



Pedro Bonfim Leal

**Germinações do novo - tempo e criação em Henri
Bergson**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor em Filosofia

Orientador: Prof. Eduardo Jardim de Moraes

Rio de Janeiro
Março de 2014



Pedro Bonfim Leal

**Germinações do novo - tempo e criação em Henri
Bergson**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Eduardo Jardim de Moraes

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Edgar de Brito Lyra Netto

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Tito Marques Palmeiro

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Profa. Andrea Bieri

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Profa. Beatriz da Matta Andreiuolo

UNILASSALLE

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia e
Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 28 de março de 2014

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Pedro Bonfim Leal

Graduou-se em filosofia (Puc-Rio) em 2006. Bolsista do cnpq no programa de iniciação científica (pibic) em filosofia entre os anos 2004 e 2005 com o tema “O tempo em Bergson” e em 2006 com o tema “A poesia em Heidegger”. Em 2009 conclui o mestrado pela PUC-Rio com a dissertação “O espaço da comunhão – Merleau-Ponty e a percepção como contato”. Termina em 2014 sua tese de doutorado com o presente trabalho.

Ficha Catalográfica

Leal, Pedro Bonfim

Germinações do novo: tempo e criação em Henri

Bergson / Pedro Bonfim Leal ; orientador: Eduardo Jardim de Moraes. – 2014.

135 f. : il. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2014.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Criação. 3. Tempo. 4. Memória. 5. Novidade. 6. Esforço. I. Moraes, Eduardo Jardim de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Para todos aqueles com quem mantive relações criativas (alguns citados nos
agradecimentos) – os do passado, presente, e os ainda por vir

Agradecimentos

Ao Eduardo Jardim, orientador desde a graduação e amigo. Nosso contato definirá para sempre minha maneira de fazer filosofia

Ao Departamento de Filosofia da PUC-Rio e seus professores, com quem convivi por 12 frutíferos anos

Ao CNPq e FAPERJ pela oportunidade de realizar este trabalho

A meus pais e demais familiares

A Edna e Diná, pela constante simpatia e paciência com minhas inabilidades práticas

A Marcelo Norberto e Bernardo Boelsums, principais interlocutores na filosofia em meus anos de formação

A Daniel Bonfim Leal, Veronica Toste, Rafael Calebe Rodrigues, Casa Daros, Ricardo Leal que me ajudaram (material ou espiritualmente) no difícil ano de 2013

Aos meus amigos no Facebook, com quem mantenho quase diariamente afetuosas trocas em meio a um mar de impessoalidade

A Marcio Zamboni, Luisa Weiner, Matheus Simões, Fernanda Miguens, Florian Raiss, que despertaram em mim novas maneiras de ser, me fazendo experienciar minha tese antes de escrevê-la

Resumo

Leal, Pedro Bonfim; Moraes, Eduardo Jardim de. **Germinações do novo – tempo e criação em Henri Bergson**. Rio de Janeiro, 2014, 135p. Tese de Doutorado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O tema da criação perpassa todo o pensamento bergsoniano. Erigida em torno de um único propósito – encontrar uma consideração filosófica apropriada sobre o tempo, a obra de Bergson encontra desde as primeiras formulações uma equivalência entre o conceito de duração e seu desdobrar em novidade. Segundo Bergson, a tradição teria partido de uma noção de presente espacializado como modelo fundamental para pensar a marcha do tempo, estendendo este presente ao passado e ao futuro. Com isto, passado, presente e futuro espelham um tempo único, sendo este, ainda, uma miragem da temporalidade concreta. Será a partir do entrelaçamento entre as três dimensões temporais, devidamente distinguidas uma da outra, que Bergson compreende o tempo como produtor do novo. A tese busca recortar na obra bergsoniana os principais momentos de formulação desta dinâmica criadora. Tal como tentamos evidenciar ainda, a relevância da compreensão do autor sobre o tema constitui uma das mais consistentes formulações sobre a criação na contemporaneidade, o que pode ser atestado pela convergência entre estas ideias e a de outros filósofos e saberes.

Palavras-chave

Criação; tempo; memória; novidade; esforço.

