os signos da inteligência a estrutura do

entendimento. Quer dizer, tudo o que diz respeito a seus quadros gerais, a faculdade de generalizar. Em relação ao desempenho da linguagem, Bergson (E.C., p. 178, grifo do autor) distingue, por exemplo, dois tipos de signos: primeiro, temos o *signo instintivo* como um *signo aderente*; em segundo, há o *signo inteligente* como um *signo móvel*. Isso para dizer que aquilo que marca a mobilidade da palavra, a flacidez de ir de uma coisa à outra, lhe permite a criação de ideias.

Ora, essa mobilidade das palavras, própria para elas irem de uma coisa a outra, permitiu-lhe estenderem-se das coisas às ideias. A linguagem não teria, é certo, dado a faculdade de refletir a uma consciência inteiramente exteriorizada, que fosse incapaz de se recolher em si própria. Uma inteligência que reflete é uma inteligência que, ao lado do esforço praticamente útil, tem um suplemento de força para gastar, uma consciência que, virtualmente, já se reconquistou a si própria. Mas falta ainda passar da virtualidade ao ato. É de presumir que, sem a linguagem, a inteligência teria ficado sujeita aos objetos materiais que era do seu interesse considerar. Teria vivido em um estado de sonambulismo, exteriormente a si própria, hipnotizada pelo seu trabalho. A linguagem muito contribuiu para libertá-la (BERGSON, E.C., p. 178).

Esse quadro geral mostra que é por aquilo que a linguagem possui de excedente que se configurou o salto do homem em relação à determinação da natureza. Cabe, no entanto, dizer que é pelo que a linguagem possui de mobilidade que ela opera uma torção de si sobre si mesma. Eis a razão que assegura à linguagem se orientar por signos móveis, o que, de certa forma, já permite avançar em relação aos limites da inteligência. Nesse sentido, a linguagem produz uma abertura no campo da ação e, em função disso, alarga a zona da percepção. Retrata o filósofo:

Poderá, pois, estender-se não só de uma coisa percebida a outra coisa percebida, mas também da coisa percebida à recordação dela, da recordação nítida a uma imagem mais vaga, de uma imagem vaga, mas ainda representada, à representação do ato pelo qual se tem a representação dela, isto é, à ideia (BERGSON, E.C., p. 178).

Vê-se uma inflexão no domínio da inteligência que faz dilatar a capacidade de representação. Isso ocorre pelo fato de a inteligência refletir sobre

as suas estruturas, não limitando-se a olhar por um âmbito externo, para então seguir a via da interioridade. Ali, a inteligência percebe sua elasticidade.

É importante atentar ao que a inteligência carrega de instintivo, isto é, o que constitui a atividade “desinteressada” do real, portanto, espontânea. É para isso que Bergson chama atenção ao dizer que existem coisas que só a inteligência pode buscar, embora precise de um esforço suplementar. Trata-se de esforço, de não se limitar apenas em contornar a matéria, sem ao menos, tocá-la, mas, em direcionar a uma maior aderência ao que é fluido.

Agora, uma vez levada essa tendência às últimas consequências em âmbito epistemológico, com efeito, produz-se certas inconsistências, uma vez que a inteligência não foi feita para pensar a totalidade, ou se ocupar de teorias. Nesse interim, o pensador alerta, se referindo aos limites da inteligência, mas que mesmo assim “[...] ambiciona tudo englobar, tanto a matéria bruta, sobre a qual tem naturalmente domínio, mas também a vida e o pensamento” (BERGSON, E.C., p. 179).

As potencialidades da inteligência de se dilatar para além daquilo que foi originalmente determinada a fazer, implica em um desvencilhar, mesmo que em parte, do automatismo da ação. Essa tendência causaria uma abertura ao campo da especulação, e é ali que a inteligência produz representações. O problema que se herda com tal pretensão intelectual diz respeito às diferenças de natureza entre a inteligência e o objeto do qual pretende se acercar. Bergson escreve:

Originariamente, [a inteligência] adaptada à forma da matéria bruta. A própria linguagem, que lhe permitiu alargar o seu campo de operações, é feita para designar coisas, e apenas coisas. Somente porque a palavra é móvel, por caminhar de uma coisa a outra, é que a inteligência iria mais cedo ou mais tarde apanhá-la *no caminho*, quando não se achava pousada sobre nada, para a aplicar a um objeto que não é uma coisa, e que, até então dissimulado, esperava o auxílio da palavra para passar da sombra à luz. Mas, ao cobrir esse objeto, a palavra também o converteu em coisa. Assim, a inteligência, mesmo quando não opera já sobre a matéria bruta, segue os hábitos adquiridos nessa operação: aplica formas que são as da própria matéria desorganizada. É para esse gênero de trabalho que ela é feita, e somente esse gênero de trabalho a satisfaz plenamente. E é isso que ela exprime ao dizer que somente assim alcança a *distinção* e a *clareza* (BERGSON, E.C., p. 179-180).

Sobre o *modus operandi* da inteligência, a linguagem se assenta de maneira a transpor à esfera do pensamento, ou, para o campo da representação a simbologia do real. Isso porque não pode representar em sua estrutura originária. A *clareza e distinção*, que se mostrou como tema do pensamento moderno, é obtida por articulações conceituais passando a ignorar as peculiaridades da experiência. Dessa maneira, o claro e distinto só será pensado por meio de uma decomposição conceitual, de resto, sobre o prisma do espaço. Dali, o que temos são apenas fragmentos do real, uma recomposição a nível de conceito, e esses conceitos já se mostram, desde um ponto de vista, exteriores em relação uns aos outros. Ainda em relação aos conceitos, o filósofo nos fala:

Reunidos, constituem um "mundo inteligível", que pelos seus caracteres essenciais se assemelha ao mundo dos sólidos, mas cujos elementos são mais leves, mais diáfanos, mais fáceis de manejar pela inteligência do que a imagem pura e simples das coisas concretas; com efeito, já não são a própria percepção das coisas, mas a representação do ato pelo qual a inteligência se fixa sobre elas. Já não são imagens, mas símbolos (BERGSON, E.C., p. 180, grifo do autor).

Como instrumento para pensar a universalidade dos conceitos em relação às particularidades da experiência, a especulação intelectual mingua em relação à continuidade, ou unidade da experiência que, no curso vital, mostram-se em um plano de continuidade. O apreço da inteligência pelo que é sólido é o que lhe fará instituir a composição conceitual. Nessa lógica, nos diz Bergson, triunfou o pensamento analítico, sobre o qual se assenta a própria ciência, a ponto de fazer de seu objeto de estudo, mesmo o que diz respeito à vida em geral, ser mensurado por um tratamento lógico-matemático.

Ocorre que a linguagem preconizada pela inteligência, levaria, com afinco, os mesmos equívocos de sua matriz: produzir ilusões ao se referir à essência movente do real. Uma das principais insuficiências que transita da inteligência à linguagem é seu uso cinematográfico, como insinua Bento Prado Jr (1988, p. 62, grifo do autor), leitor de Bergson:

O caráter essencialmente "cinematográfico" da inteligência consiste justamente em não seguir o movimento do objeto, em não obedecer ao "fio da experiência" e de reconstituí-lo no campo do descontínuo, introduzindo um intervalo entre as suas pulsações tornadas "fases".

O que interessa à inteligência é, apenas, fragmentos da mobilidade, quer dizer, aquilo que lhe possa ser útil na conservação da vida enquanto se mantém avessa ao “fio da experiência” que, em si, é o próprio elã vital em progresso.

O que se tece é um jogo entre a positividade e a negatividade que fará com que a própria linguagem imprima o selo da inteligência, isto é, é “a miragem da Ausência uma miragem que prolonga suas raízes na própria estrutura do entendimento e que se objetiva com sua vocação essencial” (PRADO JR, 1988, p. 62).

A sumária crítica, posta à luz aqui por Bento Prado, revela o problema que acerca a esfera do conhecimento à medida que a própria tendência natural da inteligência serve de termômetro à experiência. A linguagem, instrumento subserviente da inteligência, usurpa a própria experiência em termos de originalidade. “É que, para Bergson, o movimento que oculta e recobre a experiência imediata – o “esquecimento” da Presença – é já obra da própria linguagem” (PRADO JR, 1988, p. 62, grifo do autor). Nessa mesma linha de raciocínio, o autor continua: “Pois, para Bergson, a coincidência com a Presença é, de alguma maneira, supressão da linguagem, já que a linguagem nada mais é do que o “meio de descontinuidade” que permite à inteligência destruir a continuidade do real”.

A análise de Bento Prado acerca da crítica bergsoniana à “ideia de Nada” nos ajuda melhor entender a insuficiência da inteligência em adentrar no real e ao criar sistemas de ilusões, vindo, assim, a interditar qualquer entrada ou retorno à dimensão sensível da realidade. A experiência, autenticamente presente, ou simplesmente “Presença” como se refere o intérprete, resgata o sentido primordial do fenômeno, desde os antecedentes originais que integram a Presença. Isso põe, por terra, a dicotomia sujeito-objeto, tão bem, empreendida pelas inspirações da metafísica tradicional que “expulsa de seu interior o temporal e o visível” (PRADO JR, 1988, p. 49). A ausência desse campo de sensibilidade se deve pela insuficiência da linguagem em apreender o real. Esse aspecto, inteiramente, operativo da linguagem, marca, definitivamente, os limites do conhecimento.

A preferência pelo nada em vez do ser passa a ser identificado como a raiz de todos os equívocos do entendimento já que chancela a negação da

realidade. Explorando melhor essa temática, o autor de *Presença e Campo Transcendental* (1988, p. 61, grifo do autor) faz inquirir que “pensar o Nada é uma forma equivocada e insuficiente, e em todo caso, oblíqua, de pensar o próprio Ser. A negação visa, as mais das vezes sem sabê-lo, vacuamente o próprio Ser”.

Tal posição remonta à essência de uma linguagem que se limita em produzir equívocos, pondo sempre, ao lado do real, o possível, e, ao lado do ser, o nada. O que se vê é a emergência de um dualismo que espelha a afirmação na negação. Examina Bento Prado:

É só no interior da linguagem que a negação se apresenta como simétrica da afirmação. Mas todas essas simetrias, todos esses dualismos inscritos na estrutura da linguagem, esse arsenal da inteligência, limitam-se a ela e não traduzem a pulsação do real: elas são, antes de mais nada, significativas do abismo que existe entre o que é *dito* e o que é. Ao retornar a uma experiência silenciosa ou pré-predicativa de coincidência com o Ser, a consciência descobre a inadequação nativa da linguagem (1988, p. 63).

O rico comentário de Prado Júnior mostra os limites da linguagem. Essa, uma vez atendendo aos apelos da inteligência, deforma o real quando se aventura em traduzi-lo. Assim, o faz, desviando-o de seu mais autêntico significado. Isso se estrutura como um déficit do entendimento, que se contenta com as aparências, ao invés de procurar contactar com o que se encontra escamoteado por certa visão, essencialmente, intelectualista.

De fato, isso acaba por inverter a maneira de orientação na experiência: o superficial passa a ter prevalência sobre o profundo, o estável sobre o instável. O que está em jogo é a subsunção da realidade a uma forma racional que estabelece princípios de orientações universais, contudo, restritos a uma única dimensão da experiência. Acaba, por assim dizer, suprimindo, as diferenças, a mobilidade, a vida que subjaz ao engessamento de uma linguagem intelectualista. Nesse quadro teórico hegemônico, pensar o ser implica em um processo de inserção na mobilidade. A inteligência, vocacionada ao pragmatismo da vida, se confina ao estático, plano do sólido e do inorgânico, portanto, da imobilidade. Quando despertada para a capacidade de especular, a inteligência projeta sobre a realidade aquele fundo naturalista em que se orientava. Desta maneira, a

“miragem da Ausência” é facilmente posta sobre o real, quando na verdade, o que há é o ser. O que ocorre é a “a pretensão do uso teórico do negativo”, como bem pensa Prado Jr (1988, p. 57).

Bento Prado deixa entrever que a linguagem desempenha uma função de igual equivalência com a inteligência: volta-se para a ação, abstrai o seu objeto, e dele revela só as partes decompostas. O contato com o ser mostra-se, contudo, possível pela supressão dos vícios da linguagem que resulta na descontinuação do real. Assim, a linguagem de ordem intelectual é erigida como meio de representação espacial revelando-se incapaz de uma abertura ontológica onde a presença, ou, se preferirmos, o ser, é deslocado de suas condições originárias.

É preciso acompanhar em Bergson que a linguagem, por sua origem, encontra-se atada às pretensões da inteligência de abranger uma totalidade inerte. Os equívocos disso são iminentes, haja vista que a inteligência representa claramente o descontínuo enquanto o real é continuidade e mobilidade. Ora, na ordem do pensar, tais equívocos são corroborados. Consiste em dizer que a linguagem é estruturada em um campo da ação da inteligência. Para isso, Bergson alerta quanto ao engano dos filósofos quando transportam para o território da especulação um método de pensar que é feito para a ação.

No ver de Bergson, os sistemas científicos, e mesmo, filosóficos, deixaram vigorar em seus procedimentos metodológicos como herança do mundo natural físico, o caráter atuante da inteligência. Assinala ele:

Muito antes que tivesse havido uma filosofia e uma ciência, o papel da inteligência já era o de fabricar instrumentos e guiar a ação de nosso corpo sobre os corpos circundantes. A ciência levou esse trabalho da inteligência bem mais longe, mas não mudou sua direção (P.M., p. 36).

Se nosso modo de compreensão da realidade traz o *modus operandi* da inteligência no que remete ao interesse prático de contornar a matéria, e generalizar conceitos, o problema que surge gira em torno de saber sobre quais as condições de experiência que nos são possíveis dada a natureza intelectual do conhecimento?

Diríamos que tais condições limitam-se ao plano da análise e do relativismo erigindo assim como setor de experiência o que for complacente com

o caráter estático que lhe é inerente. Podemos dizer, com Bergson, que a metafísica e a ciência se limitaram em tomar a experiência em sua superfície, desconsiderando a experiência em sua dimensão originária, já que, conceitualmente plainaram sobre seu solo, mas não o escavaram. É a esse preço que os paradigmas científicos, inspirados metodologicamente, pelo pragmatismo da inteligência negligencia o essencial, pois,

Vai de um arranjo das coisas para um rearranjo, de uma simultaneidade para uma simultaneidade. Necessariamente negligencia o que ocorre no intervalo; ou, caso disso se ocupe, é para ali considerar outros arranjos, simultaneidades mais uma vez. Com métodos destinados apreender o já feito, ela não poderia, em geral, entrar naquilo que se faz, seguir o movente, adotar o devir que é a vida das coisas (P.M., p. 144-145).

A bem da verdade, o intelectualismo, por sua própria natureza, é insuficiente para captar a “alma das coisas”. Os parâmetros cientificistas, por seguirem a cartilha de uma metafísica abstrata, se sentem à vontade com a face empírica dos fenômenos. Ora, isso lhe basta, já que o real como mobilidade, infelizmente, é negligenciado. A experiência, assim perfilhada, limita o sujeito a se manter de um ponto de vista externo ao que se percebe enquanto que a legitimidade da experiência fundamental, ou seja, aquela que escapa à alçada do esquematismo teórico¹⁵, é um ignoto.

Na ótica bergsoniana, existe um problema de fundo que traça a cisão entre percepção sensível e o núcleo de uma experiência fundamental que inclusive se mostra como interior ao sensível. Esse limite de horizonte é,

¹⁵Podemos ressaltar aqui a referência direta de Bergson a Kant cujo projeto crítico limitou a experiência humana à esfera da relatividade. Bergson, por outro lado, mostra outra maneira de se fazer filosofia, aquela que a posição kantiana não alcança se tratando da experiência real: “Mas filosofar consiste precisamente em se colocar por um esforço de intuição, no interior dessa realidade concreta da qual a Crítica vem tomar de fora as duas vistas opostas, tese e antítese” (BERGSON, P.M., p. 232). Por seu turno, a experiência imediata incorporada no projeto bergsoniano requer, certa “superação” da filosofia de Kant, o que implica em estabelecer condições não somente para conhecer a realidade, mas dessa ter a experiência concreta, como bem nos mostra Franklin Leopoldo e Silva: “Na medida em que conhecer significa *organizar* dados dispersos segundo uma “estrutura do entendimento”, tal prerrogativa da subjetividade vai resultar, para Bergson, numa *deformação* da realidade. Nesse sentido o *retorno às próprias coisas* confunde-se com o abandono da *atitude kantiana* – algo mais do que a “superação” da filosofia de Kant. Na verdade, o kantismo – como “filosofia geral” – gera atitudes teóricas e especulativas que no seu conjunto configuram os preconceitos de que é preciso despojar-se” (SILVA, 1994, p. 42-43. grifo do autor).

portanto, devedor das condições metódicas estabelecidas pelos vários sistemas. No ver de Bergson, tal limite tem-se mostrado insuficiente quando se trata da imersão na totalidade da experiência. Delimitar apenas a estrutura do mundo material como possibilidade de experiência, é no mínimo, não se atentar para o que é fundamental na experiência. Aliás, essa atitude cética em relação ao real tem perpetuado querelas entre escolas filosóficas, cada uma censurando a outra por ter deixado o real passar.

Bergson, ao tematizar a configuração de um plano de experiência que se perfaz como núcleo do ser, o faz, justamente, para mostrar que o que constitui como matéria de nosso conhecimento pouco se distingue da totalidade que nos constitui. Ter acesso a tal núcleo de ser, todavia, requer a superação das matrizes conceituais figuradas pelas regras da inteligência. Nesse sentido, a reconstituição do sentido de experiência é o que possibilita o “alargamento da experiência”, para falar em termos merleau-pontyanos¹⁶.

¹⁶O termo *raison élargie*, oriundo de Hegel, é ressignificado por Merleau-Ponty para designar o que este último chama de abertura no núcleo do mundo sensível. Aqui, se deve levar em conta a elasticidade da razão de se lançar nesse núcleo para perceber e unificar todas as manifestações reais que ali ocorrem. “A tarefa consiste, pois, em alargar a nossa razão, para torna-la capaz de compreender o que em nós e nos outros precede e excede a razão” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 132). Trata-se de um recurso metódico subsidiado pela razão para possibilitar a inserção na pujança da experiência. Nesse reduto temático o que se revela é a experiência em via de ampliação, e que manifesta, de fundo, o sentido próprio de integração: “Trata-se de constituir um sistema de referência geral que possa comportar o ponto de vista do indígena, o ponto de vista do civilizado, e os erros de um acerca do outro; trata-se de constituir uma *experiência mais ampla [alargada]* que se torne em princípio acessível a homens de um outro país e de um outro tempo” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 132; grifo nosso). Essa integração de experiência significa, contudo, uma abertura nos limites da experiência individual que conjuga diferentes fontes de saberes. Isso acaba pondo por terra, a dicotomia sujeito-objeto, de modo que a experiência que agora o sujeito deslumbra diz respeito a uma experiência ampla que toca a vida e o ser em todas as suas variantes. Esse apreço pela experiência representa no seio do pensar filosófico uma mudança de direção, pela qual a atitude assumida é de “reaprender a ver o mundo”, ajustando, assim, os interesses tanto da filosofia como da ciência. Silva (2011, p. 9) comenta com propriedade essa passagem: “A filosofia deve, pois, renunciar em ser apenas um discurso abstrato, isto é, uma reflexão etérea do acontecimento. Ela deve rever a atitude puramente contemplativa ou impermeável à história e ao mundo, prescindindo do contributo das ciências. Por outro lado, o cientista não pode conduzir a sua prática às cegas, ou seja, à margem de qualquer crítica filosófica. Ele não pode orientar a sua pesquisa abstendo-se de uma motivação ontológica mais profunda”. O que se espera nesse agenciamento metodológico é uma maior integridade com o real; para tanto, o alargamento da razão estabelece uma participação do pensamento no campo da imanência em sua total abrangência. Malgrado a originalidade do pensamento de Merleau-Ponty, encontramos nele um gesto propriamente bergsoniano, no que compete esse movimento de acesso à experiência. Sem querer esgotar esse tema aqui, dizemos, por ora, que ele será estratégico para mostrar o alcance das aspirações bergsonianas quando falarmos da experiência e tendo como horizonte, como veremos, no último capítulo aqui do trabalho, a questão da poética negra.

Está de posse dessa experiência unificadora, em larga acepção, a consciência descobrindo a si mesma, compreendendo-se como esforço que rompe com os limites da matéria, portanto, com o campo de determinação onde opera a inteligência.

O esforço de dilatação do pensamento, de que fala Bergson, expressa o ímpeto da atividade criadora, que mesmo, enredada ao mecanismo da inteligência, encontra um espaço de dilatação, ou se quiser, uma abertura para reencontrar em si, o instinto adormecido, mas, uma vez, despertado, convertido em intuição criadora.

É nessa trama filosófica que a obra bergsoniana auxilia o interesse de se alargar o solo da experiência. Esse alargamento, contudo, requer a superação de um plano de fenômenos espaciais, em direção a uma visão desde a interioridade. Por esse exercício, a experiência não será, apenas, tocada superficialmente, mas sim experienciada imediatamente a partir de dentro.

3.3 Intuição e abertura

A reestruturação metodológica, no seio da filosofia de Bergson, vincula-se, diretamente, em um plano da experiência vital, ou seja, é necessário, aqui, olhar as condições em que se engendra esse movimento da intuição, para ver que Bergson leva em conta a ideia de esforço vital, isto é, a força latente na inteligência que se desvencilha de suas amarras e atenua a sua rigidez para continuar a práxis do movimento criador.

É importante atentarmos à passagem *d' A Evolução Criadora* na qual Bergson descreve as qualidades desempenhadas tanto pela inteligência, como pelo instinto. E isso, a título de uma experiência autêntica, que deveria incidir em uma experiência mista, ou seja, uma experiência, que, mesmo, narrada pela linguagem da inteligência, deveria ser experienciada e comunicada em termos de intuição. Desta maneira, a vida intuitiva se encontra na via do progresso da inteligência humana. Nas palavras de Bergson (E.C., p. 291-292):

Intuição e inteligência representam duas direções opostas do trabalho consciente: a intuição marcha no sentido da própria vida, a inteligência em sentido inverso, e acha-se, pois, naturalmente regulada sobre o movimento da matéria [...] na humanidade da qual fazemos parte, a intuição é quase inteiramente sacrificada à inteligência.

A intuição bergsoniana, tomada aqui como norte, em última instância, compreende a destituição da linguagem da inteligência, desde a sua estrutura pragmática, para se pôr em direção à vida. A supressão do tratamento intelectualizado para demandar, por efeito de experiência, uma nova narrativa que permita encontrar novas experiências, de algum modo, mostra-se fora do radar de uma racionalidade frígida, incapaz de sentir o calor da vida. Expõe Bergson (E.C., p. 292, grifo nosso):

A intuição está presente, todavia, mas vaga e sobretudo descontínua. É uma lâmpada quase apagada, que somente de quando em quando se reaviva, por alguns instantes apenas. Mas reavive-se, realmente, quando está em causa um *interesse vital*.