Résumé

Leal, Pedro Bonfim; Moraes, Eduardo Jardim de (Directeur de Recherche). **Germinations du nouveau – temps et création chez Henri Bergson**. Rio de Janeiro, 2014, 135p. Thèse de doctorat - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Le thème de la création traverse l'ensemble de la pensée bergsonienne. Construit autour d'un seul but - trouver une considération philosophique appropriée du temps, l'œuvre de Bergson trouve dès les premières formulations une équivalence entre la notion de durée et son dédoublement en nouveauté. Selon Bergson, la tradition serait parti d'une notion spatialisée du présent, modèle fondamental pour penser la marche du temps, déployant ce présent jusqu'au passé et au futur. Ainsi, passé, présent et futur reflètent un temps unique, ce dernier étant encore conçu comme un mirage de la temporalité concrète. C'est à partir de l'enchevêtrement entre les trois dimensions temporelles, bien distingués les uns des autres, que Bergson comprend le temps comme producteur du nouveau. La thèse vise à découper dans l'œuvre de Bergson les moments clés de la formulation de cette dynamique créatrice. Tel comme nous essayons encore de le mettre en lumière, l'importance de la compréhension de l'auteur sur le sujet en question est l'une des formulations les plus profondes sur la création dans la contemporanéité, ce qui peut être attesté par la convergence entre ces idées et celles d'autres philosophes et d'autres savoirs.

Mots-clés

Création; temps; mémoire; nouveauté; effort.

Um olho jamais veria o sol sem se tornar semelhante ao sol
Plotino

Sumário

| | |
|---|-----|
| 1. Introdução | 10 |
| 1.1. Sobre retratos e algumas cartas | 10 |
| 1.2. Novidade e duração | 14 |
| 2. A criação no núcleo do tempo | 20 |
| 2.1. O nada e a compreensão fabricadora de criação | 22 |
| 2.2. A duração descoberta na interioridade | 27 |
| 2.3. A liberdade enraizada | 37 |
| 2.4. Da duração interior para uma metafísica do tempo | 44 |
| 3. Uma ontologia da criação | 48 |
| 3.1. A espessura do presente | 49 |
| 3.2. Virtual, uma nova dimensão ontológica | 58 |
| 3.3. O esforço como movimento criador | 64 |
| 4. A experiência do novo | 75 |
| 4.1. A metafísica como alargamento da experiência | 76 |
| 4.2. A continuidade descontínua da vida interior | 84 |
| 4.3. O sentido existencial e ontológico da criação | 89 |
| 5. Pensar o novo, uma aprendizagem dos sentidos | 96 |
| 5.1. Um método para acolher o novo - a intuição | 98 |
| 5.2. A invisibilidade da criação | 104 |
| 5.3. Uma indiscernibilidade de vozes | 113 |
| 6. Conclusão | 121 |
| 7. Referências bibliográficas | 127 |

1 Introdução

1.1 Sobre retratos e algumas cartas

...o retrato se assemelhará certamente ao modelo e certamente também ao artista¹
Henri Bergson

Em um renomado site sobre filosofia francesa, o CIEPEC², encontramos algo que poderia ser uma das grandes publicações deste final de século. Sob a apresentação e os cuidados de Elie During, três cartas de Henri Bergson endereçadas a Gilles Deleuze se encontram publicadas³. Recompostos da surpresa e entusiasmo iniciais, nos damos conta de algo estranho na publicação - as três cartas não estão datadas, e Bergson menciona em uma delas o trabalho a quatro mãos que Deleuze estaria escrevendo com Félix Guattari. Malgrado a não datação das cartas, a cronologia da vida de Bergson e Deleuze demonstra a impossibilidade de ter havido este encontro. Quando Bergson morreu, em 1941, Deleuze, então com dezesseis anos, estava a quinze anos de publicar *A concepção de diferença em Bergson*, seu primeiro estudo sobre o pensamento bergsoniano, e mais longe ainda de redigir os trabalhos com Guattari, iniciados apenas em 1972, com *O Anti-Édipo*.