Por um lado, a inteligência sela a nossa maneira corriqueira e superficial de orientação sobre a experiência; por outro, quando descortinamos os limites da inteligência, encontramos em seu interior as potências criativas inerentes ao interesse vital. Nessa direção, o plano da experiência assume, em Bergson, dois lados, como sugere a leitura de Lapoujade:

É nesse sentido que há dois lados da experiência em Bergson, o lado da inteligência, vasto plano superficial onde tudo se desdobra horizontalmente no espaço, segundo a lógica da representação. E o lado da intuição ou da emoção profunda, um mundo vertical no qual tudo se organiza em profundidade, segundo uma pluralidade de níveis ora inferiores, ora superiores ao da inteligência, mas sempre paralelos a ele, operando segundo uma lógica de outra natureza (2010, p.10).

O que está em questão, em grande medida, é a unificação das duas faces da experiência, possível pelo “espírito de fissura”, isto é, a capacidade intelectual de acessar a realidade última das coisas. Graças ao fio tênue de vitalidade nas coisas, a perfuração na superfície do estático é bem sucedida.

Ora, isso faz pensar que a intuição, no programa bergsoniano, se mostra imersa à própria experiência.

Agora, o que se vê é que toda experiência, neste domínio, se dá por total adesão da consciência ao objeto. Sendo assim, a intuição é configurada, em seu sentido mais próprio, como abertura à experiência em sua base originária. Trata-se de um contato imediato em que existência e essência comungam do mesmo solo, como fica evidente na passagem seguinte:

A verdade é que uma existência só pode ser dada numa experiência. Esta experiência será chamada visão ou contato, percepção exterior em geral, caso se trate de um objeto material; assumirá o nome de intuição quando versar sobre o espírito (BERGSON, P.M., p. 53).

A intuição, sob esse aspecto, busca conduzir à experiência; experiência que tem como substrato o espiritual, fazendo referência àquilo que é mais vivo e pulsante na realidade. Ela, a intuição, perpassa a exterioridade da percepção que se dedica em petrificar o real. Essa visão direta do espírito pelo espírito, como compreende Bergson, nos revela, em rigor, o plano da experiência purificada das condições do espaço.

A reivindicação bergsoniana se inscreve como necessidade de o espírito humano atingir a mobilidade real das coisas, o real e sua sinuosidade, o movimento, que tomando em si mesmo, é o próprio absoluto. Assim descreve Bergson (P.M., p. 185): “enfim, o movimento não será mais apreendido de fora e, de certa forma, a partir de mim, mas de dentro, nele, em si. Apreenderei um absoluto”. Ainda acrescenta: “desse modo, nós nos reinstalaríamos no fluxo da vida interior, do qual a filosofia com muita frequência não nos parecia reter mais que o congelamento superficial” (P.M., p. 22).

Fato é que o estatuto da intuição se revela em um plano de experiência imediatamente dado pelo ato de simpatia entre consciência e fenômeno. A intuição se constitui como ato próprio do pensamento esforçando-se em perceber-se como parte da mobilidade que vive ou experiencia. Por tal motivo, intuir, por si mesmo, já revela o sentido de uma vivência.

É, pois, pelo esforço de ir ao interior das coisas que a intuição pode nos manter no absoluto e não mais no relativo. “Segue-se daí” – nota Bergson (P.M.,

p. 187) – “que um absoluto só poderia ser dado em uma intuição”, de modo que ela não se limita em tomar vista sobre a realidade, mas sim, tornar possível nossa participação na realidade. Trata-se de vivenciar essa última a partir de dentro, o que significa, inclusive, inverter a ordem de nossa percepção das coisas, como nos mostra, mais uma vez, Bergson:

Ao invés de uma descontinuidade de momentos que se substituiriam em um tempo infinitamente dividido, ele perceberá a fluidez contínua do tempo real que flui indivisível. Ao invés de estados superficiais que viriam sucessivamente recobrir uma coisa indiferente e que manteriam com ela a misteriosa relação do fenômeno com a substância, ele apreenderá uma única e mesma mudança que vai sempre se alongando, como numa melodia onde tudo é devir, mas onde o devir, sendo substancial, não precisa de suporte (P.M., p. 146-147).

Isto posto, é a interioridade das coisas que a intuição busca contactar. Trata-se mesmo de um ato de experiência que une, como já dissemos, sujeito e realidade, tornando transparente seu correlato ontológico instalado em um processo dinâmico, correspondente à manifestação do ser. Conforme aponta Bergson (P.M., p. 147): “Nada mais de estados inertes, nada mais de coisas mortas; apenas a mobilidade da qual é feita a estabilidade da vida”.

O que Bergson entrevê é que o alcance desse nível de experiência pressupõe a superação do esquematismo do entendimento, que levado ao fim e ao cabo pelos sistemas metafísicos, delineia a experiência sob a forma do espaço. O retorno ao imediato, é o que aspira o filósofo (M.M., p. 215-216): “desfazendo o que essas necessidades fizeram, restabelecíamos a intuição em sua pureza primeira e retomáramos o contato com o real”. Ora, ele propõe uma maior atenção às propriedades vitais, seu curso e espontaneidade, como melhor forma de restabelecer a intuição em contato com o real. Nessa perspectiva, nos parece que a intuição é o recurso utilizado como posse da experiência em movimento. Por ser ela puro movimento é a única capaz de experienciar o movimento nele mesmo, pois é pela intuição que a experiência é tomada em sua própria fonte. O esforço intuitivo tem como peculiaridade a simpatia¹⁷ tencionada ao vital que passa a experienciar a si próprio como jorro ininterrupto de vitalidade.

¹⁷“Simpatia bergsoniana não é nem sentimental, nem intelectual e também não consiste em exteriorizar, projetar-se para fora, dividir-se em duas (tal processo acabaria espacializando-se,

Em síntese, a intuição, como nos apresenta Bergson, possui uma base vital: parte de um tronco comum onde instinto e inteligência estavam em via de diferenciação. A intuição é o alcance, propriamente, da experiência originária que diz respeito à ambiência do movente e da multiplicidade. Diríamos em sentido mais lato, que a intuição configura um campo de abertura, onde o sujeito intuitivo percebe-se imerso no movimento vital, portanto, no próprio ser. Tudo se passa como se Bergson discorresse uma nova teoria para além do encobrimento do ser¹⁸.

Dito de outro modo, a intuição tem uma íntima relação com a vida, no que se reporta à compreensão humana o que lhe é mais significativo, visto que entre o real a ser conhecido se destaca o que confere vitalidade aos seres existentes, ou seja, o princípio causal do existir, o *élan vital*.

No plano ontológico bergsoniano, a filosofia é uma instância criadora, uma vez que a narração filosófica é uma narração que se faz em meio às próprias coisas, portanto, configura um movimento de criação de si. Ocorre que a intuição segue, destarte, o caminho delineado pelo espírito, ou seja, a liberdade. Como essa é perpétuo fazer-se também, escapa a qualquer determinação racional, permitindo-nos dizer que o ato de intuir abre possibilidade à criação.

Faz-se necessário sublinhar o limite da inteligência frente às potencialidades criativas do pensamento. Diz-se que essas potencialidades, geradoras de ideias, só são possíveis ao nível da intuição, enquanto o conhecimento, puramente intelectualizado, se contenta em estabelecer “traduções metafóricas”, cabendo à força criativa reinventar melhores condições de adentrar às camadas mais profundas da realidade que, pelo uso do discurso lógico formal, foram atenuadas. Dessa forma, a intuição passa a ser classificada por nosso autor como uma capacidade de se elevar além dos domínios da inteligência. O filósofo alerta:

isto é, matando a consciência viva), mas sim em reencontrar-se no cerne das coisas e em captar o puro lado de fora, a absoluta objetividade precisamente de tanto interiorizar-se e de viver intensamente seu devir psicológico” (JANKÉLÉVITCH, 1995, p. 32, grifo do autor).

¹⁸Esse parece ser um problema da época que inclusive, vocaciona a escola fenomenológica desde o pensamento husserliano e suas vertentes ao interesse do descobrimento do ser, ou melhor, propõe-se nova ordem metodológica pela qual fosse possível encontrar a essência desvelada e que se mostra já como própria face do fenômeno. Também o gesto de Bergson é heurístico na medida que busca aquele desvelamento, ou se preferirmos, a “demolição” das perspectivas abstratas conduzindo-as às referências direta com a abertura do real.

Na verdade, o que se defendia contra nós era, primeiro, um racionalismo seco, feito, sobretudo, de negações, e do qual eliminávamos a parte negativa pelo simples fato de propor certas soluções; era, depois, e talvez principalmente, um verbalismo que ainda vicia uma boa parte do conhecimento e que queríamos afastar definitivamente” (BERGSON, P.M., p. 87).

O projeto de “afastar o verbalismo” se justifica pelo fato desse se limitar na produção de um discurso fundado em conceitos vazios e universais, por conseguinte, não criativos. A tentativa de Bergson, por vezes, nada mais consiste do que em assegurar à filosofia um rigoroso procedimento metódico, sem, portanto, negar completamente o lado reflexivo do pensamento que orienta a inteligência a empreender determinadas articulações com as coisas. Onde a inteligência se limita, a intuição lhe dá completude.

Deve-se atentar, aqui, ao que Bergson designa por “espírito de fissura”, ou seja, “o instinto virtual”, que acompanha a inteligência, e que possibilita ir além das fronteiras conceituais. Nessa direção, ele indica que não há pensamento sem espírito de fissura, e o espírito de fissura é o reflexo da intuição na inteligência. Pois bem: as fissuras produzidas no pensamento pela intuição possibilitam a abertura ao campo de experiências originárias. Fazendo referência aos gregos antigos naquilo que eles anunciavam de propriamente ontológico do mundo desvelado pela prática metafórica do pensamento, Bergson interpreta:

Concedo também que essa parte tão módica da intuição se tenha *alargado*, que ela tenha dado origem à poesia, depois à prosa, e tenha convertido, em instrumentos de arte, as palavras que, de início, eram apenas sinais: pelos gregos, sobretudo, operou-se esse milagre (P.M., p. 91, grifo nosso).

Nesse gesto, o esforço de Bergson se traduz, de modo radical, num retorno à experiência primeira, intuitiva por excelência, na qual a existência esteja conjugada com a continuidade do vital em nós. A intuição, portanto, tiraria o véu que ofusca a realidade, e nos daria o próprio mundo, não pelo discurso fragmentado, obviamente, mas pela ordem da linguagem, digamos, uma linguagem mais sensível às coisas de natureza fluida. Nisso consiste o verdadeiro ato de filosofar que “consiste precisamente em se colocar, por um

esforço de intuição, no interior dessa realidade concreta” (BERGSON, P.M., p. 232).

O alcance da atividade intuitiva, como configurado por Bergson, permite-nos falar da criação artística como manifestação do “alento vital”, o que nos leva a ver, na obra de arte, um cabedal de grande importância, na medida em que o esforço psicológico, ou o gênio artístico, abre caminho à atividade criadora.

A obra de arte passa a ser compreendida, nesse programa, como atualização de um impulso, e toma corpo, mediante a expressão da subjetividade. Diz-se, então, que a criação artística pode ser vista como manifestação mais pura de um eu vivido.

Ora, esse ímpeto de criação é o que chamaremos de devir poético, quando abordarmos a relação da filosofia de Bergson com a temática da *negritude*, reservada para o último capítulo aqui da tese. Nesse sentido, a produção artística pode ser considerada a manifestação de um devir que revela as mais íntimas experiências com o vivido, já que, o devir que nos atravessa mostra-se como continuidade de um devir geral. A intuição criadora configura-se, pois, como uma transgressão em relação aos quadros da inteligência em sua versão clássica, para fornecer a experiência em duração.

3.4 Imagens criadoras

A vida, tal como é compreendida por Bergson, é essencialmente criação. O instinto tornando-se consciente de si, e despertado do sonambulismo da inteligência pela qual se viu atado, converte-se em intuição. Nesta senda, abre-se um universo onírico de onde emana imagens fluidas, pela qual somos inteiramente imersos na experiência da força movente que nos atravessa. Esse traço da intuição, atesta, mais uma vez, a ideia de continuidade que constitui a experiência integral bergsoniana. A intuição mostra-se em germe no movimento originário da vida: ela é uma das tendências em que a vida prossegue o seu percurso imprevisível e criador.

Bergson fala de uma emoção criadora, isto é, um impulso que tende a tomar a percepção como corpo. Esse movimento apresentado em *Matéria e*

Memória, sublinha que a criação advém da atualização de imagens, emergidas do fundo da memória pura. A sua natureza é imaterial, mas materializa, ao se atualizar, por exemplo, em obra de arte. É o que o filósofo não deixa a menor sombra de dúvida:

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. Para o músico ou o poeta, é uma impressão nova a ser desdobrada em sons ou em imagens. Para o romancista ou o dramaturgo, é uma tese a ser desenvolvida em acontecimentos, um sentimento individual ou social a ser materializado em personagens vivos (BERGSON, E.E., p. 174-175).

Cumprido dizer que o universo imagético posto à lume pela implementação da intuição criadora desnuda o real da ocultação que o pragmatismo racionalista lhe impõe. A duração, nesta ordem, a despeito da continuidade do devir em geral, se configura, também, na emancipação do imaginário que revela a nossa mais íntima relação com a força criadora. No âmbito da criação artística, é a atividade intuitiva que logra o esquema perceptivo, que opera o corte no devir, para atualizar, em obra de arte, isto é, como uma latência que emerge do fundo do próprio ser.

É importante vermos que a criação, como impulso que vem desde a interioridade, ao extrapolar o esquema intelectual, produz imagens fluidas, ou seja, imagens em movimento, por ser elas expressão do próprio movimento. Ora, o que carece de atenção é que a intuição, da maneira que é definida por Bergson, revela ser, já outro estilo filosófico que possibilita desfazer os equívocos apresentados por um discurso que se sobrepõe à realidade e a encobre. Quanto a esse quesito, aqui, cabe bem as palavras de Paiva (2005, p. 345) acerca do projeto bergsoniano: “ao evadir-se da linguagem conceitual, a filosofia dará lugar a conceitos fluidos, a imagens criadoras que sugerem a própria fugacidade que peculiariza a intuição”. Em termos bergsonianos, a intuição filosófica, grosso modo, exprime um ato de se opor à teoria clássica do conhecimento hegemônica, ou seja, o discurso essencialmente racionalista, para se converter em intuição criadora.

Nesta ordem, o imaginário coletivo de um mundo pré-humano, como se refere Merleau-Ponty, é o que está em jogo. Trata-se de imagens criadoras que recorre ao tempo de natureza fluida, mas que equaliza uma universalidade qualitativa que envolve as diferenças e avança na configuração de um legítimo progresso da humanidade. Deleuze (1985, p. 79), ao se referir ao universo telúrico bergsoniano, deixa entrever: “Este é um mundo de variação universal, ondulação universal, marulho universal: não há eixos, nem centro, nem direita, nem esquerda nem alto, nem baixo”.

Esse universo imagético de imagens-movimentos nos faz pensar justo outro campo de experiência, terreno esse vivo, que passa a ser incorporado na percepção como um ato criador. A fluidez dessa realidade pré-reflexiva revela a continuidade de um elã. Na envergadura bergsoniana é a alusão ao pensamento não instrumental que Bergson recorre ao se delinear em sua obra, mais precisamente em *Matéria e Memória*, a voluntariedade das imagens fluidas, emergidas da instância onírica, onde a percepção afrouxa as rédeas da atenção à ação utilitária da vida. Acerca disso, Paiva (2005, p. 91) comenta:

As impressões subjetivas que nos escapam em estado de vigília são reencontradas nas imagens oníricas, ainda que ininteligíveis e confusas, uma vez que nossa atenção se flexibiliza e o Eu declina o seu interesse pelos imperativos da exterioridade e da ação.

Diríamos que é pela incoerência da razão, no seu adormecimento, que o lado dinâmico da experiência vem à tona. Trata-se do domínio das imagens profundas onde a consciência se mostra desatenta ao ritmo da exterioridade, por isso, ao lograr as sentinelas intelectuais, as imagens vitais desenham-se desnudas. Em se tratando da produção artística, as linhas que escapam à lógica do pensar revelam-se estranhas ao estado de vigília.

Não obstante, a imaginação do sonhador não aflora apenas quando adormecemos; a realidade movente e criadora das imagens se presentifica no desvaneio e, sobretudo, no trabalho do artista. Eis aqui um indício de que o pensamento transcende a pura racionalidade que justapõe, classifica, divide, organiza. Há um pensamento outro que não se alia à organicidade, que nos emancipa dos desvios obtusos da razoabilidade ao mesmo tempo que torna plausível a vivência da temporalidade imanente

às regiões mais subterrâneas da consciência (PAIVA, 2005, p. 92).

Nessa ordem, somos levados a pensar a criação em devir. Essa revela-se de maneira mais efetiva, pela sensibilidade que vivencia e recria o movimento, por ser, ela mesmo, expressão do movimento. Redescobrir o terreno das coisas fluidas, significa, ao mesmo tempo, abrir avenidas ao fluxo vital e sua temporalidade. Trata-se de uma pulsão de vida que se reverbera em sonhos, e recria um campo de imagens poéticas fluidas, recriando, assim, outra ordem de experiência que se mostra arredia à colonização de seu território pela lógica do pensar.

Nesse intuito, passamos a pensar que as produções artísticas, fogem às matrizes intelectualizadas. Tomamos as manifestações artísticas que se revelam em termos de movimento, para dizer que é por haver na sensibilidade a devida latência profunda da vida, que o imaginário poético passa a ser requerido como um autêntico campo das vivências, terra descolonizada da razão.

CAPÍTULO 4

EXPERIÊNCIA DESCOLONIZADA

O recuo ao estado de nudez das coisas, ao estado pujante da natureza, anterior a qualquer consciência reflexiva, tem, por finalidade, a restituição de um setor primário de experiência que assume, aqui, um movimento heurístico uma vez que vem desvelar o que ficara oculto ou negado pelo esquematismo do entendimento. O que passa a ser explorado é uma nova maneira de se portar perante à experiência, o que requer também uma nova maneira de definição da razão. É, sobremaneira, naquele clima intelectual que o “retorno às origens” assume um gesto “revolucionário” no sentido de um novo projeto filosófico que se milita ou abraça. Bergson quer pensar outro nível de engajamento teórico que reverta o quadro naturalista de então. O simpatizar bergsoniano avoca uma vertente que coaduna com o “alargamento da experiência”, no sentido merleau-pontyano do termo, ou como “razão-enlace” (*raison-étreinte*) compreendido por Senghor, conforme logo mais veremos. O “alargamento da experiência” se configura como um movimento de abertura à “nervura do real” para ser experienciado de dentro, e assumir o caráter de uma “universalidade lateral”, como ressignifica Merleau-Ponty (1991, p. 129).

4.1 A revolução bergsoniana

O sentido da experiência em Bergson, como acompanhamos até então, é delineado de maneira gradual; por isso, a necessidade de compreendermos a unidade da obra do filósofo em seu movimento interno. O que se vê é um nível de experiência constitutivo que integra o próprio sujeito à totalidade movente. Esse contato com a realidade, de alguma maneira, já mostra uma integração, em termos bergsonianos, com o absoluto. A experiência, em sua feição integral, resulta de uma postura crítica que teve a sua gênese, já no contexto dos escritos iniciais do filósofo.

Não é difícil imaginar a reação dos interlocutores do autor da obra de 1889 ao recepcionarem os problemas conduzidos no *Ensaio*. Tendo em vista o contexto e o público para o qual Bergson se dirigia em seus primeiros escritos, podemos dizer que a obra de 1889 produziu um verdadeiro “abalo sísmico” no mundo filosófico, haja vista que o filósofo propõe reaver o modelo hegemônico de visão de mundo calcado num ideal “estreito” da razão. Quer dizer, Bergson pretende, desde sempre, visitar criticamente o idealismo clássico e o positivismo cientificista.

É curioso que as reflexões bergsonianas se ocupem em contestar a supervalorização da razão em detrimento de uma atenuação maior da experiência. Sua fortuna crítica revela um movimento, profundamente significativo, que seja capaz de dialogar com os problemas urgentes de seu tempo, via o seu próprio estilo filosófico: intuitivo, fluido, e dinâmico por essência. Notadamente, os impactos da obra de Bergson naquele cenário, se deve, sobremaneira, ao seu programa de distinção entre real e aparência, que ao seu ver, dissiparia os falsos problemas causados pela confusão entre duas realidades distintas, neste caso, tempo e espaço. Para além de uma mera distinção teórica, seu desdobramento prático marca, sobretudo, o que, em filosofia, foi considerado “momento filosófico de 1900” como avalia Worms:

Poder-se-ia sumariamente ver, com efeito, no “momento 1900 em filosofia” uma posição radical entre os que criticam a ciência em nome da vida e os que procuram, ao contrário, face a essa crítica, fundamentar novamente a ciência de maneira autônoma (2010, p. 27).

Esse “momento”, particularmente, datado, conforme sugere Worms, mostra que a obra de Bergson cumpre com o papel de síntese das principais questões que perpassaram o século XX. A distinção entre espaço e tempo, por Bergson, revela o anseio do filósofo em responder às questões mais candentes da época. Por isso, o *Ensaio* causaria certo “entusiasmo” aos que não tomavam qualquer pretensão científica como verdade absoluta.

Levando em conta o lugar e o tempo em que a filosofia de Bergson se situou, e mais, tudo aquilo que a obra denuncia e cria, se faz justa a reivindicação que atribui ao bergsonismo a marca genuína de um pensamento revolucionário.

De fato, o cenário entre guerras teria dado razões suficientes para que o filósofo aspirasse o que viria ser, em seu entendimento, a experiência integral. O que se alude é que a dominação de uma nação à outra nada mais exprime do que os efeitos do bombardeio teórico, de inspiração racionalista, à outras dimensões, diversas que não foram impressas pelo carimbo da razão, de pretensão universalista. Vale lembrar que a crítica de Bergson à metafísica tradicional é, com o mesmo peso, endereçada à ciência de seu tempo. Isso se deve ao modo arbitrário que aqueles paradigmas empreendem a determinação do ser, sendo este configurado sobre o prisma do espaço como algo descontínuo e imóvel.

É nesse clima científico-cultural que produziu a obra de 1889 que Senghor se depara com o pensamento revolucionário de Bergson. A despeito desse inusitado encontro, diz-se que esse último concedeu ao senegalês uma estrutura teórica que lhe permitiu pensar, sem os entraves conceituais epistemológicos europeus, um novo setor de experiência, ou, se quiser, uma nova epistemologia tecida a partir da experiência da *négritude*, configurada como devir. O repertório bergsoniano passa, então, a ser utilizado como ferramenta que dissiparia o projeto clássico do racionalismo que, em regra, empalidece o real, isto é, a “experiência outra” encoberta pela razão colonizadora.