As cartas de fato não foram escritas pelo autor anunciado, mas são o resultado de uma brincadeira de seu editor. Elie During, reconstruindo o estilo de Bergson, formula o que poderia ter sido a resposta de Bergson a seu estudioso e aplicado jovem leitor. Na primeira delas, pretensamente referidas à publicação de *O bergsonismo*, lemos a seguinte passagem:

Acrescentarei que em muitas passagens *suas palavras exprimem tão bem o fundo de meu pensamento que parece que me leio ou que me releio a mim mesmo*, mas esta espécie de ventriloquismo se acompanha do início ao fim por toda a forma de deslizamento, de descentramentos e às vezes quebras, que me fazem pensar que este “bergsonismo” que dá título ao seu livro contém já toda uma filosofia pessoal, a qual só posso convidá-lo a elaborar e prolongar em seu

¹ “le portrait ressemblera sûrement au modèle et sûrement aussi à l'artiste” (BERGSON, 2009a, p. 340).

² Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine, <http://www.ciepfc.fr>

³ A publicação original do texto ocorreu na revista *Critique*, no 732, 2008/5.

próprio nome, seria, parece-me, uma filosofia da diferença, ou, melhor, da diferença pura⁴.

Esta anedota não adiciona nenhum valor documental aos estudos bergsonianos. No entanto, mesmo sem uma validade “científica”, a brincadeira de During toca em um ponto crucial. Vemos que um acolhimento semelhante de leituras alheias animava as trocas epistolares de Bergson, como neste trecho, agora legítimo:

Caro senhor, o senhor me deu a honra de consagrar uma obra ao conjunto de meus trabalhos (...) sua exposição não apenas é exata e precisa (...) ela testemunha ainda e sobretudo um notável aprofundamento da doutrina e uma simpatia intelectual que faz encontrar intermediários pelos quais passei, caminhos que segui, frequentemente termos de que eu teria me servido se eu tivesse exposto o que permaneceu subentendido (...) frequentemente meu ponto de chegada foi para o senhor o ponto de partida de especulações pessoais, originais (BERGSON, 1972, p. 1495)⁵.

Na passagem acima, Henri Bergson felicita Jankélévitch por sua fundamental obra sobre o pensamento bergsoniano. Longe de um agradecimento padrão à recepção dos estudos sobre sua obra, o reconhecimento de Bergson testemunha haver nos escritos de Jankélévitch algo revelado sobre sua própria obra, assim como o reconhecimento de uma marca pessoal do intérprete que diz respeito a seu próprio pensamento. Haveria ali, portanto, um ponto de contato entre ambos, um momento em que duas personalidades filosóficas se tocam.

Jankélévitch, no entanto, se encontra exatamente na mesma posição em que se encontrará, anos mais tarde, a leitura de Deleuze. Bergsoniano confesso⁶, o filósofo franco-russo segue, não obstante, um caminho pessoal, estendendo suas reflexões a questões até mesmo recusadas pelo pensamento do mestre. Os

⁴ “J’ajouterais qu’en bien des passages, vos mots expriment si bien le fond de ma pensée qu’il me semble me lire ou me relire moi-même. Mais cette espèce de ventriloquie s’accompagne, d’un bout à l’autre, de toutes sortes de glissements, de décentrement et parfois de cassures, qui me font penser que ce « bergsonisme » qui donne son titre à votre livre porte déjà toute une philosophie personnelle, que je ne peux que vous inviter à élaborer et prolonger en votre nom propre. Ce serait, il me semble, une philosophie de la différence, ou plutôt de la différence pure”.

⁵ “Chez monsieur, Vous m’avez fait l’honneur de consacrer un ouvrage à l’ensemble de mes travaux (...) Votre exposé n’est pas seulement exact et précis (...) il témoigne encore et surtout d’un remarquable approfondissement de la doctrine et d’une sympathie intellectuelle qui vous fait retrouver des intermédiaires par lesquels j’ai passé, des chemins que j’ai suivis, parfois des termes dont je me serais servi si j’avais exposé ce qui est resté sous-entendu (...) Souvent mon point d’arrivée a été pour vous le point de départ de spéculations personnelles, originales”.