Ora, conforme veremos mais oportunamente, o poeta africano, Leopold Sédar Senghor¹⁹ é um dos interlocutores, além de Worms, que concebe a obra de Bergson como revolucionária, não só pelo que ela denuncia, se tratando do conhecimento em vigor, mas, pelo seu desdobramento em uma nova epistemologia, que passa a reconfigurar um campo de experiência qualitativo, sensível, onde o sentido de experiência é sublinhado em relação ao tratamento metodológico científico. A revolução bergsoniana, grosso modo, aos olhos de Senghor, é coroada como a aurora de um pensamento que se faz em meio às próprias coisas capaz de reabilitar o verdadeiro sentido de universalidade.

¹⁹Tratando-se da formação intelectual de Senghor é instrutivo dizer que se deu em um ambiente fortemente espiritualista ou, se quiser, imperialista nos anos 30 na França, em um contexto que a Europa ainda comemorava sua dominação colonialista em outros continentes, fruto do pretexto de expandir sua humanidade aos que “não possuíam humanidade”, isto é, aos outros, não-europeus. Isso para dizer que a imagem do negro, naquele contexto, era vista com certa restrição, fomentada por preconceitos racistas voltados, diretamente, aos negros africanos, recém-chegados a Paris pela política de “assimilação”. Essa prática era, a bem verdade, uma amostra triunfal do projeto de aculturação colonialista.

O pensamento de Senghor, em seus traços iniciais, emerge, então, de um contexto que traz como pano de fundo a autoridade da razão, mas que, se encontra questionada pela atmosfera filosófica criada em meados do século XIX. É sob a áurea daquele contexto que o movimento *négritude* é desenhado a fim de reivindicar o reconhecimento dos valores da subjetividade negra-africana. Nesse cenário, em meio ao clima intelectual e cultural em que o poeta senegalês se viu envolto, cabe notar, que as lentes de Senghor que leu Bergson são, na verdade, lentes de um revolucionário que buscava, por meio de munições teóricas próprias contestar o modelo de uma racionalidade que se impunha “estritamente” como absoluta. O senegalês vê o contexto de Bergson como um verdadeiro campo de guerra em que o próprio Bergson a fim de garantir uma experiência mais aprofundada do real se faz militante.

É no interior desse contexto, que Senghor batizou de “revolução de 1889”, se referindo à obra inaugural de Bergson, não destoa, de modo algum, do que realmente produziu o *Ensaio*. Sabe-se da importância daquela obra na composição do pensamento contemporâneo, uma vez que passa também a dar vazão a outro setor de experiência, mas que não comporta o tratamento intelectual, como era em meados do século.

Senghor, atento àquele clima intelectual, apresenta com entusiasmo o impacto que a obra de 1889, de Bergson, ocasionou em toda atmosfera cultural ali presente:

Regressemos em 1885, no dia seguinte à Conferência de Berlim. As nações europeias vinham completar, através da África, a sua divisão do planeta. Entre elas, incluíam-se os Estados Unidos da América, cinco ou seis no seu auge, que dominavam o mundo. Sem qualquer complexo (pudor), orgulhavam-se do seu poder material, mais, ainda, de sua ciência e, paradoxalmente de sua raça [...] Precisamente esta atitude, “vinda do passado”, começou a ser abalada no final do século XIX com livros como o *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*, de Bergson, que surgiu em 1889. Desde a Renascença os valores da civilização europeia se assentavam, essencialmente, na razão discursiva e nos fatos, na lógica e na matéria. Bergson, com sua sutileza dialética, iria satisfazer as expectativas de um público cansado do cientificismo e do naturalismo. Ele mostraria que os fatos e a matéria, objetos da razão discursiva, era apenas uma superfície que deveria ser ultrapassada pela intuição para se ter uma visão profunda da realidade (*Liberté* III, p. 70).

Sem dúvida, o *Ensaio* cumpre com o papel revolucionário ao pensar por uma nova perspectiva a dimensão interior da experiência. De fato, opera-se, no *Ensaio*, não somente nele, mas, em todo o conjunto da obra do autor de *O Pensamento e o Movente*, certa transgressão teórica, que vislumbra uma transgressão no campo ontológico, onde a afirmação, de fundo hegeliana, de que “o real é racional”, passa a ser questionada seriamente.

Vale a pena trazer aqui o assertivo merleau-pontyano que faz menção ao espírito da obra de Bergson: “É uma grande novidade em 1889, e que terá futuro, dar como princípio à filosofia não um *eu penso* e seus pensamentos imanentes, mas um Ser-si mesmo cuja coesão é também separação” (1991, p. 203). A obra de Bergson é revolucionária, sobretudo, por trazer à baila, em um ambiente intelectualista, a reabilitação de uma experiência vivida em termos de duração. Desta maneira, é pelo que carrega de insurgência que o *Ensaio* de Bergson, aos olhos de Senghor, promoveu a dita “revolução de 1889”. Isso revela que é às expensas da “viravolta da experiência”, no que se possibilita a elaboração de uma experiência desvelada, muito mais sentida do que compreendida, que o poeta da *Liberté* se orientará. É a recusa de Bergson ao intelectualismo metafísico que inspira Senghor a recusar a reverberação daquele modelo metafísico de encobrimento do ser, ou da fragmentação da experiência vertida pela mentalidade europeia no projeto de assimilação.

É importante atentar que Senghor vê a obra de 1889 como revolucionária justamente por ela reavivar outro campo de experiência, até então, escandido. De fato, é inegável que o *Ensaio* se mostre como um advento que anunciava a exigência de mudança de paradigmas. Sendo assim, é possível identificar irradiações do pensamento de Bergson na instauração de um novo programa de experiência que tem, como exigência, a ruptura com as práticas metodológicas forjadas pelos modelos canônicos de saber. O esforço do filósofo, diga-se de passagem, corrobora a ideia de abertura, seja no âmbito de um programa metafísico, seja em termos, propriamente, epistemológicos. De fato, no conjunto de sua obra, em que tematiza a experiência, é possível notar a abertura ao múltiplo e ao movente. Talvez essa seja a razão do filósofo interrogar/retornar à experiência criadora inscrita sob a espessura originária da duração. Dizendo de outro modo, religar o fio em que põe, em circuito, a experiência em continuidade, isto é, a experiência em duração, se exige que se rompa com o modelo de

racionalidade vigente formal e intelectualizado, para encontrar a configuração de um plano de experiência, bem mais intuitiva, e que diga respeito à travessia do elã em nós. Portanto, trata-se de uma experiência em criação.

Desta maneira, a rota à experiência é configurada, aos olhos de Senghor, como devir negro que, na “encruzilhada” da experiência, se abre a outros devires, mas que no programa existencial, é parte de um mesmo devir de ordem universal. Trata-se, propriamente da experiência do latejar da vida, manifesta em duração por vieses poéticos.

4.2 Experiência alargada e negritude

Nosso passo agora consiste em conjugar o devir poético da negritude à essa cara ideia de “experiência alargada” de que fala, sobretudo, Merleau-Ponty. Isso tudo sem perder de vista, é claro, a figura de Bergson nesse cenário. Ora, alguns fatores ajudam a compreender os motivos da aproximação do pensamento de Senghor com o de Bergson. Esses autores, pelo que cada um possui de importância teórica, agenciam um campo temático em que é possível tecer os termos experiência e *negritude* em um mesmo plano teórico. Essa inusitada aproximação – entre o Nobel de Literatura de 1927 e o poeta presidente senegalês, que governou o país africano, recém independente, de 1960 a 1980 – vislumbra estreitar o entendimento acerca do sentido da experiência em ambos os autores.

Em sentido estrito, significa dizer que a obra de Bergson, realocado ao terreno de experiência ampla, possibilitou a abertura, principalmente, para Senghor requerer, como pano de fundo, certa estrutura para pensar uma ontologia que atribua estatuto a uma experiência da *negritude*. Ora, é no território de uma experiência movente, ou alargada, afinada com a experiência negra africana, pautada pelo movimento cultural do século XX, que Senghor se mostra imbuído pelo espírito do bergsonismo.

Isso significa dizer que é nessa abordagem heurística que a experiência se alarga para além dos quadros pragmáticos da inteligência, ampliando o próprio sentido do plano existencial, que, para ser, suficientemente radical exige,

uma espécie de retorno. Ora, esse retorno será operado, como vimos, com base nas lições de Bergson concernentes à ideia de consciência de si, isto é, de sujeito emerso em um tempo que se configura propriamente como duração. Trata-se aí de escavar um enraizamento na experiência vivida, ou, se quisermos, na morada em que habita as memórias ancestrais. Embora esse pretendido “retorno”, neste quadro, não seja uma tarefa exclusiva do pensamento bergsoniano²⁰, no entanto, é de Bergson a mola impulsora que põe em incursão o anseio de acessar a experiência em sua manifestação mais própria.

Ora, esse gesto, sem dúvida, valida o programa bergsoniano como revolucionário, assim como pensou Senghor. Nesse sentido, a investigação passa a se orientar tendo em vista como pano de fundo a presença de uma experiência primordial. À luz da leitura merleau-pontyana, não se trata de um mundo pensado em termos de objetividade, mas sim como “mundo bruto”.

Daqui em diante tem-se por sabido que não poderíamos recorrer, para descrevermos o mundo bruto, a nenhuma dessas “verdades” estabelecidas em que nos baseamos diariamente, ideias essas crivadas, na realidade, de obscuridades, e das quais só poderiam ser expurgadas através da evocação do mundo bruto e do trabalho de conhecimento que as colocou sobre ele como superestrutura (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 153-154).

O autor de *O Visível e o Invisível* dá vazão ao espírito heurístico, de descoberta. Seus escritos póstumos atestam cada vez mais a importância de

²⁰É sob esse aspecto que uma parte considerável da crítica contemporânea, sobretudo, nos estudos bergsonianos mais recentes, vê, na obra de Bergson, um movimento similar ao perseguido por Husserl e pela tradição fenomenológica como é, em particular, o caso de Merleau-Ponty aqui retratado no trabalho. Para manter a comparação somente com Husserl, Bergson parece realizar um trabalho de escavação no sentido arqueológico do termo; ele é um explorador que retorna às origens da experiência em sua fonte. Sob esse ângulo ainda, é notável o testemunho de Roman Ingarden que, aliás, desenvolvera uma tese sobre Bergson orientada por Husserl: “Husserl não conhecia os trabalhos de Bergson [...]. Então Husserl leu pela primeira vez Bergson e verificou que a duração pura coincidia aproximadamente com a consciência constituinte do tempo. Em fins de 1916, Husserl leu uma parte de meu trabalho sobre Bergson e me disse, referindo-se à descrição da duração pura: “É inteiramente como se eu fosse Bergson” [...]. Com efeito, quando eu mesmo expus certas teses de Bergson a Husserl, ele me perguntou: “De onde você tomou essa teoria?” Eu lhe respondi: “De Bergson”. Alguns dias mais tarde, após uma leitura, visivelmente bem primária, dos textos bergsonianos em tradução alemã, Husserl convinha que, na maior parte das coisas, as teses de Bergson concordavam com os pontos principais de sua própria doutrina (INGARDEN, 1968, p. 233; 237).

Bergson cuja obra jamais ficara indiferente a “uma razão mais ampla” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 125).

A busca pelo que está oculto, como quer Bergson, passa a ser exigência do pensamento filosófico. Não se trata de uma exigência qualquer que se acomode, candidamente, às próprias aspirações; pelo contrário, a busca filosófica, por não se limitar a um fim pragmatista ou utilitarista, ela se dá como progresso na experiência. Ou, se quisermos, a filosofia assim compreendida, já se revela como experiência em acontecimento. Para dizer como Clarice Lispector (1979, p. 20) é do buscar e não achar que nasce o que eu não conhecia, e que instantaneamente reconheço.

É aquele espírito filosófico de inquietação, de busca pelo primordial, que orientou autores como Merleau-Ponty e Senghor a tomarem de empréstimo de Bergson pressupostos no sentido de explorar o que a experiência reserva em termos de criação. Merleau-Ponty (2014, p. 156) escreve: “A decisão de seguir a experiência daquilo que existe, no sentido originário, fundamental e inaugural, nada supõe além de um encontro entre “nós” e aquilo que existe”.

O campo que se abre, mediante a reflexão do filósofo ora citado, parece incorporado ao que identificamos como unificação de experiência em Bergson. De fato, com Bergson, a autenticidade da experiência exige a comunhão de setores particulares que enunciam a sua significação por um modo de integração. Nas palavras de Merleau-Ponty (1991, p. 203): “a experiência é suscetível de estender-se para além do ser particular que sou”. A experiência, neste caso, se dá por contato: primeiramente é o próprio sujeito que experiencia sua subjetividade, mas na medida que a consciência obtém experiência de si, em constituição, em abertura para o outro, e para o mundo. Esse alargamento da experiência, para além de setores particulares que nos define, integra-se com o múltiplo.

Cumprido dizer que é pelo aspecto *sui generis* da filosofia de Bergson, pelo que envolve mutabilidade, tempo e duração, ou seja, sua maneira de conceber a realidade em sua dinamicidade, e em constante integração, que o sentido da experiência, em sua constituição teórica, se amplia a outros setores.

A ideia de “alargamento” da razão imprime, aqui, a sua insígnia nesse projeto, como retrata emblematicamente Merleau-Ponty (1991, p. 132, grifo nosso): “a tarefa consiste, pois, em alargar a nossa razão, para torná-la capaz

de compreender o que em nós e nos outros precede e excede a razão". Trata-se, aqui, agora, de uma razão sensível como experiência radical cuja fonte emana toda integração com o diferente. Como vemos, há, aí, um movimento de retorno e de transcendência. Está em jogo todo um trabalho hermenêutico, de compreensão, de abertura a outrem, de inclusão num "caminho fora da correlação sujeito-objeto que domina a filosofia de Descartes a Hegel" (1991, p. 133).

Ao mesmo tempo, é a partir de Hegel que Merleau-Ponty reconhece o estatuto dessa nova racionalidade mais compreensiva, ampla, alargada:

Hegel está na origem de tudo o que se realizou de grande em filosofia há um século, por exemplo, do marxismo, de Nietzsche, da fenomenologia, do existencialismo alemão e da psicanálise; ele inaugura a tentativa de explorar o irracional e integrá-lo em uma razão alargada que permanece a tarefa de nosso século. Ele é o inventor desta Razão mais compreensiva em que o entendimento se torna capaz de respeitar a variedade e a singularidade dos psiquismos, das civilizações, dos métodos de pensamento e a contingência da história, não renunciando, no entanto, a dominá-los a fim de conduzi-los à sua própria verdade (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 79).

Aqui, em pese as reservas para com a obra hegeliana, Merleau-Ponty tece um elogio considerável no que diz respeito ao sentido último do trabalho filosófico que ela projeta. Bergson, como se sabe, é um severo crítico de Hegel, em particular, o procedimento dialético do pensador alemão. De todo modo, parece haver algo de especial em que ambos são levados a se aproximarem, via o olhar de Merleau-Ponty. A possibilidade de se pensar uma ideia de experiência como "razão alargada" se torna o vetor de, ao menos, essa convergência.

Merleau-Ponty está cômico de que a transgressão que nos referimos, exige, de fato, um trabalho arqueológico no sentido de escavar camadas da configuração objetiva da realidade, que vela a matriz originária da experiência, para se vislumbrar o território do vivido. Trata-se, portanto, de um regresso ao não definido que transborda o quadro das necessidades utilitárias. É o estado primordial de que fala Merleau-Ponty; estado selvagem à racionalidade que encobre a experiência embrionária do mundo. Como é atestado por ele: "O ser percebido é esse ser espontâneo ou natural que os cartesianos não viram, porque procuravam o ser num fundo de nada e porque, diz Bergson, para "vencer

a inexistência”, era-lhes preciso o necessário” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 207).

Dizemos, com isso, que é em um agenciamento pela ideia de contato que Bergson passa a ser tematizado por ambos os autores que privilegiaremos como interlocutores aqui. Merleau-Ponty, por exemplo, deixa isso em evidência em sua singela homenagem ao filósofo no texto de 1959, pelo qual apresenta o autor de *O Paralelismo Psicofísico e a Metafísica Positiva* (1901) como autêntico filósofo da experiência, que faz de sua filosofia uma espécie de “contato com as coisas”. Merleau-Ponty, com efeito, vê o próprio Bergson como uma figura que confere estatuto à expressão desse contato, uma vez que a sua leitura atenta a essa alusão bergsoniana não ignora a áurea heurística que a envolve. O autor de *Signos* (1991, p. 202), dessa maneira, reconhece no bergsonismo um verdadeiro espírito de descoberta.

É também nessa mesma atmosfera que Merleau-Ponty se move. A experiência de contato, à qual nos referimos, está para além das coisas visíveis, pois ela se dá em uma experiência silenciosa em sentido alargado, como retrata Silva:

É a ideia de uma razão alargada (*raison élargie*), quer dizer, a de uma dimensão mais plástica e ampla da racionalidade que Merleau-Ponty aviva no debate contemporâneo. É essa razão radicalmente profunda que, inclusive, motiva o filósofo agenciar outras zonas de tráfico de sua obra, abrindo várias frentes de interlocução (2011, p.11).

Silva aventa o caráter, arqueologicamente profundo que transborda da literatura de Merleau-Ponty. De fato, esse pensador se mostra ávido por uma nova definição de racionalidade; dizemos, assim, que se trata de uma racionalidade mais heurística no afã de um retorno à fonte daquela que é a experiência mesma, em sua gratuidade. A experiência filosófica, delineada pelo fenomenólogo, se dá por uma espécie de *quiasma*: a razão se “elastifica”, ou, se afina, de tal modo, que penetra às lacunas em que o racionalismo, exacerbado, não conseguiu lançar luz vindo a se entrecruzar com as experiências primeiras que ali já se encontravam.

Agora, Senghor, ensaia uma original interpretação da filosofia de Bergson, na medida que se acerca do pensamento daquele autor, atribuindo-lhe novas tonalidades, para tematizar, em termos de experiência filosófica, a questão da *negritude*. É por compreender a filosofia como meio de inserção, de cunho intuitivo, na realidade, que Senghor passa a explorar temas que extrapolaram o próprio reduto teórico bergsoniano, passando a retomá-lo em novas bases, como exige o espírito do bergsonismo²¹.

A articulação do pensamento de Bergson feita por Senghor dá vazão à proposição fenomenológica (a partir de Hegel, via Merleau-Ponty) da “experiência alargada”. Vemos, claramente, a fórmula merleau-pontyana no sentido de ensejar uma espécie de transposição de fronteiras, ou seja, de apostar numa ideia de inteligibilidade para além dos limites estreitos da racionalidade cartesiana do Ocidente. Como escreve Merleau-Ponty: “Nós nos colocamos tal como o homem natural, em nós e nas coisas, em nós e no outro, no ponto onde, por uma espécie de *quiasma*, tornamo-nos os outros e tornamo-nos mundo” (2014, p. 157).

Trata-se de interrogar o todo da experiência. Por meio desse fluxo de transformações em vista, Merleau-Ponty mostra sobre o quanto Bergson quer pensar os elementos da passagem, isto é, o “sendo”, à maneira de Bergson, que apresenta a experiência em via de unificação quando une os temas consciência, matéria e vida. O ponto bem precisado por Merleau-Ponty dá abertura para pensar a experiência outra, que no âmbito do projeto colonialista é encoberta e negada.

²¹Significa dizer que a filosofia de Bergson é incorporada por um estilo muito próprio, que rompe com a maneira, até então, hegemônica de se fazer filosofia. O estilo adotado pelo autor revela, de maneira evidente, a natureza do conteúdo. Deixa de ser uma filosofia narrativa sobre as coisas do mundo, para se fazer compreendida como experiência no mundo. Por essa ótica, o espírito filosófico flui como um devir, elã em constante criação. Sob aquele estilo filosófico se subscreve a ideia do “novo”, de mudança, o que faz da filosofia uma experiência em progresso. Essa maneira de compreender o espírito filosófico, parece caber muito bem na fórmula merleau-pontyana de “tocar e ser tocado”, ou a de Gabriel Marcel de “criar e ser criado”, isto é, não há experiência, mínima que seja, que não produza modificação. O espírito do bergsonismo, assim, é de um exercício constante de transformação que simpatiza e transforma, sem, contudo, negar. Nesse sentido, Senghor mostra, deveras, ser um bergsoniano, no legítimo sentido do termo. O poeta simpatiza com a filosofia de Bergson e a reconfigura em um contexto que lhe foi próprio, sem, no entanto, deixar de lado, elementos centrais da filosofia do parisiense, como por exemplo, a crítica revisionista da história da filosofia, e a intuição como movimento de criação de uma nova filosofia. “Bergson é conhecido por ter influenciado *Negritude* por meio de sua teoria da intuição e sua crítica ao intelectualismo” (KEBEDE, 2007, p. 3).

Seguindo os passos de Bergson, o pensador senegalês também é atraído pela ideia de retorno às origens, ou regresso à fonte de uma experiência primordial. Faz-se saber que é pela ideia de retorno que o movimento em torno do conceito de negritude (*négritude*) passa a se orientar. Idealizado como uma maneira de redescobrir a experiência primeira, anterior ao mundo colonizado, esse movimento exige outra linguagem, afinada com a experiência em pulsação, isto é, a experiência do mundo negro africano. Vale observar que o estilo poético se mostra como alternativa ao discurso, lógico e formal do saber ocidental. Aliás, pode muito bem ser compreendido, aqui, tal estilo como manifestação de um setor imagético, que põe em curso o imaginário negro-africano. O poema *Chaiër D'um Retour au Pay Natal*, de Césaire, obra fundadora da *négritude*, revela, já em seu título, o que seria a áurea daquele movimento intelectual, no qual o poeta invoca, nostalgicamente, o retorno às origens:

Partir. Meu coração estalava de generosidades enfáticas.
Partir...eu voltaria liso e jovem a este país meu e diria a este país
cujo limo entra na composição da minha carne: 'andei por muito
tempo errante e volto para a hediondez deserta das vossas
chagas' (CÉSAIRE, 2012, p. 29).

O poema, além de manifestar o desejo de retorno, abre outra chave de leitura, que ganha, aqui, uma dimensão ontológica. Isso significa dizer que o retorno não pode ser apenas visto como uma referência lírica; pelo contrário, o lirismo utilizado pelos pensadores da *négritude* é uma ferramenta de abertura à experiência originária. O regresso à primeira morada abre o campo de uma experiência fenomenal, onde a consciência subjetiva mostra-se em relação visceral com o lugar de origem. Quer dizer, parafraseando Merleau-Ponty, nossa carne é carne do mundo que habitamos. De outro modo, a carne da negritude é carne da terra anterior à colonização.