⁶ Jankélévitch chegará a afirmar que Bergson é “o maior filósofo do século XX” (JANKÉLEVITCH, 1999, p. 244).

temas da morte e do nada, pontos essenciais da crítica bergsoniana à metafísica tradicional, encontram posteriormente lugar na obra de Jankélévitch, mas coloridos de contornos bergsonianos⁷.

Mas que não fique a impressão de que esta maneira de se fazer história da filosofia seja apenas característico de Deleuze e Jankélévitch. Em um livro sobre a filosofia de Jankélévitch, Joëlle Hansel afirmará que este autor segue “o método que o próprio Bergson seguiu em sua aproximação de Spinoza, Berkeley e ainda outros”⁸. Enquanto historiador da filosofia, Bergson não impunha seu próprio pensamento a seus filósofos estudados. O contato com a obra de outros pensadores não é algo inexistente na carreira do filósofo. Desde o início do magistério, em 1880, Bergson se estabelece como professor de história da filosofia no *Collège de France*, inicialmente de pensamento greco-latino e posteriormente de filosofia moderna. Sobre seus cursos ministrados, Étienne Gilson, um de seus célebres alunos, relata um diferencial que notava no professor, particularmente nas aulas sobre Plotino:

não digo apenas do dom prestigioso que ele possuía de esclarecer os textos mais difíceis, mas sobretudo uma facilidade familiar com o qual entrava, como se ele reconhecesse em Plotino um outro dele mesmo; não havia, direcionado aos textos, esta atitude severa e quase hostil que vemos, por exemplo, em Hamelin; ele penetrava nos textos não como um estrangeiro, mas como um amigo (BRÉHIER, 1949, p. 108)⁹.

O pensamento e o movente, reunião de ensaios e conferências dispersos, foi o último livro publicado por Henri Bergson. Desta vez, vemos algo inédito na obra do filósofo: três dos seis artigos apresentados tratam de outros filósofos¹⁰. Estes discursos sobre outros filósofos, chamados por Frédéric Worms de “mais que homenagens”¹ possuem seu princípio orientador em *A intuição filosófica*, conferência do mesmo livro que traz menções a Espinosa e Berkeley. Sobre este último, afirmará o filósofo:

⁷ Jean Wahl dirá que “Jankélévitch, c’est Bergson plus zéro, un zéro qui change tout”.

⁸ HANSEL, 2012, p. 23.

⁹ “je ne parle pas seulement du don prestigieux qu’il avait d’éclairer les textes les plus difficiles, mais surtout de l’aisance familière avec laquelle il y entrait, comme s’il reconnaissait en Plotin un autre lui-même ; il n’avait pas, envers les textes, cette attitude sévère et presque hostile que l’on voit par exemple chez Hamelin ; il y pénétrait non en étranger mais en ami.”

¹⁰ O título das conferências são as seguintes: *A filosofia de Claude Bernard*, *Sobre o pragmatismo de William James*, *Vida e obra de Ravaisson*

O que o idealismo de Berkeley significa é que a matéria é coextensiva à nossa representação; que ela não tem interior, nada sob si; que ela não esconde nada, não contém nada; que ela não possui nem potencia nem virtualidades de nenhuma espécie e que ela está totalmente, a todo instante, no que dela nos é dado (BERGSON, 1979, p. 60).

O comentário ao filósofo inglês surpreende pela semelhança com que os princípios sobre a matéria são expressos na própria obra de Bergson, mais especificamente em *Matéria e Memória*. Ou seja, aquela confusão de vozes detectada nas leituras de Deleuze e Jankélévitch, certa fidelidade infiel, encontramos-la também na aproximação de Bergson a outros pensadores.

Muitas vezes, a demarcação sobre a validade de uma leitura se faz pela distinção entre ter sido realizada por um filósofo ou um historiador. O historiador estaria comprometido com uma fidelidade objetiva com seu material de estudo, ao passo que ao filósofo seria concedida a possibilidade de distorcer seu autor de modo a extrair conceitos em proveito próprio.