Senghor, do mesmo modo, opera o retorno, exaltando a beleza campeada do mundo em que se encontra enraizado, como podemos ver na seguinte estrofe do poema *Femme Noire* (1974, p. 14),

Mulher nua, mulher negra. Vestida de tua cor que é vida, de tua
forma que é beleza! Cresci à tua sombra; a doçura de tuas mãos
acariciou os meus olhos. E eis que, no auge do verão, em pleno
Sul, eu te descubro, Terra prometida, do cimo de alto desfiladeiro

calcinado, E tua beleza me atinge em pleno coração, como o golpe certo de uma águia.

A bem da verdade, o mundo “desencapado”, que o pensador quer retornar é o “reino da infância” (*règne de l'enfance*), o mundo de suas mais íntimas vivências. O poema *Joal*, um dos primeiros escritos do autor, assim como *Femme Noire*, compõe a obra *Cânticos da Sombra* - (1945) (*Chants D'ombre*) e revela, em tom saudosista, o apreço de Senghor (1974, p. 13-14, pela “terra prometida”:

Eu me lembro. Me lembro das Signás à sombra verde das varandas. As sinhás de olhos surreais como uma luz lunar sobre a praia. Eu me lembro dos fastos do poente onde Koumba N'Dofène queria mandar fazer seu manto real. Me lembro dos banquetes fúnebres esfumaçando sangue dos rebanhos degolados. Do ruído das quizilas, das rapsódias dos griots. Me lembro das vozes pagãs que ritmavam o *Tantum Ergo*. E as procissões e as palmas e os arcos do triunfo. Eu me lembro da dança das meninas do nubiles Dos coros de lutas - oh! a dança final dos homens jovens, busto Debruçado, esticado e o puro grito de amor das mulheres - *Kor Siga!* Eu me lembro, eu me lembro... Minha cabeça ritmante. Mas que cansada, caminhada ao longo dos dias da Europa, onde às vezes surge um jazz órfão que soluça, soluça, soluça.

É perceptível que o poema, animado por imagens que reverenciam uma experiência viva, recorre ao uso da memória como forma de melhor atualizar a experiência do vivido. Nesta senda, a imagem poética, fornecida por Senghor, é possível de ser lida à luz de *Matéria e Memória*, no que compete ao movimento de incorporação das imagens-lembranças à percepção. Tornar presente um vivido que nos constitui como existente, fulgura no programa da *negritude*, recorrer ao que é movente, ou seja, àquilo que nos possibilita ritmos.

Apraz dizer que a atualização, expressa em poesia, revela uma natureza ritmada, indicando, portanto, a cumplicidade da subjetividade do negro africano com o movimento. O poeta, em sua inquietude, com a “cabeça ritmante” apesar do cansaço dos “longos dias da Europa”, ou da luz ofuscante do sol do Ocidente - configurado como racionalismo europeu que incide sobre o movimento - mostra-se atravessado por lembranças genuinamente originárias.

Vemos no poema *Joal*, que traz em título o nome do lugar de origem do poeta senegalês, a imagem de um poeta melancólico que canta as memórias

vivas de seu mundo de infância. Trata-se da imagem de um mundo negro-africano que convida o poeta ao regresso, à morada autêntica constituída em mobilidade.

Neste enredo, vemos ainda que o poeta africano põe, em curso, um plano de experiência que, por um lado, verbaliza-se em poesia; por outro lado, revela uma estrutura ontológica onde a ideia de retorno se opera, sendo a poesia fundamentalmente manifestação de um devir originário. A atualização desse devir, contrapondo-se à ideia de imobilismo, se faz pelo ritmo que as lembranças se apresentam à percepção. Esse campo de lembrança revela-se como campo de duração, firme, eterno, único.

Isso dá mostras do projeto intelectual do poeta africano: trata-se de um retorno à terra natal, ou melhor, o retorno ao território embrionário da subjetividade pré-colonizada, ao mundo encoberto pela razão colonialista. Acompanhamos, dessa maneira, o intelectual, que foi Senghor, engajado da *négritude*, abrindo novos rumos ao pensamento de Bergson. Diríamos que o poeta africano utiliza do arsenal teórico bergsoniano como suporte efervescente para se levantar toda uma bandeira de descolonização do pensamento afro e, então, a partir da fórmula bergsoniana, pensar um pós-colonialismo em sua feição híbrida. O que Senghor quer pensar é uma espécie de intercâmbio de impulsos e valores entre a “razão europeia” e a “razão africana”, razão essa de radical “alargamento”.

Acerca da influência de Bergson sobre o pensamento de Senghor, outras fontes teóricas em que o autor bebeu ambientam o espírito de sua filosofia, o qual o próprio Senghor batizou de *négritude*. Em *Léopold Sédar Senghor - L'art Africain Comme Philosophie* (2007, p. 6), Diagne explana:

A negritude, como Senghor batizou sua filosofia, é a África e sua diáspora, é o movimento renascentista do Harlem, é também Sartre, é Bergson, é Lévy-Bruhl, é Marx e Engels, é Frobenius, é Picasso, é Teilhard de Chardin e outros. É, em uma palavra, uma forma de fazer o que for possível (DIAGNE, 2007, p. 6).

Nessa propositiva síntese, pelo que a compõe, o espírito da negritude é apresentado como algo vivo, complexo e libertário, bem como a partir de um

conjunto de vivências do próprio Senghor que, ao fim e ao cabo, resulta da experiência mista, de seu intercâmbio cultural com a Europa.

No que compete à relação de Senghor com o pensamento de Bergson é instrutivo dizer que o poeta pensa a negritude em ressonância com o devir criador (ao modo do bergsonismo). Trata-se, enfim, de oferecer uma resposta à essencialização racista colonial, que pôs o negro como inferior em relação à “humanidade europeia”, unilateral e, portanto, estreita como complexo cultural. Senghor está tendo em vista aqui, sobretudo, outro conceito de universalidade²².

O retorno, dessa maneira, é ao território pré-colonizado, na tentativa do resgate do espírito de mobilidade e espontaneidade que é próprio da “alma negra”. Ali, o tratamento não permite qualquer engessamento do espírito de criação. A tarefa do autor de *Liberté* é propriamente arqueológica. “Encontrar o verdadeiro por trás das cascas das coisas” (*Liberté* I, p. 212) passa a ser a palavra de ordem do poeta. Isso também equivale num trabalho de reabilitação do tempo em sua dimensão vivida.

A dimensão mais volátil em que se assenta a subjetividade negra, apesar de ser exposta à empresa colonialista, não sucumbiu, totalmente, aos olhos do colonizador²³. Há algo, natural e orgânico, por trás das “cascas” do racionalismo ocidental, que não cessa de vibrar. Na perspectiva de Senghor, a arte negra africana revela a realidade, “úmida e vibratória”, que teria ressecado em termos coloniais.

²²Ao se levantar, mesmo que de maneira sutil, crítica a tal modelo de universal, não resta dúvida, que o kantismo é um dos alvos mais paradigmáticos, como bem atesta a leitura de Paiva: “Nesse sentido, Bergson considera que a filosofia kantiana postula como possível uma ciência única que abranja a totalidade do real. Totalidade, é claro, que não pode ser captada além das instâncias fenomênicas, visto que, para Kant, o espírito não transcende a inteligência” (2005, p. 56).

²³Se presenciou na virada do século XIX para o XX, certo clima, sintomaticamente antagônico. Assim, ao mesmo tempo, que se negava a figura do negro africano, como a sua própria humanidade, algo na arte africana atraía, obstinadamente, olhares curiosos do Ocidente: esses são alimentados pelo ambiente intelectual da virada do século, buscando fora do radar do racionalismo europeu uma nova definição de arte. É, assim, que o primitivismo, oculto por trás da arte africana, passa a animar o espírito dos movimentos artísticos, como examina Durão: “O primitivismo que se faz referência desde 1870 foi fundamental, pois, representou a tomada de um novo fôlego no ambiente intelectual europeu, ou seja, foi a expressão do exótico, essa retomada dos valores que permeiam a condição humana, que modificou a expressão e a representação dos movimentos artísticos modernos. Em parte, a expansão colonial francesa, foi movimentada por essa busca pelo exótico, e os próprios artistas europeus se sentiam fascinados por um “novo mundo” ou o novo homem, que estaria mais em contato com a natureza, com o primitivo, de onde, segundo eles, todos nós nos originamos (2020, p. 28).

As manifestações artísticas negra-africanas, nesse sentido, são animadas por dentro pelo espírito de mobilidade de certo dinamismo. Como Bergson, que busca perpassar as aparências para contactar com o real, também Senghor se empenha ao empreendimento de reencontrar a inteligência, que não se deixou capturar pelas teias da razão colonialista. Eis um traço bem bergsoniano, no que compete à intuição como criação, assumido por Senghor, como forma de pôr, em evidência, concepções de mundo e valores africanos. Aliás, é sob esse redescobrimto do ser que entusiasmou o pensador senegalês a ver a atitude de Bergson como revolucionária.

Saudar, portanto, como faz o poeta senegalês, a ruptura que o bergsonismo efetua na história da filosofia ocidental, é celebrar o fato de que essa ruptura tenha conseguido tornar audível o discurso da inteligência-que-compreende e, antes de mais nada, revela-lo a si mesmo. De fato, para Senghor, é sobretudo (o que não quer dizer exclusivamente) nessa língua da inteligência-que-compreende que se expressam os pensamentos e as concepções do mundo africanos, aqueles para os quais apontam, particularmente, as obras de arte criadas no continente (DIAGNE, 2018, p. 14).

Nas entrelinhas dessa questão é a crítica bergsoniana ao problema da linguagem e seu discurso de encobrimento do real, que será referenciada por Senghor. Em alternativa ao discurso hegemônico sobre a experiência Senghor revela as dimensões da obra de arte como expressão do vivido. A arte africana cumpre com esse papel: manifesta um mundo anterior à razão, como impulso de uma verdadeira criação cambiante.

Tudo isso, ao nosso ver, vai de encontro à filosofia da vida, em Bergson, o que, em boa medida, enseja proximidades com a concepção de arte negra africana compreendida por Senghor. Essa similitude, notoriamente, se deve à influência do vitalismo bergsoniano na escrita do senegalês, que passa a confeccionar uma original interpretação acerca das produções artísticas produzidas no continente africano, ou, que pelo menos faça referências ao mundo negro africano. Aos olhos do poeta da *negritude*, as artes negras africanas são animadas por peculiaridades vitais. Isso, mais uma vez, põe, em evidência, como o bergsonismo é invocado por Senghor como suporte teórico que fornece certos estados de latência que se exterioriza em movimento.

Ora, a arte negra africana, como manifestação de um devir originário, revela experiências em estado de duração, cumprindo, assim, a função de produzir uma fenda ontológica pela qual o tempo se manifesta como pura vivência, isto é, há uma atualização da memória ancestral; impulso ou lembranças que se manifestam em movimento como criação e imprevisibilidade.

O poema *Mascará Negra* (1974, p. 15-16) revela ser um campo de atualização entre o vivido e o efêmero, mas que se atualiza em experiência autêntica. Vejamos:

Ela dorme e repousa sobre o candor da areia Kumba Tam dorme. Uma palma verde vela a febre dos cabelos, a fronte curva cobre as pálpebras fechadas, corte duplo e têmperas seladas. Esse estreito crescente, este lábio mais negro e até pesado – onde o sorriso da mulher cúmplice? As patenas das bochechas, o desenho do queixo canta o acordo mudo. Rosto de máscara fechado ao efêmero, sem olhos sem matéria. Cabeça de bronze perfeita e sua pátina de tempo que não suja ruge nem rubor nem rugas, nem marcas de lágrimas nem de beijos. Oh rosto tal como Deus te criou antes da própria memória das eras. Rosto do amanhecer do mundo não te abra como um colo terno para emocionar a minha carne. Eu te adoro, oh Beleza, com meu olho monocórdio!

Numa referência direta a Pablo Picasso, Senghor escreve *Mascará Negra* (*Masque Nègre*) dedicado ao espanhol, por ver em *Cabeça de uma Mulher Dormindo* (1907), obra de Picasso, traços irrevogáveis do africanismo que revelam a autenticidades de mundo negro africano. O imaginário que vem à lume pela letra de Senghor é tecido por ritmo e movimento, onde a memória faz referência ao tempo que se harmoniza à ideia criação. Kumba Tam²⁴ invoca a imagem que, apesar de mítica, mostra-se enraizado à origem e em um tempo perene.

A respeito da análise senghoriana da obra de arte, Diagne identifica, em Senghor, uma atitude hermenêutica que lhe faz apreender os reais significados das artes africanas. Observa ele:

²⁴Koumba Tam, que, no léxico senghoriano, pode ser definida como “deusa sérère da beleza”. A propósito, sendo os sérères a etnia do poeta africano, diz-se que é a beleza da origem que Senghor poetiza na imagem que transparece o sagrado, muito mais que ao mero repouso, ou seja, é a própria experiência do tempo vivido que passa a configurar um campo de duração.

Antes de mais nada, é necessário saber redescobrir a primeira atitude, a postura hermenêutica que Senghor adotou em seus primeiros escritos para responder à pergunta (que, como veremos, também era de Picasso): O que significam as máscaras africanas? O que dizem esses objetos que eram chamados de fetiches quando os deuses os deixaram? A partir desta pergunta, Senghor trouxe à luz, com grande prazer, uma ontologia cujo ser é ritmo e que está na base das antigas religiões africanas. A partir desta ontologia, ele demonstrou que as artes africanas constituíam uma linguagem (DIAGNE, 2007, p. 9).

É reveladora a análise de Diagne que faz de Senghor um hermeneuta no sentido mais próprio do termo, uma vez que esse último vê, na obra de arte, que tange ao negro africano, a reverberação de um mundo pré-colonial, detentor de uma linguagem que se apresenta em afinação com o próprio ser. Podemos dizer que se trata de uma linguagem rítmica, a qual Senghor definiu como

arquitetura do ser, o dinamismo interno que lhe dá forma, o sistema de ondas que ele emite para os outros, a pura expressão da força vital. O ritmo é o choque vibratório, a força que, através dos sentidos, nos agarra na raiz do nosso ser. Ele se expressa pelos meios mais materiais e sensuais: linhas, superfícies, cores, volumes na arquitetura, escultura e pintura; acentos na poesia e na música; movimentos na dança (*Liberté I*, p. 211).

Precisamente, nesse ponto, a literatura de Senghor parece convergir com a ontologia bergsoniana. Vemos, em ambos os pensadores, um universo de latência que perpassa os limites da linguagem discursiva e conceitual para a instauração de uma verdadeira experiência ao nível da intuição filosófica que funde com o ser ele mesmo. Essa deveria ser a vocação do filósofo indicada por Bergson: retornar à fonte de uma experiência primeira. Diagne (2007, p. 8) indica ser tal intuição, o espírito mesmo da arte africana: a arte negra, assim, definida por Senghor, reverbera uma metafísica africana, ou propriamente, uma ontologia da experiência em termos vitais. “Esta intuição primeira, faz da arte africana uma filosofia, uma filosofia humanista. Senghor jamais deixou de expressá-la, durante toda a sua vida, em seus textos teóricos” (DIAGNE, 2007, p. 9).

Segue-se, daí, os louvores de Senghor dirigidos a Bergson, principalmente, pelo que a filosofia deste último, na visão do senegalês, se

ocupou em rechaçar de intelectualismo na epistemologia dominante. Sobre esse aspecto, Diagne (2018, p. 13) nos explica:

Para Senghor, mais do que qualquer outro aspecto, o que faz a “revolução de 1889” é a revelação, sob a inteligência analítica, quer dizer, aquela que, para conhecer, analisa e separa em partes exteriores umas às outras (*partes extra partes*), de uma faculdade de conhecimento vital no sentido de que ela apreende, em um único gesto cognitivo, instantâneo e imediato, uma composição que, por ser viva e não mecânica, não pode ser decomposta.

Sob a égide da crítica bergsoniana ao intelectualismo metafísico, Senghor identifica, no pensamento ocidental, aquele *modus operandi* que cinde a experiência entre o real e a aparência. O pensador africano reconstitui a oposição bergsoniana entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento intelectual, como forma de, de um lado, denunciar os prejuízos da epistemologia ocidental. Trata-se de um modelo epistêmico que encobriera as diferenças culturais, os valores peculiares de cada povo que foram, de alguma forma, encobertos pelo colonialismo. Por outro lado, cumpre avivar outro setor de experiência, vivo e espontâneo, mas que se encontra escamoteado pelos “valores” erigidos pela razão analítica. Como mostra Senghor, se trata, na realidade, de um empreendimento que busca encontrar a “sub-realidade” das coisas.

Senghor atenta que aquela polaridade na esfera epistemológica tem, por sua vez, referendado a polaridade em nível ontológico também marcada por dois modos de procedimentos metodológicos: o primeiro diz respeito ao *ratio*, conceito limite de experiência, dominante na tradição do pensamento helênico. O segundo diz respeito à interioridade da experiência, isto é, o *logos*, identificado com a capacidade intelectual de inserção na realidade concreta. Sob esse prisma, visa a fina análise de Diagne:

[...] Senghor não deixa jamais de lembrar que, antes da direção tomada pelo pensamento engajado na via da análise, que, para ele, é via da *ratio*, houve a realidade daquilo que, enquanto poeta, ele designa como um *logos* “úmido e vibratório” que, por assim dizer, ressecou posteriormente” (2018, p. 14-15).

A distinção dessa dupla maneira de abordagens possíveis da realidade conduz Senghor a sistematizar, melhor, o que passou a chamar “razão-enlace”, em oposição à “razão-olho”. Aquela conduz, diretamente, ao coração da experiência imediata e a abraça enquanto que essa cria obstáculo que mantém certo distanciamento entre o sujeito e o objeto, ou, se preferirmos, entre a consciência e a experiência. Temos, na sentença proferida, uma questão do maior interesse: o logos “úmido e vibratório” silenciado e ressecado pela *ratio* atesta a pretensão da linguagem discursiva, em ocultar ou negar o real.

Cumprir dizer que pela perspectiva africana pós-colonial, o universalismo racionalista, por infundir o *modus operandi* da inteligência, tem colonizado aquele campo de sensibilidade. É sobre esses dois pontos discrepantes que Senghor vê a distinção entre a epistemologia do colonizador e a epistemologia do colonizado. Kebede (2007, p. 4) atento à distinção epistemológica senghoriana faz ver que, “como resultado, a África tornou-se a sede de uma civilização baseada na intuição, a própria intuição de que a Europa desertou em favor de uma civilização pedindo a conquista material”.

Bem se percebe que a dissonância que há entre aquelas definições epistemológicas encontra nas análises metafísicas bergsonianas uma referência direta no que tange às duas grandes direções possíveis tomada pelo impulso vital. De fato, Bergson desenvolveu uma epistemologia, que além de estar visivelmente ligada a uma cosmologia, não nega sua dimensão ontológica. Esse quadro esquemático revela o problema que, tradicionalmente, concerne à experiência: sua fragmentação, encobrimento, ou mesmo, se tratando de seu legítimo acesso é, sobretudo, um problema que encontra na concepção da diferença sua forma embrionária. Isso se deve a maneira que Bergson tematiza uma ontologia da diferença, como bem nota Deleuze (1956).

Bergson, com efeito, no itinerário de seu programa metafísico, delinea duas grandes direções do elã. É na raiz dessa tendência que a sua matriz epistêmica será moldada. De um lado, vemos a consciência assumindo a forma intelectual, se exteriorizando e se materializando. De outro, a consciência se identifica consigo mesma pelo que possui de mais espiritual, ou seja, se converte em intuição; eis a fórmula bergsoniana sob a qual Senghor pauta a negritude. Notadamente, Kebede (2007, p. 4) faz ver que: “Bergson forneceu à negritude

todas as premissas legitimando suas concepções de raças diferentes que culminam na posição entre a civilização europeia e a civilização negra africana”.

Seguindo a divisão epistemológica senghoriana, a civilização europeia se identifica com o impulso vital que culminou na cristalização da inteligência sobre a matéria. Isso explicita porque a experiência ofertada pela razão colonizadora possui uma tonalidade pálida, se mantendo como “casca” de uma realidade profunda, que só poderá ser acessada por uma afinação do pensamento. Em termos de *negritude* significa experienciar a sensibilidade do negro colonizado, para reencontrar suas origens, e, com isso, emancipar os valores de seu mundo natural, despido das prerrogativas materialistas vindas do Ocidente.

Vê-se, assim, que o vitalismo bergsoniano mostra-se impresso na concepção epistemológica senghoriana. Ora, Senghor converte os conceitos bergsonianos em termos comparativos entre o europeu e o africano. O europeu tende ao conhecimento do estático, isto é, à superfície das coisas, enquanto o negro africano, intuitivo por natureza, tende para o movimento, assim como o instinto tende à vida. Em suma, enquanto o europeu fragmenta o seu objeto de experiência, por via analítica, o africano sente-o. Sobre tal aspecto, de maneira mais direta, o pensador expõe:

O Negro-africano pressente o objeto antes mesmo de senti-lo, se acopla a suas ondas e a seus contornos, depois, em um ato de amor, lhe assimila para conhecê-lo profundamente. Onde a razão discursiva, *razão-olho* do branco, se detém perante às aparências do objeto, a razão intuitiva, a *razão-enlace* do Negro, além do visível, vai até à sub-realidade do objeto para, além do signo, compreender seu significado. Desta maneira, para o Negro-africano, todo objeto é símbolo de uma sub-realidade, que constitui o verdadeiro significado do signo que, inicialmente, nos é dado. Toda forma, toda superfície e linha, toda cor e detalhe, todo odor, todo aroma, todo som, todo timbre, tudo possui seu significado (SENGHOR, *Liberté V*, p. 18).

O pensador senegalês escreve em prol de uma realidade não-visível, mas que é latente por si mesma, vivaz, e que constitui uma espécie de subsolo, ou camadas da realidade visível. O poeta advoga em favor dessa experiência primordial, exercida como uma espécie de retorno ao que foi escamoteado pela experiência tomada em acepção naturalista. No entanto, é preciso escavar para

encontrar o que está sob à “casca” da realidade. Trata-se dos valores soterrados pelo tratamento epistemológico europeu, valores que fazem referência à memória ancestral, que, por sua vez, encontra-se indissociável da experiência de mundo. É a sensibilidade latente, tangente ao negro-africano, que Senghor (1959, p. 225) elenca como melhor forma de distinguir a epistemologia do branco europeu, da do negro-africano que se evidencia por ser “puro campo sensorial”.