Se este é o caso, devemos evocar uma passagem de um discípulo direto de Bergson, Émile Bréhier, considerado um dos grandes historiadores da filosofia. Em *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, lemos a seguinte passagem:

A causa, seja ela Ideia seja o motor imóvel, também é permanente, tal como uma noção geométrica. O movimento, o devir, a corrupção dos seres, o que eles têm de perpetuamente instáveis, não se deve a uma causa ativa, mas a uma limitação dessa causa, escapando por sua natureza a toda determinação e a todo pensamento. O que chama a atenção em um ser é, primeiramente, o elemento pelo qual ele se assemelha a outros seres e que permite classificá-lo. Mas outro ponto de vista consiste em considerar este ser por sua história e sua evolução, do seu surgimento até o seu desaparecimento. O ser será, então, considerado não como uma unidade superior, mas como sendo a unidade e o centro de todas as partes que constituem sua substância e de todos os acontecimentos que constituem sua vida. Ele será o desdobramento no tempo e no espaço desta vida, com suas contínuas mudanças (BRÉHIER, 2012, p. 20-1).

Esta introdução a um estudo sobre os estoicos nem ao menos cita o nome de Bergson. Um leitor familiarizado com seu pensamento se espanta, no entanto, em ver uma nítida inspiração bergsoniana, a ponto de quase poder se confundir este trecho com um texto do próprio filósofo. Bréhier não é o único historiador a se inspirar nos trabalhos de Bergson. Dentre outros discípulos célebres, Victor Goldschmidt, Martial Gueroult, Étienne Gilson e Henri Gouhier tiveram contatos

fundamentais com o pensamento bergsoniano. Todos estes autores não se mantiveram estritamente próximos a Bergson. E, no entanto, esta não é uma razão para pensarmos que não tenham sido menos seguidores do filósofo. Será Étienne Gilson quem dirá a fundamental frase: “perguntando onde estão hoje seus discípulos, alguns cometem o erro de buscar os filósofos que repetiriam o que disse, mas seus discípulos esforçam-se, antes, de fazer como fez”¹¹. É aqui que nos surpreendemos: abraçar princípios da filosofia de Bergson não implica se restringir a seus conceitos. Um dos comprometimentos maiores deste pensamento é com o novo e a mobilidade, e não princípios fixos e estáveis.

Esta orientação geral não se cristaliza em uma exigência de fidelidade. Ser bergsoniano é levar adiante o movimento geral da realidade que, como veremos, cria indefinidamente e de maneira imprevisível. Aprenderemos nesta tese de que maneira a criação se estende decisivamente à atividade do pensamento e a singularidade de cada um enquanto criador em potencial. Para isto, será preciso adentrar no conceito central da obra de Bergson – sua peculiar compreensão de temporalidade.

1.2. O novo no núcleo do tempo

...today is uncharted
John Ashbery¹²

O pensamento se representa ordinariamente o novo como novo arranjo de elementos preexistentes; para ele, nada se perde, nada se cria¹³

Nas palavras de Deleuze, Bergson será aquele que “transformou a filosofia ao colocar a questão do “novo” em vez da questão da eternidade (como a produção e aparição do novo são possíveis)”¹⁴. Novidade, devemos ressaltar desde já, se identifica em Bergson com criação e tempo.

¹¹ “Se demandant où sont aujourd’hui vos disciples, certains commettent l’erreur de chercher des philosophes qui répéteraient ce que vous avez dit, mais vos vrais disciples s’efforcent plutôt de faire comme vous avez fait” GILSON, in.: WORMS, (org.) 2002, p. 12

¹² “...hoje é inexplorado”

¹³ “La pensée se représente ordinairement le nouveau comme un nouvel arrangement d’éléments préexistants ; pour elle rien ne se perd, rien ne se crée”. BERGSON, 2009a, p. 30.

¹⁴ “[Bergson] avait transformé la philosophie en posant la question du « nouveau » au lieu de celle de l’éternité (comment la production et l’apparition de quelque chose de nouveau sont-elles possibles ?)” (DELEUZE, 1983, p.11).

Se há um tema com o qual o pensamento de Bergson deve ser identificado é a inovadora formulação sobre o tempo. A duração, termo pelo qual se consagra a temporalidade neste autor, não se identifica com nenhum conceito anterior. Afirmar apenas isto, no entanto, é praticamente nada, ao menos se pensarmos tal como Bergson. Encontramos nesta filosofia um destes casos em que a forma se reinventa de modo a dar conta do conteúdo.

Se examinarmos a obra do filósofo, ao menos um fato digno de curiosidade chama a atenção: a duração jamais foi apresentada em uma fórmula definitiva. Se a metafísica grega e ocidental de filosofar se estabelece por um questionamento do tipo “O que é isto?”, “isto é x”¹⁵, não encontraremos determinação semelhante sobre o conceito central de Bergson. De fato, nos defrontamos em sua obra por vezes com definições afirmativas e aparentemente feitas ao modo tradicional. Temos, por exemplo, “a duração pura é a forma que toma a sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver”¹⁶. O teor de frases como esta, no entanto, não pretende abarcar a totalidade do que define. Ao tomar trechos isolados para fundamentar uma crítica à duração bergsoniana, muitos filósofos se equivocam: confundem o instante de uma obra em progresso com a fixação de um conceito definitivo¹⁷.

No livro *A Evolução Criadora*, Bergson afirma a duração como mobilidade incessante do real. O filósofo reorienta com isto a noção apresentada no primeiro livro, em que a duração se restringia à vida subjetiva. O autor afirma que “não há forma, pois a forma é imóvel e a realidade, movente. Isto que é real, é a mudança contínua da forma: *a forma é apenas um instantâneo tomado de uma transição*”¹⁸. Apesar de não ser a hora de desdobrar as consequências desta afirmação, ao menos uma ideia cabe no momento. Desde a teoria platônica das ideias, o modo como se supôs acessível o Ser foi através de uma forma fixa¹⁹. O

¹⁵ Ilustrado no *Mênon* de Platão

¹⁶ “La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre” (BERGSON, 2007, p. 74).

¹⁷ Justamente a frase evocada há pouco serve a muitos críticos para acusarem Bergson de subjetivismo. Supõem, com isto, seu conceito central restrito a uma experiência individual.

¹⁸ BERGSON, 2009b, p. 302 Ou ainda, em *O pensamento e o movente*, “não existem coisas feitas, mas somente coisas que se fazem, nenhum *estados* que se mantêm, mas somente estados que mudam (“Il n’existe pas de *choses* faites, mais seulement des choses qui se font, pas d’états qui se maintiennent, mais seulement des états qui changent” (BERGSON, 2009a, p. 211)).

¹⁹ Apesar de negar inicialmente a noção de forma, a segunda afirmação de um instantâneo retirado da mobilidade.

trabalho do pensamento consistiria no caminho até contemplar esta forma, razão pela qual a mobilidade passa a ser secundária:

Todas as maneiras de falar, de pensar, de perceber, implicam, com efeito, que a imobilidade e a imutabilidade são de direito, que o movimento e a mudança vêm se acrescentar, como acidentes, a coisas que, elas mesmas, não se movem, nem mudam (BERGSON, 2009a, p. 73)²⁰.

Substância, conceito e outros termos se seguem ao de ideias platônicas, mantendo intacta esta mesma estrutura. Bergson alterará radicalmente esta compreensão. Ao mesmo tempo em que encontramos a abolição da forma fixa como realidade absoluta, vemos emergir uma doutrina que rejeita a estabilidade do conceito como método de construção filosófica. Tal atitude se espelha no tema fundamental de Bergson. Procurar em sua obra uma definição estática de tempo encobre o movimento de contínua expansão deste conceito. Presente do início ao fim de seu pensamento, a temporalidade conhece diferentes momentos de formulação e, ainda assim, nem pode ter sido dita esgotada, simplesmente interrompida.

Por esta razão, não basta a Bergson simplesmente tomar um conceito pronto de tempo. A história da metafísica oferece diferentes formulações sobre o termo; no entanto, tamanha foi a negligência ao elaborá-las, que as concepções oferecidas se encontram contaminadas pelo que não é da natureza intrínseca da temporalidade. A primeira constatação do filósofo foi justamente denunciar esta deficiência: a temporalidade da tradição é espaço, medida, número. Assim afirma o próprio Bergson no olhar retrospectivo sobre sua carreira, na introdução de *Pensamento e o Movente*. O tempo real, afirmará, “escapa às matemáticas. Sua essência consistindo em passar, nenhuma de suas partes permanece quando outra se apresenta”²¹.