Ora, já se sabe da simpatia de Senghor pela obra de Bergson. Essa aproximação se evidencia, de tal maneira, que é possível ver as irradiações do pensamento do europeu na obra do poeta africano. Agora, essa trama teórica que invoca uma espécie de retorno ao setor de experiência viva e profunda, heurística não se isenta de ingredientes fenomenológicos, postos, aqui, pela perspectiva de Merleau-Ponty. Aliás, o autor de *A Estrutura do Comportamento* já renunciara a necessidade de uma interrogação ontológica ao núcleo da experiência. A esse propósito, não se pode esquecer que a obra de Bergson é constantemente revisitada, em especial, *Matéria e Memória*, seja entre 1947 e 1948 na École Normale Supérieure, seja, nos cursos sobre a natureza, no Collège de France, nos anos de 1956 a 1960. Isso sem falar noutro lugar particularmente consagrado a ele em *O Visível e o Invisível*. É na ordem do sensível que Merleau-Ponty se orienta, opondo-se, desta maneira, à procedência metodológica do saber racionalista, no que esse propõe um substituto verbal para a experiência do mundo. Embora, não se saiba, ao certo, do contato de Senghor com a literatura merleau-pontyana, é muito provável que Senghor tenha lido o fenomenólogo em sua época escolar na França. Para além das especulações recorrentes, aqui, o que importa, é ver, por referências comparadas, se a sentença fenomenológica que lega à existência um fundo silencioso não equivaleria à sub-realidade referida por Senghor? Sem qualquer pretensão de desenvolver essa questão, pelo menos, é importante dizer que há, resguardando suas respectivas diferenças, alguma semelhança de perspectiva no que alia a experiência em sentido alargado e a *negritude*, abrindo, assim, outro campo de sensibilidade.

Descrevendo uma experiência perceptiva o fenomenólogo exorta:

Ainda mais: meus movimentos e os de meus olhos fazem vibrar o mundo como se pode, com o dedo, fazer mexer um dólmen, sem abalar-lhe a solidez fundamental. A cada batida de meus

cílios, uma cortina se baixa e se levanta, sem que eu pense, no momento, em imputar esse eclipse às próprias coisas; a cada movimento de meus olhos varrendo o espaço diante de mim, as coisas sofrem breve torção, que também atribuo a mim mesmo; e quando ando pela rua, os olhos fixos no horizonte das casas, todo o meu ambiente mais próximo, a cada ruído do salto do sapato sobre o asfalto, estremece para depois voltar a acalmar-se em seu lugar. Experimentaria muito mal o que se passa dizendo que “um componente subjetivo” ou uma “contribuição corporal” passa a recobrir as próprias coisas; não se trata de outra camada ou de um véu que viria colocar-se entre mim e elas (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 19).

O que se coloca em questão é a filiação no campo de uma experiência estrutural onde o significado de torção agencia uma trama consanguínea entre consciência e mundo. É a ideia de redescoberta, do que foi escamoteado, ou ressecado, que precisa ser tonalizado, haja vista que se recorre ao campo de sensibilidade anterior à linguagem que verbaliza a experiência fundamental.

O problema da linguagem, nesta órbita, suscita o que Prado Júnior (1988) chama de “secreção do Negativo”. No induto pós-colonial, tal secreção passa de um plano teórico para ser sentida na carne. Ora, o corte no devir exclui do projeto de universalização a subjetividade do colonizado. Na temática senhoriana é a própria alma e o corpo negro que são negados à luz do pensamento especulativo; pensamento esse que empalidece o real.

Assim, é por trás da petrificação da experiência explorada pelo racionalismo de origem cartesiana, a ideia de retorno se opera. O que se vislumbra é “o pensamento de contato” que requer, a todo custo, a superação da linguagem essencialista que obstrui a experiência em devir. Esse modelo de linguagem é o que termina por calar os ânimos da latência, dando, assim, ouvidos, apenas, ao clamor da razão que, para se afirmar como universal, nega as dimensões múltiplas da experiência e suas respectivas individualidades.

Nesse campo teórico de aproximação e abertura, podemos perceber o quanto as teorias filosóficas de Bergson, Merleau-Ponty e Senghor se entrecruzam, isto é, mostram-se amalgamadas na composição ampla de um sentido de experiência de retorno. A bem da verdade, é a contestação ao programa do racionalismo clássico, peculiarmente, estreito, que a experiência integral, conforme, Bergson, ou a experiência do mundo bruto merleau-pontyano convergem para alargar o sentido de experiência senhoriana da *negritude*. Ora,

a tese bergsoniana de um retorno à experiência acena para um sentido de *logos*, totalmente, diverso da concepção racionalista. Isso nos faz tecer, em linhas comparativas, a temática da negritude, aventada por Senghor. Significa dizer que a negritude se move pelo *logos* que vibra, antes de ser ressecado pela tradição filosófica.

4.2.1 A vida na carne: a experiência do sensível

A experiência do sensível, no programa filosófico apresentado, está pautada no enraizamento em um campo de mobilidade, portanto, refere-se à experiência do *elã* vital. Isso implica dizer que, se vislumbra outra feição de ser, que não seja aquela apresentada pela epistemologia europeia sob o invólucro da inteligência. O sensível se revela como dimensão do ser movente; trata-se, pois, de uma experiência duradoura que põe, em circuito, a integridade das diferenças e permite manifestação de uma experiência anterior à percepção pragmática. A bem verdade, essa prática implica em se opor ao esgotamento do espírito de mobilidade.

Como forma de reaver os critérios de uma autêntica experiência, tematizamos, aqui, a abertura de um campo que diz respeito ao âmbito da experiência descolonizada, isto é, uma experiência reivindicada por cunho intuitivo, na medida que a sua aspiração visa a contactar os traços originários da vida, fazendo jus à sentença bergsoniana que põe em curso a dimensão do vivido toda vez que houver um interesse vital em jogo.

A criação artística, diríamos, resulta dessa proximidade da consciência com a vida em geral. A bem da verdade, a arte africana, como vimos, na forma subserviente ontológica, revela uma experiência autêntica do movimento compreendida a partir de um modelo cosmológico e epistemológico africano. É esse enraizamento em um território descolonizado, pelo qual se perfura a casca da razão europeia, que parece muito bem dialogar com a fórmula lírica bergsoniana que revela um atravessamento do vital na experiência presente, ou melhor, em uma experiência corporificada, aderente ao sensível.

Não por acaso, a noção de corpo no interior desse modelo filosófico assume decididamente uma importância capital, uma vez que o corpo se revela como campo de situação, isto é, une o pensamento e a sensibilidade, ou melhor, consciência e mundo. Dizemos, com isso, que a empreitada filosófica bergsoniana, no que busca atribuir corpo ao pensamento, revela sua importância, na composição do entendimento da epistemologia africana, em que o corpo, como é evidente, ocupa um lugar central. Para além da analogia, aqui recorrida, é pelo corpo que o pensamento habita o mundo; nessa dinâmica, o próprio mundo se revela em espessura, ou em linguagem merleau-pontyana, o mundo como dimensão encarnada.

É nesse contexto que o pensamento de Bergson se revela como filosofia da experiência, manifesta pelas mediações do corpo. É, de outra maneira, o corpo síntese do vivido, o momento presente, mas que revela em si, a totalidade da experiência. Nisso, cai por terra o dualismo que relega ao corpo um papel secundário em relação à consciência, uma vez que o corpo se revela, então, como uma ordem de experiência mista, ou seja, que não é só matéria, mas, também, portador de memória. Isso faz do corpo imagem espiritualizada. Como matéria, o corpo se mantém em relação de parentesco com a matéria do mundo, como em uma “relação umbilical”, para falar aqui com Merleau-Ponty.

Aliás, o autor, de *Fenomenologia da Percepção*, se mantém na rota da posição bergsoniana, no que diz respeito à tomada de uma “experiência corporificada”. Merleau-Ponty faz da noção de carnalidade o próprio tecido experiencial do mundo, atribuindo, assim, nova maneira de pensar o sensível, que tem como núcleo, um valor positivo (sólido) da experiência. Nisso, a noção de carne ganha um sentido particularmente significativo em Merleau-Ponty. Sobre isso Silva (2010, p.19) enseja: “É sob esse contexto que a carne do corpo anuncia outra carne: a carne do mundo. A carne é o sensível mais amplo que se reabilita; ela é o próprio horizonte telúrico em sua manifestação gratuitamente primeira”.

O fenomenólogo erige um campo temático ao redor do qual orbita outra compreensão de ser, agora, desprendida da metafísica dualista. Trata-se do ser descrito não mais, em sentido clássico, a título de um conceito positivo, substância, mas como experiência fundante, aberta, mistério, imbricada em uma atmosfera sensível, pela qual se revela em um processo de constante criação.

É, nesse sentido, que a inferência merleau-pontyana de que o ser é o que exige de nós criação para que dele – enquanto criação – tenhamos experiência, ecoa como expressão dessa tarefa de reabilitação ontológica do sensível que tem na ideia de experiência a sua mola propulsora.

Ocorre que, da mesma maneira que Bergson, Merleau-Ponty também está às voltas com o clássico impasse entre idealismo e realismo, mesmo que esse esforço, no caso de Bergson, não venha anular, completamente, as posições das referidas correntes filosóficas. Merleau-Ponty, a respeito disso, se mostra mais radical, como podemos observar em seu protesto: “não implicamos na *“nossa experiência”* nenhuma referência a um *ego* ou a certo tipo de relações intelectuais com o ser, como o *“experiri”* espinosista (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 156).

De maneira mais incisiva, Merleau-Ponty (2000, p. 64) perfilha um “ambiente de experiência em que não há projeção da consciência sobre todas as coisas, mas participação da minha própria vida em todas as coisas, de maneira recíproca”. Nessa incursão, surge como pano de fundo uma película invisível, na qual a consciência dissolve o “em si” para se “encarnar” na “carne do mundo”, isto é, se tornar outro. Em outros termos, Merleau-Ponty ambienta um campo reflexivo em que a experiência, tomada em seu estado de “latência”, revela a cumplicidade ontológica, na qual o “em si”, já se mostra como experiência mundana. O eu, por aquela abordagem fenomenológica constitui-se, ontologicamente, como tecido carnal do mundo.

O que se agencia é a reabilitação da experiência em sentido alargada, que encontra na noção de carne a sua estrutura ontológica. Atento à definição merleau-pontyana de carne, Barbaras (1998 p. 85) examina que “a carne não caracteriza um modo de doação; ela é, antes, a presença originária sobre o fundo da qual toda doação pode ser pensada”. Ou seja, a carne é o fundo invisível que sustenta o visível. Dizemos, ainda, é a própria condição de possibilidade onde o ser se põe à mostra, como bem se refere Merleau-Ponty (2014, p. 129-138) “entre [...] os pretensos visíveis, encontra-se o tecido que os duplica, sustenta, alimenta, e que não é coisa, mas possibilidade, latência e *carne* das coisas”.

Por meio desse gesto, Merleau-Ponty, ensaia uma nova ordem da experiência, que tem como direção a abertura do mundo táctil.

Merleau-Ponty se empenha em mostrar que este retorno arqueológico não é uma ilusão retrospectiva; não se trata de recuar a uma noção empírica do sensível. Trata-se, ao contrário, de interrogar ontologicamente a experiência em sua gratuidade mais profunda, sua originária intersensorialidade, na qual se reveste o sentido de consanguinidade natal. É esta significação inédita que a noção de “carne” exprime enquanto expressão daquela revisão que o filósofo eleva à dignidade temática de uma *nouvelle ontologie* (SILVA, 2009, p.171).

Silva nos faz ver que, de fato, a noção de carne é a via de abertura à experiência em sua inteireza, isto é, que amplia o campo experiencial, no qual consciência e mundo, de um ponto de vista ontológico, se inter-relacionam. A respeito disso, Merleau-Ponty (2014, p. 134) interroga: “onde colocar o limite do corpo e do mundo, já que o mundo é carne?”

É curioso que, embora a fenomenologia merleau-pontyana, acerca dessa definição de experiência, pareça estar mais próxima, metodologicamente, da fenomenologia de Husserl, não deixa de fazer, também, certas referências aos pressupostos bergsonianos da percepção. A saber, Merleau-Ponty concebe a percepção como experiência sensível, campo de abertura em que sujeito passa a participar da estrutura do mundo, o que implica em dizer que, “nossa carne é a carne do mundo”. Radicalmente falando, pela noção de carnalidade o fenomenólogo amplia o sentido de experiência que passa a contemplar, o eu como corpo outro, e o nós (corpo mundano), como mundo.

O corpo passa a ser vislumbrado como expressão desse campo de experiência, já que é, por essa estrutura carnosa, campo sensível, que sentimos o “outro sensível”, isto é, a carne do mundo. O corpo, “campo carnososo”, se inscreve como abertura no circuito de uma experiência integral, imerso, agora, pois, num universal sensível que funda a nossa relação com os outros. Trata-se de um universal constituído em “carne e osso”.

A gratuidade da experiência, em termos de *negritude* alia igualmente o sentido de uma experiência vivida em sua dimensão integral. Como em Bergson e também em Merleau-Ponty a experiência em termo de *negritude* se transfigura na integração do espírito com a matéria. Mediante a solidariedade entre aquelas duas realidades, a experiência sensível se amplia, não se limitando, apenas, ao

tecnicamente empírico, mas revelando uma experiência silenciosa que verbaliza a integração sujeito e mundo²⁵.

Nessa direção, o sentido da experiência fornecido pela negritude senghoriana parece muito bem dialogar com a ótica fenomenológica apresentada. Senghor vê uma relação visceral entre os componentes espírito e matéria, relação essa que revela a dimensão sensível do ser negro. Escreve nosso autor senegalês:

Estamos todos ao redor do Mediterrâneo, dos seres sensuais, sem dúvida subjacente pelo sangue negro. Nós não separamos a matéria do espírito, o corpo da alma. É precisamente na medida onde florescemos na Santa Matéria que florescemos na espiritualidade. Mesmo os grandes místicos foram subjacentes pela sensualidade. Em todo caso, meu fervor espiritual (BENOIST apud SENGHOR, 1980, p. 155).

O sensível não opera unilateralmente, aventado pelo dualismo mas se faz de maneira híbrida se pensarmos uma experiência que possui corpo, que é animada por um movimento ontológico, isto é, movimento originário da natureza. Nesta senda, é o sentido de experiência integral, de que fala Bergson, e que, também, é corroborada por Merleau-Ponty, que parece nortear a *négritude* senghoriana. A integridade, é importante notar, não limita a experiência de sujeito particular a si mesmo; pelo contrário, o enraizamento no movente – poderíamos falar a nível de consciência de si – possibilita o espírito de cooperatividade com o outro, que também se constitui na dimensão do movente. A *négritude*, como pensada pelo senegalês, pode ser vista como uma maneira de reencontrar certo espírito da infância (*royaume d'enfance*), manifestado, portanto, como realidade imaterial, como lembrança, que pulsa ao ritmo do movimento ontológico.

²⁵Em sua tese *Batuqueopiques: Tradução cultural e Negritude nos poemas de Léopold Sédar Senghor e Bruno de Menezes* (2021), Alves versa acerca do sentido do ser negro, que por vezes, manifesta-se de maneira visível, sob a curadoria da arte africana: “Nesses termos, a ontologia negro africana se compõe de pensamentos, da energia do ser e da força vital em movimentos diversos. O ser se compõe a partir de sua relação com outros. A existência comporta: materialidade e a espiritualidade [...] A sensualidade se dá pelo fato, de poder perceber o mundo a partir das sensações, dos sentidos. As qualidades sensíveis de perceber as cores, os movimentos” (ALVES, 2021, p. 52).

A consciência de enraizamento em um território originário e a expansão dos valores desse território talvez seja uma das contribuições mais caras de Senghor à *négritude*. De fato, esse movimento cultural, é pensando pelo autor, como uma maneira de ecoar os valores do mundo negro africano. Destarte, o *ser negro*, mais que uma definição teórica, é um modo de orientação, de ressignificação; há uma ação concreta do indivíduo com a coletividade em que se exercita a afirmação da própria identidade ofertada pelos ritmos da vida.

Acerca da relação consanguínea entre o negro africano e natureza, Ngandu (1992, p. 88) expõe: “Ritmo primordial que é ao mesmo tempo ritmo cósmico. Com efeito, para Senghor, um não pode ir sem o outro. E isso, em razão do postulado da essência negra que é uma harmonia com a natureza”.

Vemos, assim, tanto em Bergson, como na perspectiva senghoriana, uma cumplicidade do sujeito com o todo da experiência, isto é, não há separação, mas sim, ato de pertença. Cumpre dizer que o sensível, em acepção senghoriana, se revela como totalidade invisível, mas que se manifesta em ritmos. O negro africano, enquanto curador dessa experiência primordial, é pura emoção. Ora, por emoção, aqui, não cabe a reflexão puramente essencialista que põe o negro como inferior, num plano racional, em referência ao branco europeu. A emoção tem a ver, em rigor, com a sensibilidade, propriamente, um ato de criação.²⁶ O negro africano, enquanto parte da natureza, sente seu devir. Isso mostra que a natureza da emoção que move o negro africano é sensível, portanto, possibilita auscultar seu objeto, percebê-lo em um ato de comunhão.

Longe de atribuir à emoção uma conotação evasiva, desprovida de qualquer referência ao campo da imanência, cabe exprimi-la como um sentir próprio da experiência, por ser ela originariamente canal da sensibilidade. A distinção entre a epistemologia europeia e epistemologia africana marca a

²⁶A bem da verdade, esse termo, na temática da *négritude*, não passou despercebido aos olhos da crítica. Isso porque, no contexto em que foi colocado, remetia à certo irracionalismo como em *Orfeu Negro* de Sartre. Agora, se tratando dos conceitos bergsonianos herdados por Senghor, a emoção, de modo algum, é um estado de irracionalidade, mas, é ela mesmo, supra-intelectual, ou, sensibilidade que desabrocha em criação. Em *As duas Fontes da Moral e da Religião*, (1978, p. 36) o filósofo dá a conhecer: “Não nos parece duvidoso que uma emoção nova esteja na origem das grandes criações da arte, da ciência e da civilização em geral. Não apenas porque a emoção é um estimulante, mas porque incita a inteligência a empreender e a vontade a perseverar”. Ainda, mais à frente, o pensador nos dá a definição: “Emoção é um estremecimento afetivo da alma, mas coisa diferente é uma agitação da superfície, diferente ainda é um revolver das profundezas”.

passagem de um ponto de vista especulativo para o sentido, propriamente dito, da experiência.

Compreende-se, desta maneira, que do ponto de vista do pensamento africano, a emoção é perfilhada como condição de experiência. A relação sujeito-mundo é visceral: ela abre outra dimensão de experiência mais ampla, onde o sujeito disposto à emoção é movido pelo ritmo (dança) do mundo imerso em regime de simbiose ao movimento cósmico. Sob essa maneira de se orientar, o africano se sente impressionado com o ritmo de todas as coisas, familiarizado com o jogo do mundo (KEBEDE, 2007, p. 6).

O corpo, nessa órbita, é circunscrito como campo em que se manifesta a emoção criadora, isto é, onde floresce as mais significativas experiências, já que é pelo corpo que se sente o outro e o mundo. É pelo corpo que a memória é recepcionada e o passado ressignificado. Sob a forma de “umbigo do mundo”, o corpo se nutre da legítima experiência encarnada. O “umbigo é um canal que tem uma ligação física e espiritual de alimentação com o cosmos, é um centro de energia” por ser considerado “a primeira boca”, nosso primeiro canal de alimentação no ventre materno e o último a ser cortado (FERREIRA, 2017, p. 131)²⁷.

Eis porque se torna realmente possível pensar a *negritude*, traçando uma analogia, como uma boca que se nutre do movimento primordial, e que cria novos movimentos ou imagens inextensivas que revelam o imaginário do mundo negro africano, mas que foi negado, pela supervalorização da razão. É o reconhecimento de outras intuições, sensíveis ao múltiplo, que podemos dizer que a obra de Senghor abre novos horizontes para intervenção poético-filosófica.

Assim, na perspectiva filosófica africana, trazida aqui, pela letra de Senghor, reconhecemos melhor agora que a *negritude* é a via que conduz à experiência do sensível. O sensível, enquanto fonte de experiência, é a realidade, úmida e vibratória, a qual o poeta se refere. Uma vez que, essa

²⁷ No artigo *Umbigo do mundo: Subjetividade, Arte e Tempo* (2017), Ferreira explicita, via uma leitura fenomenológica, o sentido de “umbigo do mundo” por meio da análise de dois componentes da cultura brasileira: o samba, e a capoeira angola. A autora discorre mostrando que a gestualidade presente naqueles domínios, não se limita, puramente, a um aspecto cultural, mas sim, se encontra ligada à uma instância ontológica. Por meio dessa, a noção de movimento é nutrida pela noção de ancestralidade, manifestadas na gestualidade do corpo. Nas palavras da autora, “as potências corporais atualizam uma ancestralidade”.

realidade é desnudada das prerrogativas idealistas passa a ser expressada, com todo o seu fulgor, pela arte negra africana, tal como na própria poesia.

No posfácio do poema *Éthiopiennes*, intitulado *Como os peixes-boi vão beber na fonte*, Senghor (1974., p. 155) expõe: “somos peixes-boi que, segundo o mito africano, vão beber na fonte, como antigamente, quando eram quadrúpedes ou homens”.

A analogia estabelecida com o mito africano anuncia o retorno de Senghor e dos poetas negros africanos ao território de experiência primordial. Retornar à fonte de vitalidade significa beber diretamente da fonte da ancestralidade, quer dizer, nutrir-se com o espírito de mobilidade, para desnudá-lo em poesia negra, ou pela arte africana. Nesse interim, pode-se dizer que o tema do retorno é uma questão central em Senghor. “De fato, o poeta sente a necessidade de encontrar o que perdeu. E toda a poesia de Senghor nos leva a ver, atentamente, os esplendores de uma época passada” (GNALÉGA, 2013, p. 87).

Ajustar o tipo de sensibilidade tematizada tanto por Bergson e Merleau-Ponty, como também por Senghor, exige reaver os imperativos intelectuais que encobrem ou desconfiguram a essência rítmica que nos constitui. Assim, o exame bergsoniano acerca do intelectualismo faz Senghor identificar nesse a própria encarnação da humanidade europeia. A questão maior é que a constituição poética do autor africano é tecida por imagens sinestésica pela qual transpõe a sensação para além do que é tateável; para além daquilo que o intelectualismo poderia alcançar. O que o poeta busca emerge das profundezas de uma experiência encarnada, mas que encontra na memória, domínio espiritual, um campo onde se opera a composição das imagens que reivindicam a experiência de retorno.

Trata-se do entrecruzamento de sensações que constitui o plano da percepção. Neste sentido, a composição de imagens poéticas é resultado de um encontro, pelo menos, entre duas dimensões: o espiritual e o material. Desse encontro, abre-se um universo imagético, isto é, as lembranças tornam-se sensíveis à percepção. Ora, ao se atualizarem, as lembranças revelam-se, propriamente como imagens-movimentos, como teria pensado Deleuze.

O sensível em Senghor também carrega um fundo silencioso; todavia, esse silêncio torna audível mediante o emudecimento da razão. Trata-se de uma

sensibilidade que integra sujeito, consciência e mundo. É nessa ordem que o autor se refere ao negro africano como pura emoção, capaz de ouvir o clamor da ancestralidade que se atualiza como imagens representativas, em tons e ritmos. Essa incursão se aproxima bastante da noção de percepção bergsoniana que também figura entre dois universos: o virtual e o atual, pelo qual há a incorporação do campo imagético na percepção, deixando passar qualquer coisa de vitalidade. Ali, a criação continua, mesmo e, sobretudo, com o amparo da subjetividade.

É possível ver, em Senghor, aquela continuidade da criação por viés literário. A poética, pela ótica do senegalês, dimensiona a abertura, e a elasticidade da criação. Isso, porque a produção literária, naquela ordem, pode muito bem ser vista como uma representação do alento vital, isto é, é a própria voz da origem falando e encontrando o seu outro.

Assim, é, sobremaneira, pelo aspecto de possibilidade de experiências diversas, que a *negritude* senghoriana passa a questionar o absolutismo racionalista que se universaliza, sem, contudo, universalizar as particularidades que o constitui.

4.3. Dar e receber: a construção de um novo universal

Ao tratar da crítica senghoriana aos postulados ocidentais, que configura a ideia de universalidade, é preciso ter em mente que modernidade e colonialidade são construtos de um mesmo projeto simbólico, de um mesmo modelo epistemológico, que se sobreporia às diferenças. A colonização de outros campos de experiências, ao mesmo tempo, a negação de outros saberes, configurou-se como certa tragédia anunciada, embrionária na ideia de modernidade, que fornecera subsídios teóricos para se estabelecer o que se convencionou chamar de humanidade. Essa ideia, sintomaticamente, mostra-se erigida às expensas da segmentação das diferenças. As abordagens filosóficas que advogam a favor da reconstituição da experiência dão mostras como que epistemologia e experiência, em termo ontológico, encontram-se imbricadas, aquém e para além de uma determinação de ser.

Os efeitos práticos das sentenças metafísicas, culminou, assim, na dominação de uma nação a outra, forjando um campo em que a categoria de humano é reservada para iguais, enquanto, os que não se enquadram nessa categoria – como os outros – são classificados como sub-humanos. Ora, Senghor, em seu projeto teórico e político, levanta a bandeira de um pós-colonialismo, pensado por uma estratégia teórica que avança outro modo de compreensão do universal. Sua pretensão, por meio da *negritude*, é rever a ideia de universalidade para vislumbrar o que viria ser chamado de humanismo do século XXI.

É, particularmente, o aspecto especulativo da razão analítica que o poeta africano indica como expressão do próprio pensamento ocidental, já que, ao universalizar-se, expandindo-se em colônias, não levou em conta as experiências múltiplas e originárias próprias das sociedades não-ocidentais. A reivindicação de Senghor, por outro lado, quer fazer pensar um “universalismo verdadeiramente universal” que não ignore as peculiaridades de outros povos, mas que faça pensar a reconfiguração da subjetividade em seus traços originais, esfumada pelo programa de assimilação europeia, decorrente do projeto colonialista.

Diagne, ao tematizar a relação do pensamento de Bergson com de Senghor no artigo *A negritude como movimento e como devir* (2017), se antecipa em apresentar a obra de Immanuel Wallerstein “*Universalismo europeu: da colonização de direito de ingerência*” (2008). Ali, esse autor identifica o universalismo europeu como “discurso ocidental” que intervém no restante do mundo, utilizando das prerrogativas de seus “valores”, ditos, “universais” como maneira de radicar a “barbárie dos outros”. Como alternativa de desmistificação da ideia de universalismo sustentado pelo pensamento ocidental, Wallerstein recorre ao “universalismo verdadeiramente universal” fazendo alusão ao que Senghor chamou de humanismo do século XXI. Diagne (2017, p. 26) deixa entrever: “Caracterizando-o como um ‘universalismo verdadeiramente universal’, Wallerstein praticamente não diz qual sua natureza nem seu conteúdo, não podendo mais do que encontrar, escreve ele, uma indicação da direção na qual seria preciso se engajar. Trata-se do “apelo” que foi lançado ao mundo meio século antes por Léopold Sédar Senghor convocando a um “encontro entre o dar e o receber”. Diagne prossegue citando a passagem em que Wallerstein saúda

Senghor como “o híbrido provavelmente mais exitoso da época moderna”, ao mesmo tempo um grande porta voz da *Négritude* e servidor, como poeta, da língua francesa na academia. Wallerstein acrescenta que essa hibridez faz dele precisamente “a pessoa em melhor lugar para lançar um tal apelo” (WALLERSTEIN apud DIAGNE, 2017, p. 26).

A *négritude*, aspirada por Senghor, rompe com a antiga maneira de entender o universal fornecido pelo prisma ocidental. Sobre isso, é preciso dizer que Senghor, canta tanto a negritude, como o universalismo, tornando esses dois termos indissociáveis. A título de curiosidade, é interessante que se diga, que os textos que compõe a coletânea *Liberté III*, dá a entender, logo em seu título, a imbricação daqueles termos, inscritos como *Négritude e Civilização do Universal*. Por essa razão, o poeta, para além dos clichês, é reconhecido como poeta universalista. O universal, constituído pelo espírito da *négritude* é, portanto, encarnado na experiência, e multifacetado.

A civilização universal deve, portanto, inspirar-se na civilização negra africana. Ela inclui aqui os povos da África do norte. Existe um movimento que parte do negro para se estender a todas as raças [...] da tradição ao universalismo. Esta civilização do universal não se faz pela absorção dos valores de outras civilizações. Ela tem por condição *sine qua non* a capacidade de assimilar os valores de outros ares geográficos pelos diálogos das culturas (GNALÉGA, 2013, p. 157).

Nesse entorno, a civilização do universal, composta em diversidade, pelo diálogo entre as culturas, é animada por um espírito de mobilidade. Levando em consideração que a África, em seus ares geográficos, é o berço da humanidade, cabe interpelar: seria a civilização africana a que está mais próxima da vida? Seria, ela, movida por um elã em mobilidade?

A partir desse inquérito podemos pensar, assim, o universalismo senghoriano animado por uma força vital, que se cristaliza mediante o encontro com o diferente. Quer dizer, trata-se do entrecruzamento de experiências e diálogos possíveis, aliados na construção de um novo campo de experiência, alargado e miscigenado, instituído na troca múltipla entre o “dar e o receber”. Ora, é na troca das experiências múltiplas que o universal ganha uma tonalidade híbrida, porque comunga das várias experiências. É, portanto, no encontro e no diálogo entre as culturas, que se há de forjar o novo universal. Revertendo a

fórmula de assimilação forçada, o campo que se delineia é de abertura, de comunhão entre os povos.

Instrutivo, trazer aqui, nesse campo temático de abertura e de encontro de experiências, a imagem fenomenológica da duração, trazida por Merleau-Ponty, de modo que, o universal pensado por Senghor, possa ser visto como um universal híbrido, em constituição e duração. Essa experiência de caráter sensível da experiência, no sentido merleau-pontyano do termo, revela a situação de sujeito encarnado em um setor de experiência anterior a todo intelectualismo. Ademais, essa concepção alarga o campo originário de orientação, passando abranger o outro e o mundo. A bem da verdade, é nesse alargamento de sentido que se misturam as experiências múltiplas, ampliando, o próprio sentido de ser.

Esse fundo fenomenológico pelo qual pautamos a experiência a nível de *negritude*, como experiência alargada, é o que passa a justificar, a escrita senghoriana, poética por essência, como linguagem outra, instrumento subserviente para a composição deste novo universal. Ora, nessa perspectiva, o encontro revela-se como laboratório do novo humanismo, já que, experiência alguma sai ilesa sem se contaminar com o diferente. Cabe aqui, a expressão de que a mão que oferece rosa recebe perfume. A percepção de um mesmo mundo, referenciado por Merleau-Ponty, tem a ver com o tronco comum, núcleo do *logos estético*, que nos põe em relação consanguínea ou carnal com o outro e com o mundo. É a experiência que nos inscreve no mundo ou num tempo em que o primordial se torna compartilhado. A descrição fenomenológica da conhecida passagem, da mão que toca e ao mesmo tempo é tocada, revela uma experiência *sui generis* que se dá por um movimento que integra as diferenças. Silva, analisando aquela passagem, deixa entrever que o ato da mão esquerda tocar a mão direita revela duas ordens concêntricas de experiência.

Na primeira ordem reconhecemos uma reflexão dos atos corporais, pois, quando a mão esquerda toca a mão direita, há uma relação recíproca entre ambas, tornando absolutamente impossível determinar quem toca e quem é tocado. Na medida que se toca, também se é tocado (SILVA, 2010, p. 19).

É importante dizer: não é o propósito dessa pesquisa, revestir a negritude senhoraiana com certa roupagem fenomenológica, mas sim, traçar certas aproximações de sentido, como o propósito de ver em que sentido as experiências possíveis, naquela ordem, são amalgamadas em um mesmo movimento ontológico. Em Senghor, o dar e o receber, compartilham de um mesmo território, o da memória. Trata-se da cooperação mútua entre as nações, onde minha duração toca a duração do outro, e assim, se opera a constituição de uma duração ao nível mais originário de humanidade.

Poderíamos pensar a constituição dessa humanidade, como sensível reabilitado; sensível esse corroído em seu núcleo pela fragmentação da experiência. Ora, reaver o programa filosófico clássico consiste também na tarefa de reaver o próprio sentido majoritário de humanidade. O que está em questão nesse interim, é ampliação do campo de vivências, onde as consciências individuais se integram e ampliam mutuamente. O sentido de cooperação ganha tonalidade nesse novo programa. “Foi-se a ideia de que cada um deixa sua pegada individual no mundo; quando eu piso no chão, não é o meu rastro que fica, é o nosso” (KRENAK, 2020, p. 96). Trata-se do rastro de uma humanidade, dirá Krenak, que precisa ser constituída no coletivo. Para isso, ela necessita de ser solidária com o outro; do contrário, teremos uma humanidade que persiste em ser fragmentar por não reconhecer o diferente como parte constitutiva de si própria.

Esse estreitamento teórico fornece elementos para a construção de outra ideia de universalismo circunscrita pela conjugação das diferenças. A intersecção de percepções nos torna partícipes de um mesmo tronco comum, emanados de uma mesma fonte, a fonte da experiência. A expansão desse elã, ou, se quisermos, de uma pulsação vital, que põem em diálogo os diferentes povos e culturas, é o que norteia a construção da civilização do universal. Aliás, segundo Senghor, se não todo o século XX, mas pelo menos a metade, foi o celeiro de desenvolvimento da civilização do universal. É o que ele realça nessas linhas:

Nesta segunda metade do século XX, portanto, onde se desenvolve a civilização do Universal, [...] pela totalização e socialização do planeta e como obra comum de todos os continentes, de todas as raças, de todas as nações. O universal só pode ser, antes de tudo, a compreensão de todas as

contribuições de cada continente, de cada raça, ou mesmo, de cada nação (*Liberté* III apud GNALEGA, 2013, p. 11.)

A ideia de totalização ou socialização da civilização do universal, forjada no fogo da cooperação, será, destarte, obra comum da humanidade. A troca de experiência entre os vários povos e raças se apresenta como elemento importante na tessitura desse universal. Com isso, apesar de possuir uma feição marcada pela heterogeneidade, isto é, por várias humanidades, a experiência viabiliza a construção de uma universalidade humana. Tal posição torna o universalismo de Senghor humanista.

Ora, podemos ver aqui, a importância da filosofia bergsoniana como estrutura de um plano ontológico da experiência ratificada como experiência integral, tendo por base, a constituição da unidade da vida. É possível ver que, o pensador, ao tematizar tal questão, anuncia a ideia de experiência absoluta que, por fim, seria levada a cabo mediante a integração de todas as durações, em uma duração geral. Pensando a constituição dessas durações, no processo evolutivo da vida, vemos um fundo onde há a intersecção entre as multiplicidades, como é o caso da integração entre o instinto e a inteligência. Acerca de tal enunciado, Bergson exorta (E.C., p. 207): “mas o instinto e inteligência, conforme acrescentamos, destacam-se sobre um fundo único, ao qual se poderia chamar, à falta de melhor palavra, a Consciência em geral, e que deve ser coextensivo à vida universal”.

Cumprir dizer, neste plano, se a vida implica consciência, é à vida, em geral, que o problema da consciência abrange. É por uma espécie de intersecção das experiências particulares que a experiência integral é erigida, pela qual também se delineia a ideia de vida universal. A humanidade que nos tornamos não deve se furtar do compromisso com a vida, uma vez que no processo evolutivo, Bergson anunciara o que chamou de “embrião de humanidade”.

Nessa sentença metafísica, Bergson enseja a ideia de uma continuidade em âmbito da experiência (experiência integral). A bem da verdade, é a unidade da vida, marcada por desdobramentos e diferenças que floresce em um projeto humanista. É o ser humano que constitui a ponta movente dessa consciência universal. No entanto, é preciso notar que o alcance dessa humanidade requer o esforço de cada consciência em se ver aliada a um tronco comum. Dessa

maneira, o plural terá prevalência em detrimento ao individual. Ocorre, nesse âmbito, um verdadeiro esforço de transcendência; esforço de superação das estruturas pragmáticas e individualistas do entendimento.

A filosofia, pelo projeto bergsoniano, como parte desse processo evolutivo da vida, deve corresponder a esse esforço de se fundir com o todo da vida. Alerta o pensador:

Mas a empresa já não poderá ser levada a cabo de uma vez só; será necessariamente coletiva e progressiva, e consistirá em uma troca de impressões que, corrigindo-se entre si e sobrepondo-se assim umas às outras, acabarão por dilatar em nós a humanidade e por conseguir que ela transcenda a si mesma (BERGSON, E.C., p. 213).

O que norteia esse campo amplo de experiência alargada é a ideia de cooperação. Aliás, no programa senhoriano que vislumbra uma ontologia fundada mediante a troca entre o dar e o receber, o movimento operante é de desmistificação da ideia de universalização unilateral, que em boa medida, recorreu ao programa de assimilação forçada, extinguindo, assim, qualquer possibilidade de troca de experiências.

Na ordem do novo universalismo voltamo-nos, ou melhor, retornamos ao campo de abertura. Trata-se de um retorno a um campo originário, onde seja possível descobrir qualquer coisa de parentesco que se dilate, em nós, e nos torne agentes no processo de criação da humanidade. Quer dizer, nossa ação, mediada pelas trocas de experiências, deve convergir para a construção de um novo humanismo, já que, como pensa Bergson, trata-se de um fluido benéfico que nos banha e nos nutre de disposição vital. Nessa direção, “desse oceano de vida em que estamos imersos, aspiramos sem cessar a alguma coisa, e sentimos que o nosso ser, ou pelo menos a inteligência que o guia, nele se constituiu por uma espécie de solidificação local” (BERGSON, E.C., p. 213).

A criação, como vimos, é parte de um alento vital. Nesse sentido, o dar e o receber, traduzido em experiência integral, move-se pela ideia de criação. A continuidade da experiência revela suas potências criadoras. Nessa senda, se abre outro universo: o simbólico. Pela vertente fenomenológica, a abertura desse campo abre-se igualmente um horizonte de totalidade que integra dois mundos diferentes: a origem, como passado atuante, e o presente que toma o passado

como peça fundamental no processo contínuo de criação. Para utilizar uma linguagem fenomenológica, dizermos que é a consciência encarnada que se expande em criação.

Silva (2010, p. 46), acerca do inventário merleau-pontyano, tece a seguinte análise:

Essa experiência não se compreende mais segundo o modelo da causalidade científica, nem se apreende, *sub judice*, pela função universal de uma inteligência puramente constituinte. Ela só se manifesta na ordem de uma vivência sensível, aberta, prévia a todo entendimento, a toda associação ou análise intelectual. Essa ordem é a percepção, isto é, a relação original pela qual somos introduzidos na “realidade carnal das coisas”.

Silva faz ver que o universal, estruturalmente ontológico, segundo a concepção fenomenológica, é expresso pelo universo simbólico, porém, não evasivo de sentido, mas encarnado no corpo. Assim, todo tipo de movimento, ou criação recriada pelo corpo, passa a elastizar a experiência vivida.

Nessa intersecção entre experiências, para se alcançar a “realidade carnal das coisas”, isto é, a sua latência, é preciso inverter a ordem de acesso ao real. Tal inversão, por se tratar de uma abertura em outros campos de experiências, se exige, sobretudo, uma reestruturação nos eixos sociais, econômico e político que carecem de outro modelo de racionalidade.

A linguagem poética, segundo Senghor, configura uma abertura ao núcleo da civilização universal. Esse universal que, mesmo se constitua no encontro com o diferente, mantém a primazia do movimento originário. A poética do devir negro, nos diz Senghor, manifesta essa essência movente: “Ritmo é o único presente que o homem de rua, normalmente, reconhece no negro. Lembrome de um tempo, não muito distante, onde os etnólogos se referiam aos poemas negros-africanos como prosa rítmica” (*Liberté I*, p. 171). Ora, o reconhecimento do ritmo no movimento do negro africano, lembra a premissa sartriana referente à *négritude*, que apesar de ser colocada em um contexto essencialista, revela ser o negro portador de tal primazia em relação ao universalismo europeu:

É o ritmo, com efeito, que cimenta estes múltiplos aspectos da alma negra, é ele que comunica a sua leveza nietzschiana a estas pesadas intuições dionisiacas, é o ritmo — tam-tam, jazz,

estremecimento destes poemas — que figura a temporalidade da existência negra (SARTRE apud SENGHOR, 1948, p. XXXV).

Importa dizer que o reconhecimento do homem negro em um plano de mobilidade, rítmico, é atrelado ao ser negro, ou seja, uma força movente de pulsão que se revela em criação. O que ainda significa a emergência de um elã que põe em movimento a expressão da subjetividade de um pensamento em mobilidade. Assim, se vê que a criação poética é a linguagem do movimento que capta o movimento e o comunica em movimento. Diríamos, é a própria interioridade, experiência vivida do mundo negro que é traduzida em experiência autêntica.

A configuração do universal em devir, manifesta, como principal característica, o movimento rítmico e orgânico. Ao mesmo tempo que é pulsar ontológico assume, na mesma direção, a forma de criação poética. Nesse sentido, a poética negra carrega a peculiaridade vital. O poeta então se expressa: “o que faz a negritude de um poema, é menos o tema do que o estilo, o calor emocional que dá vida às palavras, que transmuda a palavra em verbo” (SENGHOR apud MARGARIDO, 1964, p. 5).

Essa característica, marca indelével da *negritude*, vai na contramão do pensamento ocidental ou ocidentalizado. De fato, se olharmos à natureza da ideia de universalidade, ou saber absoluto, notamos, de imediato, a sua composição ser delimitada por associações de conceitos. No fundo, o que se opera é aceitação de seus pares. Isso implica em uma configuração de um plano de estaticidade. A mobilidade, por conseguinte, por ser estranha aos caprichos da lógica racionalista, é, não somente ignorada, mas negada.

A civilização do universal, como pleiteia Senghor, fulgura o capricho que a humanidade deveria seguir, haja vista que não é a dominação dos homens sobre os homens, mais a cooperação mútua, e troca de experiências entre as nações. A busca de Senghor, apesar de ser autêntica, segue as inspirações iniciais do movimento *negritude*. Scheinowitz (2009 p. 13) lembra-nos do postulado daquele movimento: “O movimento apela a um novo humanismo e lembra a luta pela libertação das cadeias da colonização cultural com a afirmação dos valores negros, ou seja, os valores dos povos de África e das minorias da América, Ásia e Oceania”.

Tal apelo vislumbra os valores do mundo negro. A sua pulsação movente estabelece o encontro com outras civilizações que, por vezes, estiveram fora da rota do humanismo europeu, precisamente por esse modelo de humanismo se servir de uma linguagem incapaz de cooptar o movimento.

Vale dizer que é o espírito de mobilidade que anima o universal sensível. A força motriz, em se tratando da *negritude*, é a alma negra. Na perspectiva de Senghor, o negro por ser mostrar enraizado na vida, torna a sua produção subjetiva propriamente a expressão do movimento vital. Integrar as diferenças em um afeiçoamento híbrido é a nova ordem que segue o novo universal tendo como recurso de humanização, a expressão subjetiva da *negritude*.

4.4 Devir em travessia: o poético como rota à experiência outra

A *negritude*, no espírito e na letra de Senghor, deveria prover a experiência autêntica, já que, na condição de ela, ela se move em um entrecruzamento com o diferente mostrando-se amalgamado na constituição de um novo humanismo. O devir em travessia, fazendo referência ao que Bergson concebe como mobilidade das coisas, que anima e dá vida ao corpo, passa a vislumbrar uma trama poético-revolucionária. Poético, em alternativa ao discurso filosófico ocidental, pela figuração da linguagem colonizadora de territórios, de corpos, e de experiências, ao frear toda mobilidade. Revolucionária, pelo que passa a reconfigurar outra linguagem que reivindique o campo do vivido, conforme a tarefa daquilo que Merleau-Ponty chama de “reabilitação do sensível”, onde literatura e filosofia, de alguma maneira, se cruzam para compor o sentido do novo universalismo, como bem teria pensado Senghor.

Ora, o poético poderíamos dizer, é o espírito que dá ânimo às coisas. Traz a ideia de vida que perpassa a matéria pondo-a em movimento que rasga o estático e transborda em criação. O “dar e o receber”, forjado na troca das experiências múltiplas, revela um ser que emerge da encruzilhada da experiência, mas que é animado pela força vital do devir revestido de memórias vividas. O que esse devir da experiência traz à tona são memórias ancestrais

que se corporificam na composição do universal híbrido, causado pela mestiçagem cultural.

A abertura desse campo teórico põe, em diálogo, a experiência outra. Por ser outra, é diferente da experiência perfilhada pela metafísica ocidental. É pelo poético que uma ontologia outra é instaurada descortinando o campo de vivência significativas, atualizado pelas artes ou pela literatura, e vivenciado pela poesia, uma vez que essas são a expressão de concepção de mundo e da vida; expressão de certa filosofia, acima de tudo, de uma certa ontologia.

Ao tematizar o devir poético, como abertura à experiência outra, temos em mente, as inspirações do movimento *negritude*. Inicialmente, essa aspiração de afinco literário e político tomaria a sua forma mais abrangente, como ideologia. Esse idealismo, no entanto, é sublinhado na esfera da sensibilidade, em um programa em que se retoma o problema da relação matéria e espírito. A matéria como corpo perceptível guarda certa memória corporal; por isso, atualiza o vivido pela criação de novas formas e novas linguagens. Digamos que o cientificismo, assentado em certo idealismo, é tão somente uma maneira de fluidez, atualizações de imagens, memórias que atestam sua participação no elã vital. O autor de *Pourquoi une ideologie negri-africaine?* (1972, p. 23), faz ver que tal ideologia, levada a fincou no século XXI, seria a responsável pela expansão dos valores do mundo negro, pelos negros da diáspora em diferentes territórios, entre eles, o Estados Unidos, as Antilhas, o Brasil, e na própria África.

Pelas considerações senghorianas pode-se dizer que a África Negra é o que produz a abertura para a experiência do dar e do receber, já que não se limita em uma mera questão geográfica, mas sim, a uma força espiritual que se expande e “civiliza o universal” estático, atribuindo-lhe movimento, fazendo-o dançar. Nesse sentido, o elã que atravessa a civilização do universal é um devir que emerge de África, e encontra-se com outros devires, circunscritos também pelo vital. Sendo assim, as experiências sensíveis dos povos autóctones suscitam novas poéticas. Isso porque a consciência, naquela ordem, não se desvia da espessura do originário. Dessa sensibilidade resulta a fluidez de imagens poéticas às quais, ao mesmo tempo, são imagens que emanam de uma profícua relação que o sujeito possui com a vida em suas particularidades. Krenak (2020, p. 99), expondo a relação dos povos originários com a natureza, diz-nos que a vida é fluidez “[...] ela flui, e você, no fluxo, sente sua pressão”.

Uma vez aberta essa senda, é a dimensão de uma sensibilidade outra que o devir diaspórico filia-se encampando a consciência coletiva. A imagem ilustrada por Krenak (2020, p. 56) reverbera a atualização de múltiplas vivências: “Somos povos, tribos, constelações de gente espalhados pela terra com diferentes memórias de existência”. Retornar à experiência originária implica suscitar o elã em travessia que se cruza e cria o novo. Dessa forma, o poético é expresso pelo movimento de quem se move junto com a vida, ao invés da simples contemplação. Isso porque a vida é precisamente travessia, quer dizer, “ela atravessa tudo, atravessa de norte a sul, como uma brisa, em todas as direções. A vida é esse atravessamento do organismo vivo do planeta numa direção imaterial” (KRENAK, 2020, p. 28). Ainda, conforme Bergson (E.C., p 146), o ser vivo é um lugar de passagem, e o essencial da vida reside justo no movimento que a transmite.

É instrutivo dizer que se, por um lado, o devir em travessia, suscita a experiência originária, por outro, se acirra o combate à razão instrumental que forjou a ideia de modernidade. Isso porque aquela ideia tem atravessado, de maneira vertical, as diferenças, causando o que o pensador indígena identificou como “erosão da vida” (KRENAK, 2020, p. 95). A esse modo, tomamos o poético como aquela direção imaterial, como movimento do elã que comunica a vida, e reivindica o retorno às origens em que o tempo não serial se torne, de fato, morada, mobilidade restituída. Com isso uma nova ideia de racionalidade emerge, mais ampla, alargada, plural e inclusiva de maneira que o pensamento, agora livre, possa verdadeiramente criar e recriar-se conforme os ritmos que a vida oferta. Trata-se de ritmos que vem à tona mediante a saída do exílio que o pensamento colonial demarcou aos seus “subalternos”. A saída desse campo demarcado implica o retorno ao reino da infância.

Neste interim, passamos a ver dois movimentos na composição do novo universal: a consciência de retorno, que implica na abstenção da linguagem colonizadora da experiência, e a ideia de expansão, ou alargamento da experiência, que se faz às expensas da comunicação entre as diferenças. O elã em travessia, passa a ser configurado como ímpeto vital que se manifesta em ritmos, um campo de abertura onde tempo e morada são partes de uma mesma trama de significação. Quer dizer, o tempo vivido passa a ser habitado ou ressignificado no tempo presente.

A invocação do vivido próximo revela a experiência de retorno que o elã em travessia suscita. O poema “Retorno” que passamos a citar expressa o devir poético ou a manifestação do vivido, tal qual o desejo de descolonização da experiência originária, pela qual seja possível sentir a carne da ancestralidade:

Nossa morada no tempo,
no entorno, o vento a assanhar as palmeiras.
Com ímpeto surra, violentamente, as janelas do quarto.

Relâmpago que instaura a consciência,
clareira que rompe com o obscuro do claro-evidente.
Trovões que cinde o silêncio da fala que não mais cala.

Do lado de cá, a memória
e um presente prestes a ser violado pelo vivido.

Sob a insistência do assovio dos avós,
as pálpebras preguiçosas esforçam-se, relutam contra o sol do ocidente,
e as lembranças, longínquas lembranças surfam em um tempo voraz, que mais parecem nuvens. Leves nuvens.

O vento, agora, mais brando, cochicha em meus ouvidos
poemas do passado,
enquanto, confia aos bem-te-vis o canto matinal.

Nas narinas, odor do café inalando a memória, seduzindo-a,
deixando-a menos rígida,
como que autorizando-a abrir passagem ao tempo, que, já velho e trémulo, ainda bate à porta da consciência.

Em minhas mãos, o poeta lançando louvores à sua terra natal.
enquanto o vento, tímido, esfolia minha pele, de maneira leve,
mas o suficiente a deixar exposta a carne de meus ancestrais.
(VILHENA, 2021a, p. 29-30).

No âmbito da experiência da *negritude* ou experiência alargada, o devir poético pode ser compreendido, aqui, como um gesto decolonial, como impulso de vitalidade que manifesta as experiências mais originárias possíveis. Na verdade, trata-se de um elã que produz imagens criadoras, ou melhor, é o que suscita um imaginário que remete às origens. Para falar em termos de descolonização, é preciso dizer que é no encontro com nossa origem, operada pelo retorno à morada autêntica, que o poético se revela numa nova ordem de sensibilidade,

A imagem não é mais visão, mas sensação e percepção, ela representa então o invisível e ela reenvia ao interior, se não às forças exteriores que ela contribui a modificar, reforçar ou enfraquecer. Ela se fará qual símbolo porque ela volta com persistência, desta vez como apresentação e como representação (NGANDU, 1992, p. 110).

Dizemos que se trata de um ímpeto de uma experiência vivida, invisível aos olhos de quem, simplesmente, a contempla, mas, real e sentida, aos que lhe abraçam e embarcam em seu devir. Essa maneira de ressignificação da experiência transborda em criação e atualização do imaginário negro-africano. Essa atualização revela-se como força em rebento, responsável em pôr, em latência, a letra do poeta, fazendo emergir, daquele impulso criador, um mundo de experiências múltiplas. Tomemos a intervenção de Gnaléga (2013, p. 50), intérprete das poesias de Senghor, que nos fala acerca da descrição poética: “o poema é uma força rítmica; atua sobre fenômenos, seres e coisas e, neste caso, sobre o próprio poeta”.

A descolonização da experiência, operada no reduto da construção do novo universalismo requer a atitude de recusa e afirmação. Trata-se, acima de tudo, da recusa da linguagem provinda do racionalismo que tem operado o corte no devir pela famigerada ideia de mundo imutável, para empreender pela linguagem poética, quer dizer, pela linguagem operada no movimento.

É inegável que o processo de colonização em seu todo deixou marcas profundas em territórios colonizados. Nesse sentido, a descolonização da experiência, mediante a recusa da linguagem colonizadora, dar-se-á, além de cantar a “beleza encampada” – como se refere Senghor – também, pela denúncia da razão que orquestrava a desumanização do território africano. Nesse interim, cito *Canção de África* pela qual se aventa a reivindicação do poético pela descolonização da experiência.

Uma canção se irrompe no mundo
violando o nevoeiro do céu cinzento.
Como a revoada de pássaros famintos que rasgam o
crepúsculo melancólico
que se anuvia,
a canção em sussurro ondula lembranças mergulhadas no
atlântico sangrento.

Canção triste – ritmada no suplanto do lamento.

Canção quase inaudível acalanta o desalento.

Canção levada aos quatro quantos pelo vento,
E os rufos de tambores acordam os desvaídos para se
ajuntarem ao coro frenético dos corpos que insistem em
dançar.

As grandes baobás testemunham o dia em que
Ela se enlutou: chegaram sorrateiros,
homens estrangeiros, cães carneiros
Navio negreiro, o ventre ancestral violou.

A agora ela chora a dor por não ter parido,
Seus filhos, “quem os pariu foi o ventre de um navio”.
Desde então o inóspito fez daquele seio sua morada.

Canta incansavelmente sua dor.
Preta de cor - Mãe África chorou.

Ao canto do vento furioso,
o mar bravejou tempestuoso.
Procelas e banzeiros surravam o casco do negreiro:
mas ele, furioso, não dançou ao ritmo do mar.
Em seu ventre se produzia outra canção
que nem o próprio Dante no inferno suportaria.
O ritmo era dado pelas mãos de um maestro que jamais
conhecera a melodia.

Uma espécie de macha fúnebre
exigia que corpos, já desvaídos, dançassem as músicas
tocadas nos órgãos das grandes catedras

Enquanto isso, corpos, apenas corpos agonizando
se contorciam ao ritmo dos sonetos de Camões.
Em um delírio de dor, já não se distinguia se era
as cordas do violino desafinado que cortavam a
carne negra, ou se era aquela própria música estranha aos
ouvidos habituados aos ecos de tambores.

A consciência pendurada apenas por um fio.
Um único fio de memória que converte
a imposição da dor em música de acalanto.
Se chega à porta da consciência uma lembrança fugidia,
pálida, mas ainda assim, suficiente para fazer dançar o
autêntico ritmo cantado sob a sombra da velha baobá.

A consciência se contempla dançando.
Já não lhe importa com os açoites orquestrados pelos
dementes opressores,
o que importa é dançar a música
cantada por mãe África.

Foi então que o resquício de consciência entregou-se à
inconsciência.
Ali se fez carne e terra: carne que sangra

Terra fértil onde as baobás votarão a germinar.

A denúncia aferida no poema *Canção de África* evoca a descolonização de outros territórios, entre eles o da experiência diaspórica que, pelo movimento do devir em travessia, passa a ser ressignificada em novas experiências que se cruzam. Ora, é pela mobilidade da experiência que o poético desencampa a experiência. O florescimento das baobás, referenciadas, aqui, como sabedoria ancestral, ou se quisermos, como reduto da mobilidade pela expansão diaspórica, se ressignificam, originariamente, como criação. Assim, o seu elã é criador, recria memórias e movimentos.

A memória ancestral, memória que se atualiza no fluxo de vitalidade, se faz impressa nas narrativas ameríndias. Trata-se de narrativas, que por serem anterior à experiência colonizada têm como propósito integrar os seres à vida, isto é, à experiência imanente a cada ser vivo. Diz-nos Krenak (2020, p. 70): “Essas narrativas, que são plurais, os maias e outros ameríndios também têm. São história de antes de este mundo existir e que, inclusive, alude a sua duração”. Seria esse mundo, o mundo bruto de que fala Merleau-Ponty na linha, por exemplo, dos trabalhos etnológicos de Lévi-Strauss? Destarte, é aquela experiência primeira de uma consciência vital que o poético passa a aventar.

Nesse sentido, revisitar nossa morada e sentir o alento vital, nos leva a restituir o espírito de mobilidade que nos constitui e que, enfim, nos impulsiona a levar adiante o elã em travessia que se manifesta das regiões multifacetadas do dinamismo criador. Sendo assim, é na antessala da razão – naquilo que Bergson definiu como emoção criadora, e que Senghor redefiniu como o *logos* “úmido e vibratório” – que o devir poético manifesta-se dando continuidade ao empreendimento do impulso original, sendo, portanto, constituído na tessitura com o diferente. A experiência, em termos de *negritude*, como orienta Senghor, não se limita ao negro africano, mas é ampla. É propriamente uma razão elance, que envolve e acolhe o seu outro. Nesse sentido, o ser negro é menos um estado que uma ação concreta. Trata-se de uma atitude de espírito:

Para Senghor, a *negritude* é, antes de tudo, o conjunto dos valores da civilização do mundo negro. É, então, a forma concreta, de cada negro e de cada povo negro, de viver como

negro. O negro, aqui, não é um estado, mas sim uma ação concreta do indivíduo, como da coletividade negra (GNALÉGA, 2013, p. 151).

Certamente a ideia trazida por Senghor projeta a negritude para além dos limites geográficos da África negra, muito mais que isso, a negritude comunica o espírito de mobilidade, “cada um à sua maneira”. Nisso a premissa de que não precisa ser preto para ser negro, vem imprimir forma ao devir poético que se mostra em travessia com a multiplicidade: aspira mobilidade e se move junto com a vida. Todo esse movimento, já vimos, se manifesta em experiências corporificadas, como experiências outras, que partindo de um tronco comum, neste caso, de África, precisou se diferenciar, se reconfigurar em meio às diferenças.

Esse devir diaspórico, ou devir poético, revela a continuidade de um devir vital que atravessou o Atlântico e se manifestou em diferentes feições, expandindo-se em ritmos e movimentos, recriando, assim, o “ser negro” em dimensão híbrida, comungando de experiências de outros devires. Trata-se do encontro entre o “dar e receber”, isto é, os vários devires diaspóricos que se entremeiam como rota na construção de um novo universal que dialoga com as experiências múltiplas e originárias expressas na mobilidade. Essa maneira mais módica da experiência configura o devir poético a produzir abertura às “experiências outras”, isto é, que diz respeito ao território propriamente desencapado da razão colonizadora. Sob esse giro de análise, o território da negritude afro-brasileira se torna o fértil campo de manifestação poética encarnada no sensível. A hibridez que decorre daquela experiência diaspórica ganha tonalidade no jeito de ser amazônico, que mais se revela como um composto de ritmos, memórias e corpos encarnados em um fluxo vital, como podemos observar no poema *Devir Amazônico*:

Amazônia encantada
canta e é cantada
encanta quem te canta,
e quem por teu canto é ritmado.

Elã que se irrompe e gesta o mundo.
Vida emprenhando outras vidas,
vidas prestes a parir a biodiversidade.

Devir que põe em versos o avesso da vida,

vida em narração: *bioma* que ama, que declama a casa
comum:
casa de Chico, de Sacaca, de Raoni, e de tantas vidas. Vidas
ribeirinhas.

Pulmão que aspira, respira, e faz respirar.
Artéria em que pulsa o poético
onde a vida vem navegar.

Quintal onde estão enraizados nossos ancestrais.
Enquanto os outros, egocêntricos, sugam a vida
descompassando-a de seu ritmo interno,
os avós, amigos dos bichos, tocam, cantam, dançam,
festejam junto aos encantados, e com eles fumam tabaco.

Dançam para que o céu não desabe sobre nossas cabeças
devido ao peso do pecado branco.
Dançam para que o elã que nos atravessa se expanda em
criação,
poetizando a vida pelo simples acaso de poetizar: água que
sacia a sede dos igarapés, bocas que devoram a fome, bocas
fartas que cantam, corpos nutridos que dançam.

Lamentamos que gananciosos tenham aqui entrado,
pisotearam nosso jardim, proibiram a dança, decretaram o fim
do movimento na tentativa de sepultar a vida.

Mas, nas entranhas desses verdes versos
o peito-tambor rufa o alento vital,
conclama a vida a germinar.

No fluxo do *rio-mar* a canoa desliza em estado perene,
em seus leitos, o banzeiro em *pororoca* avoluma-se, enche-se
de si,
enquanto os homens, ainda enredados na placenta que aos
poucos se dissolve e penetra a terra, plantam árvores, e as
árvores replantam aqueles homens de rostos *tucujus*
(VILHENA, 2021b, p. 204-205).

O poema traz imagens de um movimento orgânico e de integração. Tal poema manifesta uma memória enraizada em um território ancestral, originário por reivindicar a morada comum como tronco onde estão igualmente enraizadas as diferenças. O devir amazônico, por revelar um campo de experiências outras, sem cercanias, alarga o campo da experiência em que todos possam ter parte na dança universal cantada pela vida.

Sendo assim, as figurações e as ramificações vinda do mundo negro-africano se expande em mobilidade. Nesse curso, em suma, o devir poético dá o tom: a dança, os ritmos, a arte africana em geral, mostram-se verdadeiro

corpus que abrigam o espírito de mobilidade. É o alento vital que pulsa, atravessando as fronteiras e revelando-se como elã criador, transmitindo ao universal híbrido, qualquer coisa rítmica que lhe ponha em movimento. Trata-se da força motriz que atribui vida ao estativo. Diz-nos o poeta africano:

Essa força ordenadora que faz o estilo negro é o ritmo. É a coisa mais *sensível* e menos *material*. É o elemento *vital* por excelência. É a primeira condição e o signo da arte, como o *sopro* da vida, o sopro que se *apressa* ou *desacelera*, torna-se regular ou espasmódico, conforme a tensão do ser, o grau e a qualidade da emoção (SENGHHOR, *Liberté I*, p. 35).

Essa intervenção de Senghor, que por sinal, se aproxima bastante da noção de impulso vital de Bergson, diríamos, é o que, propriamente, pode ser compreendido como devir em travessia. Trata-se de um sopro de vida que verbaliza a pulsação da origem como imagem rítmica. Seria, então, essa força criadora, a principal contribuição do mundo negro africano à civilização do universal. Resta, enfim, dizer que ritmos é vida. É o que atravessa as condições determinantes do corpo e o põe em movimento. Cabe reconhecer que esse ritmo vem incorporado de memória de mundo vital, pré-colonial, onde a dança é própria expressão de vida. A resignificação, ou atualização desse devir negro, se recria em latência e movimento.

As reflexões de Freire nos dizem muito. Ao versar sobre a dança na cultura africana faz saber que a vida se expressa em dança, sendo o movimento rítmico a própria expressão da liberdade:

A dança é uma forma de comunicação, de expressão de sentimentos e crenças; é uma maneira de preservar a história e as tradições culturais. A dança africana social e tradicional não é separada das pessoas, mas, sim, de um modo de viver inteiro e complexo. Ao funcionar como uma expressão cultural e artística de uma comunidade, a dança africana pode ser descrita como um hipnótico casamento entre vida e dança (FREIRE, 2015, p. 36-37).

Dessa maneira, o devir poético, ritmado pela ancestralidade, convida à dança, ao retorno do movimento, à coletividade e associação de um mundo mais plural e heterogêneo. É o ritmo, dirá Senghor (*Liberté I*, p. 158), que provoca o curto-circuito poético e transforma o cobre em ouro, a palavra em verbo. É,

portanto, o ritmo como pulsação de vida em travessia que se recria em novos territórios e se expande como elemento na composição do novo universal, ou de um novo humanismo.

O poético, em travessia, cumpre assim, com o papel de descolonizar a experiência, uma vez que reivindica a experiência de retorno à sub-realidade das coisas, isto é, ao território das memórias de um tempo vivido. Igualmente, o atravessamento daquele elã criador anima corpos e os põe em movimento. Assim, como a vida, em Bergson, é tendência que se bifurca em várias direções, o devir poético diaspórico se deflagra sempre em via de atualização, clamando a voz da origem. Origem que canta e faz dançar.

A dança como maneira de existência e resistência ao pensamento estático fulgura a ideia de universalismo senghoriana, uma vez que, nessa dança, não é o individual que se expressa. Trata-se de um verdadeiro movimento de abertura ao outro, haja vista que quem dança, não dança só, mas, como se refere Freire (2015): é uma nação que dança junto. Deslocando essa reflexão do contexto sul-africano para incorporá-la ao universalismo senghoriano, diríamos: é a humanidade que dança junto. Isso porque no encontro e na troca, entre o “dar e receber”, há a comunicação do ritmo.

A atualização, assim sendo, mostra-se corporificada, uma vez que “uma nação que dança põe em evidência o corpo” (FREIRE, 2015, p. 42). É pelo corpo que o poético se expressa; é, pois, pelas dimensões corpóreas que o devir se verbaliza em poesia. O corpo, portanto, é canal de atualização das experiências vividas.

Partindo da ideia de que o devir poético abriu várias vertentes, sua atualização em território amazônico é incorporada de elementos próprios desse território. Diríamos que é pelas mediações corpóreas que o vital se torna presente. O corpo, na perspectiva bergsoniana, mostra-se como ponta movente de uma realidade não perceptível, mas que é animado por ela. É essa realidade, ou, esse devir negro que se dá a revelar pela arte e pela poesia negro-africana.

Encontramos aqui, por fim, ritmos de memórias originariamente afrodescendentes que atualiza a sua duração, como vemos, e verbaliza o mundo negro africano, tal como aparece nas poesias de Bruno de Menezes, que igualmente, é animado pelo devir poético e canta, em ritmo, a negritude. Essa é

só mais uma das tantas manifestações daquele devir que pulsa o passado, e o ressignifica no presente.

Nesse sentido, a poesia de Bruno de Menezes também se desvela transpassada pelo devir em travessia, uma vez que o poeta paraense canta uma experiência afro-brasileira e amazônica que põe, em curso, uma ordem simbólica que emana, ritmicamente, de África. *Batuque*, obra de 1931, apresenta uma construção poética pautada no imaginário negro africano, que inclusive, se apresenta como fonte de experiência na construção de novas sensibilidades. Vejamos seu poema *Mãe Preta* (2005, p. 31):

No acalanto africano de tuas cantigas,
nos suspiros gementes das guitarras,
veio o doce langor de nossa voz,
a quentura carinhosa do nosso sangue.

És, Mãe Preta, uma velha reminiscência
das cubatas, das senzalas,
com ventres fecundos padreando escravos.

Mãe do Brasil? Mãe dos nossos brancos?
[...]

Quem mais teu leite amamentou, Mãe Preta?

Luiz Gama? Patrocínio? Marcílio Dias?
A tua seiva maravilhosa sempre alimentou o ardor cívico,
o talento vivo e o arrojo máximo!

Dos teus seios, Mãe preta, teria brotado o luar?

Tu, que na Bahia alimentaste o gênio poético de Castro Alves?
No Maranhão, a glória de Gonçalves Dias?
Terias ungido a dor de Cruz e Souza?

Foste e ainda és tudo no Brasil, Mãe preta!

Gostosa, contando a histórias do saci,
ninando murucututu para os teus bisnetos de hoje!

Continuas a ser a mesma virgem de Loanda,
Cantando e sapateando no batuque,
correndo o frasco na macumba,
quanto chega Ogum, no seu cavalo de vento,
varando pelos quilombos.

Quanto sinhô e sinhá-moça
chupou teu sangue, Mãe preta?

Agora, como ontem, és a festeira do Divino,

a Maria Tereza dos quitutes com pimenta e com dendê.
 És, finalmente, a procriadora cor da noite,
 que desde o nascimento do Brasil
 te fizeste “Mãe de leite”.

Abençoa-nos, pois, aqueles que não se envergonham de Ti,
 que sugamos com avidez teus seios fartos, bebendo a vida,
 e que nos honramos com teu amor.

Tua bênção Mãe Preta!

Vemos no poema de Menezes a atualização de um autêntico universo de imagens; lembranças ressignificadas. Trata-se das ramificações da experiência diaspórica africana que continua abrindo veredas, em uma empreitada de reabilitação da sensibilidade. O poeta concebe a experiência diaspórica como fonte de inspiração, seiva de vida, onde vai beber e se “acalantar”. É, para o poeta, o canto da Mãe Preta que transmite cadência nas produções artísticas negro-africanas. Diríamos, é o devir em travessia que possibilita animo à letra do poeta, tornando-o porta voz do espírito da *negritude*.

Apesar da importância teórica de Bruno de Menezes, sua obra mostra-se circunscrita à literatura nortista, no entanto, é de seu conterrâneo, Benedito Nunes que vem o reconhecimento de que a escrita do poeta abre fronteiras para o latejar da experiência negra africana, diaspórica, na literatura amazônica:

Em *Batuque* de Bruno de Menezes e nos *Poemas Negros* (os propriamente ditos e outros) de Jorge de Lima, com os quais os do nosso poeta tem afinidades, rufam as batidas do tambor e pulsa o sangue negro. Xangô, de Jorge Lima, põe-nos, como a primeira das vinte composições que formam o livro *Batuque*, no espaço de um terreiro de candomblé. Num e noutro texto, dá-se o ajuntamento de raças. Em Xangô são quimbundos, cafuzo, cabindas mazombos. Em *Batuque* são cheiros vegetais, gaforinhas, pixains que rodopiam no terreiro (NUNES, 2006, p. 41).

Ora, Benedito Nunes nos instiga ver, em *Batuque*, a incorporação da cultura africana em território amazônico, mas, essa atualização se faz pelo clamor de uma experiência que integra sujeito, ancestralidade e natureza:

Rufa o batuque na cadência alucinante
 do jongo do samba na onda que banza.

Desnalgamentos bamboleios sapateios cirandeiros
cabindas cantando lundus das cubatas.

Patichouli cipó-catinga priprioca
Baunilha pau-rosa orisa jasmim.
Gaforinhas riscadas abertas no meio,
Crioulas mulatas gente pixaim (MENEZES, p. 2005, p.19).

A cadência, que se percebe na escrita dos poemas negro africanos, dá mostra que o ritmo africano é entranhado nas produções artísticas. Diz-se que é o próprio elã vital, a seiva de vida que não deixa a vida sucumbir ao pensamento estático. Pelo contrário, é o ritmo que concede vida aos que não são habituados ao movimento e os convida à dança universal em que todos os animados pelo devir poético possam pôr em movimento uma humanidade que dance, despreconceituosamente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As linhas que descreveram o projeto de retorno à experiência, subsidiado pela filosofia de Bergson e Merleau-Ponty, tal como a de Senghor, enseja, como vimos, um novo modelo de racionalidade. Esse modelo pode ser traduzido na ideia de uma “razão alargada”, razão essa, ampla o suficiente no sentido de abarcar a experiência integral que “precede” e “excede” a própria razão em seu formato clássico. Trata-se, em última instância, de pôr, em evidência, o clamor por uma experiência descolonizada dos pressupostos racionalistas ocidentais.

É nessa envergadura que o tema da *negritude* se abre pela letra e pelo espírito de Senghor, leitor de Bergson, que aventa a constituição de um “universal lateral”, para empregar aqui a cara noção de Merleau-Ponty. Assim, pois, é preciso dizer, que, o que Senghor rechaça no racionalismo ocidental, e recorre ao estado emocional ou intuitivo da razão não é, de modo algum, uma volta ao essencialismo primitivo. Se há aí algum retorno esse será, em sentido radical, um regresso à experiência em sua fonte ou, em termos senghorianos, um retorno à sensibilidade do negro africano enraizado em um campo de abertura ontológica, ancestral por essência.

Nessa incursão teórica, passamos a pensar o devir poético, o devir em travessia, como abertura a outro nível de experiência. No fundo, é o tratamento da recomposição da experiência diaspórica, animada por um impulso de vida. Na verdade, nesse ânimo ou, para falar em termos bergsonianos, nesse elã de vida estão imbuídas memórias ancestrais que clamam pela experiência de retorno; retorno esse que se inscreve propriamente como síntese mental que atualiza, via criação, um passado vivo e pulsante. Ora, essa abertura, ou alargamento da razão revela-se combatente aos ideais colonizadores, por isso, o poético, além de desvelar a experiência, é fonte de criação: atualizar o vivido, significa descolonizar a sensibilidade para recriá-la como mobilidade.

Nos referíamos, aqui, à fluidez em sua diferenciação que a lógica do pensar fragmenta, ou mesmo, limita-a em traduções simbólicas, por vezes, abstratas. Ora, uma nova ordem de tratamento se abre, portanto, a partir da amálgama de perspectivas que recorrem à experiência de retorno.

Inicialmente, em nossa pesquisa, nos propomos, a partir da literatura de Bergson, explorar a noção de experiência que perpassa o conjunto de sua obra, principalmente, em seus três grandes livros: *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*, *Matéria e Memória*, e *A Evolução Criadora*, haja vista que o que o autor entende por experiência não se limita em um único livro, mas se mostra, propriamente, como pano de fundo pelo qual se erige uma filosofia da experiência. Na medida que aprofundamos a leitura de Bergson, percebemos que seu sentido de experiência alia temas como consciência, memória e vida, ou seja, trata-se de um projeto filosófico que põe em intersecção as interfaces de temas os quais, uma vez conjugados, abrem-se como unidade ontológica.

De todo modo, isso faz de Bergson o pensador da continuidade ou mesmo da totalidade. Agora, em Bergson, o acesso a esse composto de experiências requer, pois, certa torção do espírito para comunicar o que propriamente encontra-se dissimulado pelo tratamento refratário da racionalidade estreita e abstrata da cosmovisão cultural dominante no Ocidente.

A realidade que se mostra a partir do recuo da racionalidade excessiva, abre vias ao que é mutável, ou; ao embrião da experiência que lateja o fluxo da vida. Esse gesto de retorno nos reenvia à morada comum, onde todos os seres encontram-se conjugados, ainda, como tendência vital. Ora, sem dúvida, o apreço por esse tipo de experiência se deflaga na emergência da reabilitação do sensível pela qual a consciência de pertencimento ao campo de mobilidade inflama o contato com o múltiplo. Trata-se, aqui, do contato com o elã vital; impulso esse que cria, recria e faz criar. Dizemos que é o contato com tal devir, intuitivamente adentrado, que acessamos o imaginário poético que perpassa a percepção corriqueira e desvela a origem. Ora, é nessa origem que se encontra a negritude africana, expandindo-se em criação.

A ontologia bergsoniana nos serviu, nesse interim, como abertura à outras experiências, que se constitui no encontro, na encruzilhada, acolhendo e recebendo experiências das mais variadas possíveis, sobretudo, projetando a consciência de retorno, que se alarga ao âmbito do vivido. É nesse amplo campo de abertura que encontramos a mobilidade das coisas, poeticamente habitando solos férteis onde o vital se revela em travessia. Nesse sentido, o devir poético negro, como expressão de uma razão alargada, revela-se como sopro de vida, que atualiza memórias e as expressa em movimento, seja na criação de um

poema, seja no rufar de tambores ou na dança de corpos, tal como o jogo de capoeira. A título de movimento expressivo, a capoeira reverbera a atualização de um território originário onde a ginga é animada por um pulsar do passado, mas que dança e se ressignifica no presente. Em todo caso, trata-se da atualização de uma memória vivida, não limitada, obviamente, a uma dimensão geográfica e temporal, mas como memória de vida que pulsa em termos de criação. É a capoeira, “tudo que a boca come” como bem se expressou Mestre Pastinha; boca essa que come movimento e ancestralidade. Boca que se alimenta de ritmos vindo da África.

Cumprido dizer que a filosofia de Bergson extrapola os limites do pensamento ocidental, abre fissuras à racionalidade exacerbada que historicamente vem colonizando, conceitualmente e sensivelmente, territórios, memórias e corpos. Tal ideal de razão acaba impedindo tais corpos de dançar, impondo sobre as “peles negras, máscaras brancas”. Retirar tais máscaras é o exercício do devir negro em travessia, tal como pensou Senghor. Aliás, esse poeta, avivado pelo pensamento de Bergson, entretém um devir poético na construção de um “verdadeiro universalismo”. Dizemos, contudo, que a ontologia bergsoniana se bifurca e cria novas rotas, perfazendo novos devires. Ora, o pensamento de Bergson, apesar de se mostrar dualista, em última instância, enseja a unidade ou uma totalidade de experiência, indo propriamente, para além do que o pensador se propôs, fazendo jus ao espírito de sua filosofia.

Agora, se filosofia significa criação de novos conceitos, a filosofia de Bergson não só os cria, mas os preenche com dados da própria experiência. Reaprender a ver o mundo, como sugere Merleau-Ponty, ou inverter a ordem habitual do pensamento, como propõe Bergson, constituem dois gestos concêntricos de um exercício filosófico que encontra no devir poético uma práxis genuína de reavivar experiências originárias.

Desse inventário, temos, sem dúvida, uma reabilitação da experiência, abertura à experiência integral. É nessa integridade que o poético, como dimensão sensível, é mais um exemplo do elã em travessia, em pleno movimento, tonalizando a importância da mobilidade e da experiência de retorno. Retornar à nossa morada, neste caso, em território *tucuju* pelo exercício do alargamento da racionalidade, se torna o alcance do eco da revolução de 1889, que passa a tomar parte na composição de um novo humanismo. Trata-se,

agora, de um humanismo renovado, ou seja, que poetiza, que canta, que dança e ginga.

REFERÊNCIAS

PRIMÁRIAS

BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 1927.

_____. *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: PUF, 1939.

_____. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 1941.

_____. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1950.

_____. As duas fontes da moral e da religião. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. Cours III: Leçons d'histoire de la philosophie moderne: théories de l'âme. Paris: PUF, 1995.

_____. *Œuvres*. 6. ed. Paris: PUF, 2001.

_____. *A filosofia francesa*. Trad. Silene Marques. In: *Revista Trans/Form/Ação*, São Paulo, 29(2): 257-271, 2006.

_____. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Duração e Simultaneidade: a propósito da teoria de Einstein*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A energia espiritual*. Trad. Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *A evolução criadora*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Unesp, 2010.

_____. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Aulas de psicologia e de metafísica: Clermont-Ferrant, 1887-1888*. Trad. Rosemary C. Abílio. Edição de Henri Hude. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. Maria Adriana Camargo Cappello. São Paulo: Edipro, 2020.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

_____. *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1953.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

- _____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- _____. "Discusión". In: *Husserl: Cahiers de tercer coloquio de Royaumont*. Trad. A. Podetti. Buenos Aires: Paidós, 1968, p. 142-144.
- _____. *Signos*. Trad. Maria E. Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996.
- _____. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Parcours deux (1951-1961)*. Lagrasse: Verdier, 2000.
- _____. *La union de l'ame et du corps chez Malebranche, Maine de Biran et Bergson: notes prises au cours de M. Merleau-Ponty à l' E. N. S. (1947-1948)*. Paris: Vrin, 2002.
- _____. *O visível e o invisível*. Trad. José Arthur Giannotti e Armando Mora d' Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- _____. *A união da alma e do corpo*. Trad. Sílvio Rosa Filho, Thiago Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- SENGHOR, L. S. "Constructive elements of a civilization of african negro inspiration", in: *Presence Africaine*, (February-May, 1959). p. 262 à 294.
- _____. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris: PUF, 1948.
- _____. *Liberté I: négritude et humanisme*. Paris: Seuil, 1964.
- _____. *Liberté II: nation et voie africaine du socialisme*. Paris: Seuil, 1971.
- _____. *Poèmes*. Paris: Seuil, 1974.
- _____. *Liberté III: négritude et civilisation de l'universel*. Paris : Seuil, 1977
- _____. *Liberté V: le dialogue des cultures*. Paris: Seuil, 1993.

SECUNDÁRIAS

- BARBARAS, R. *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 1998.
- _____. *La perception: essai sur le sensible*. Paris: Hatier, 1994.
- BENOIST, Joseph Roger de. Léopold Sédar Senghor. Paris : Beauchesne, 1998.

BITTERBIER, S. *Percepção e memória em Bergson: um questionamento acerca das críticas sartrianas à Matéria e Memória*. São Carlos, SP: UFSCar, 2011. (Dissertação de mestrado).

BOUANICHE, A. “Lire l’Essai à la lumière de l’acte libre”. In: WORMS, F.; RIQUIER, C. *Lire Bergson*, Paris: PUF, 2013.

BRENTANO, F. C. *Psychologie du point de vue empirique*. Trad. M. Gandillac. Paris: Aubier, 1944.

CAIN, J. “Henri Bergson: exposition du centenaire”. In: PÉTREMENT, S.; WILLEMETZ, G. (Orgs.). *Revue Bibliothèque Nationale France (BnF)*, Paris, 21 mai-juillet 1959.

CERBONE, R.D. *Fenomenologia*. Trad. Caesar Souza. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CÉSAIRE, A. *Cahier d’un retour au pays natal – Diário de um retorno ao país natal*. Trad. Lilian Pestre de Almeida. São Paulo: Edusp, 2012.

CHEVALIER, J. *Conversaciones con Bergson*. Trad. José Antonio Miguez. Madrid: Aguilar, 1960.

COLA, C. “Temporalidade em Bergson e Merleau-Ponty”. In. *Cognitio-Estudos: Revista eletrônica de filosofia*. São Paulo, V. 5, n. 1, p. 46-51, jun/2008.

DELEUZE, G. *A Imagem-movimento*. Trad. Sousa Dias. Lisboa: Assírio e Alvim, 2009.

_____. *Bergsonismo*. Tradução. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 1999.

_____. *Proust e os signos*. Trad. Antonio Carlos Piquet; Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

_____. *Cinema I. A imagem-movimento*. Trad. Stella Senra. São Paulo, Brasiliense, 1985

DIAGNE, B. S. *Bergson pós-colonial: o elã vital no pensamento de Léopold Sédar Senghor e Muhammad Iqbal*. Trad. Cleber Daniel Lambert da Silva. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

_____. “A negritude como movimento e como devir”. Trad. Cleber Daniel Lambert da Silva. In: *Ensaio Filosóficos*, v. XV, jul.2017, p. 25-35.

_____. *Léopold Sédar Senghor: l’art africain comme philosophie*. Paris: Riveneuve, 2007.

DOPPENSCHMITT, M. S. K. V. *A gênese do método reflexivo em Maine de Biran*. São Carlos, SP: UFSCar, 2008 (Dissertação de Mestrado).

DURÃO, G. A. *Léopold Sédar Senghor: uma narrativa sobre o movimento da négritude*. Curitiba: Appris, 2020.

FERREIRA, E. C. "Expressividade e gestualidade afro-brasileira". In: SILVA, C. A. (Org.). *Festschrift aos 20 anos do Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da Unioeste*. Cascavel, PR: EDUNIOESTE, 2016, p. 231-244.

_____. "Umbigo do mundo - subjetividade, arte e tempo", in: *Ensaio Filosóficos*, v. XV, p. 127-143, 2017.

FERREIRA, E. C.; BASTOS, Beatriz Borges; RIBEIRO, Débora Menezes. AnDanças: o movimento corporal do pensamento. In: LIMA, Adriana dos Santos Marmore; SANTOS, Ana Cristina Mendonça; SOBREIRA, Gerusa Cruz. (Org.). *Ecologia de Saberes na Universidade*. Salvador: EDUNEB, 2019, v. I, p. 113-134.

FREIRE, I. M. "Toyi-Toyi: a dança de uma nação e a noção de liberdade em Merleau-Ponty". In: Claudinei Aparecido de Freitas Silva; Marcos José Müller. (Org.). *Merleau-Ponty em Florianópolis*. Porto Alegre: FI, 2015, p. 37-55.

GILLOUIN, R. *La philosophie de M. Henri Bergson*. Paris: Bernard Grasset, 1928.

GNALÉGA, R. *Senghor et la civilisation de l'universel*. Paris: L'Harmattan, 2013.

GONZÁLES, M. J. C. "La "razon ojo" y la "razón abrazo" senghorianas ¿contrapuestas o complementarias?" In: *Margister*- revista miscelánea de investigación, 2010, nº 23, p. 121-138.

HUSSERL, E. *Philosophie der Arithmetik: Psychologische und Untersuchungen*. Halle-Saale, C. E. M. Pfeffer, 1891.

_____. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Tradução, introdução e notas de Pedro Manuel S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

INGARDEN, R. "El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl". In: *Husserl: Cahiers de tercer coloquio de Royaumont*. Trad. A. Podetti. Buenos Aires: Paidós, 1968, p. 215-238.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Primeiras e últimas páginas*. Trad. Maria Lúcia Pereira. Campinas, Papirus, 1995.

_____. *Frühe Schriften zur Erkenntnistheorie: Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1994 (GW, 6).

KEBEDE, M. "Negritude end bergsonism". In: *Journal on african philosophy*, p.1-18, 2007.

LAPOUJADE, D. *Puissances du temps: versions de Bergson*. Paris: Minuit, 2010.

LECERF, E. "A consciência que nos habita". In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos. A evolução criadora, de Henri Bergson: sua atualidade cem anos depois*. São Leopoldo: IHU On-Line, p. 6-9, 2007.

LISPECTOR, C. *A paixão segundo G. H.* 7. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.

LOPES, L. M. "Do espetáculo sem espectador em Bergson", in: *Ipseitas*, São Carlos, 2016, vol. 2, n. 2, p. 279-294.

MACHADO, L. "Experiência e metafísica em Bergson". In. *Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas*. n. 24, jan./jun. 2013, p. 85-101.

MARCEL, G. "Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition". In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. XX, n. 5, p. 638-652, 1912.

MARGARIDO, A. *Negritude e humanismo*. Lisboa: Casa dos Estudantes do Império, 1964.

MARITAIN, J. *La philosophie bergsonienne*. Paris: P. Téqui, 1948.

MARQUES, S. T. "A busca da experiência em sua fonte: matéria, movimento e percepção em Bergson". In. *Trans/Form/Ação*. Marília, v, 3 n. 1, p. 61-80. jan./abril, 2013.

MARTINS, D. *Bergson: a intuição como método na metafísica*. 2. ed. Porto: Tavares Martins, 1957.

MENEZES, B. *Batuque*. 7 ed. Belém: SECTAM, 2005.

NGANDU, N. P. *Négritude et poétique: une lecture de l'œuvre de Léopold Sédar Senghor*. Paris: L'Harmattan, 1992.

NUNES, B. *Bruno de Menezes: inventor e mestre*. Belém: Asas da palavra, 2006.

PAIVA, R. *Subjetividade e imagem: a literatura como horizonte da filosofia em Henri Bergson*. São Paulo: Fapesp, 2005.

PÉGUY, C. *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*. 4. ed. Paris: Gallimard, 1935.

PRADO JR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.

RIQUIER, C. "Y a-t-il une réduction phénoménologique dans Matière et mémoire?". In: Worms, F. (Org.). *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris: PUF, p. 261-285, 2004.

ROSSETTI, R. *Movimento e totalidade em Bergson: a essência imanente da realidade movente*. São Paulo: Edusp, 2004. (Ensaio da Cultura; 25).

SARTRE, J-P. *Orphée Noir* (prefácio). In: SENGHOR. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue*. França: PUF, 1948.

_____. *Situations I: essais critiques*. Paris: Gallimard, 1947.

_____. *A imaginação*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fontes. 5. ed. São Paulo: Difel, 1980.

_____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 20. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

SAYEGH, A. *Bergson – a consciência criadora: metafísica da ciência*. São Paulo: Humanitas, 2010.

SCHEINOWITZ, C. L.S. *Senghor. élégies*. Paris: L'Harmattan, 2009.

SILVA, C. A. F. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2009.

_____. *A natureza primordial: Merleau-Ponty e o logos do mundo estético*. Cascavel, PR: Edunioeste, 2010.

_____. “Merleau-Ponty e a tarefa de uma 'raison élargie'”, in: *Mimesis* (Bauru, SP: USC), v. 32, p. 7-18, 2011.

_____. “Bergson, Merleau-Ponty e a carne da experiência”. In: OLIVEIRA, I. C. (Org.). *Merleau-Ponty em João Pessoa*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012, p. 67-84.

_____. “Intuição e dialética: Gabriel Marcel no limiar da ontologia”. In: CARVALHO, M.; SAVIAN FILHO, J.; MACEDO, C. C. C.; CARONE, A. M. (Orgs.). *Fenomenologia, religião e psicanálise*. São Paulo: ANPOF, 2015, p. 115-133. (Coleção XVI Encontro ANPOF).

SILVA, F. L. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

_____. “Psicologia e ontologia: Bergson, Sartre, Merleau-Ponty” In: LECERF, E.; BORBA, S.; WALTER, K. (Orgs.). *Imagens da Imanência: escrito em memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

SOSKIN, J. “La mémoire du présent: Péguy lecteur de Bergson”. In: *Cahiers du GRM* [6], p. 2-24, 2014.

TAMINIAUX, J. “De Bergson à la phénoménologie existentielle”. In: *Revue Philosophique de Louvain*. 3. série, tome 54, n. 41, p. 26-85, 1956.

TOURINHO, C. D. “A consciência como ‘memória’ na filosofia de Henri Bergson (1859-1941)”. In: *Ideação*, Feira de Santana, n. 12, p. 13-24, 2003.

_____. “A relação entre o espiritualismo de Bergson e a fenomenologia de Husserl nas origens da filosofia contemporânea”. In: VVAA. *Dossiê Bergson*, Revista Dissertatio, v. 4, UFPel, p 156-171, 2016.

TSUKADA, S. *L'immédiat chez H. Bergson et G. Marcel*. Louvain: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1995.

TYMIENIECKA, A.-T. *Essence et existence: étude à propos de la philosophie de Roman Ingarden et Nicolai Hartmann*. Paris: Aubier/Éditions Montaigne, 1957.

VIEILLARD-BARON, J-L. “Les paradoxes de l'éternité chez Hegel et chez Bergson”. In: *Les Études Philosophiques*, 4, n. 59, p. 517-530, 2001.

VILHENA, A.L. “O devir poético como rota à experiência outra”, In: *Landa* v.10, n.1 (2021a), p. 7-32.

_____. “Devir amazônico”, in: *Barbante* n. 36, (2021b), p. 204-205.

WALLERSTEIN, I. *L'Universalisme européen*. De la colonisation au droit d'ingérence. Paris, Éditions, Demopolis, 2008.

WORMS, F. *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*. Paris: PUF, 1997.

_____. (Org.). *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris: PUF, 2004.

_____. "A concepção bergsoniana do tempo", In: *Dois Pontos*, Trad. Debora Morato Pinto, v. 1, n. 1 (2004), p. 129-149.

_____. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Trad. Aristóteles A. Predebon. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.