Se existe algum elemento constante na filosofia bergsoniana, será apenas este - o tempo como mobilidade – o pensamento do filósofo consistindo em desdobrar as consequências desta afirmação. Tal como ressalta a fórmula capital de Frédéric Worms: “é toda a sua filosofia, com efeito, que Bergson apresenta

²⁰ “Toutes les manières de parler, de penser, de percevoir impliquent en effet que l’immobilité et l’immutabilité sont de droit, que le mouvement et le changement viennent se surajouter, comme des accidents, à des choses qui par elles-mêmes ne se meuvent pas, et en elles-mêmes ne changent pas”

²¹ BERGSON, 2009a, p. 2

como decorrência, não da “questão” do tempo, mas da simples constatação da passagem do tempo, do simples *fato* de que o tempo *passa*”²². Assumir esta relação faz de Bergson o primeiro a elaborar filosoficamente uma aceitação positiva da ordem temporal. Apesar diversos pensadores haverem tratado o mesmo tema, “nenhum deles procurou no tempo atributos positivos”²³. Tal como afirmará Jankélévitch,

Pela primeira vez talvez na história das doutrinas, o mobilismo não exprime mais a condição infeliz da criatura. Tanto como um preconceito imemorial, comum a Platão, Plotino, à teologia cristã e ao pessimismo do século XIX, conectou a beatitude aos pensamentos da estabilidade e imobilidade hierárquicas, o devir pesava sobre o homem como uma maldição (JANKÉLÉVITCH, 1999, p. 244)²⁴.

Após constatar o tempo como pura positividade, Bergson tenta elaborar sua descrição, e o faz a partir de seu enraizamento na experiência, sensibilidade e mobilidade. Tão logo iniciado este esforço, uma característica é anexada à temporalidade: o tempo *passa*, e sua fluidez se desdobra em criação do novo:

Sabíamos bem, desde os tempos de colégio, que a duração se mede pela trajetória de um móbil, e que o tempo matemático é uma linha, mas não havíamos nos dado conta ainda de que esta operação decide radicalmente sobre todas as operações de medida...A linha que se mede é imóvel, o tempo, mobilidade. A linha é o feito, o tempo aquilo que se faz, e mesmo aquilo que faz com que tudo se faça (BERGSON, 2009a, p. 3)²⁵.

Colocar o tempo como aquilo que “faz com que tudo se faça” significa retirá-lo de mera marcação numérica de instantes do tempo-linha, para, num mesmo gesto, inseri-lo como modo de engendramento da realidade. Bergson retira daí uma ontologia distante daquela da metafísica clássica, uma vez que não se apoia em noções de substância, solidez e identidade. Os termos para dar conta do tempo serão inteiramente outros: duração, novo, criação.

²² WORMS, 2004, p. 129

²³ BERGSON, 2009 a, p. 10

²⁴ “Pour la première fois peut-être dans l’histoire des doctrines, le mobilisme n’exprime plus la condition malheureuse de la créature. Tant qu’un préjugé immémorial, commun à Platon, à Plotin, à la théologie chrétienne et au pessimisme du XIXe siècle avait lié la béatitude à des pensés de stabilité et d’immobilité hiératique, le devenir pesait sur l’homme comme une malédiction”.

²⁵ “Nous savions bien, depuis nos années de collège, que la durée se mesure par la trajectoire d’un mobile et que le temps mathématique est une ligne ; mais nous n’avions pas encore remarqué que cette opération tranche radicalement sur toutes les autres opérations de mesure...La ligne qu’on mesure est immobile, le temps est mobilité. La ligne est du tout fait, le temps est ce qui se fait, et même ce qui fait que tout se fait”.

Débora Morato afirma que “toda a filosofia de Bergson pode ser lida como a busca pela inteligibilidade da passagem do tempo como *diferenciação interna*”²⁶. Uma das consequências imediatas deste pensamento será conceber uma produção imanente do novo. A própria passagem do tempo fornece elementos suficientes para explicar a mudança, prescindindo, com isto, do recurso a uma eternidade transcendente.

No entanto, se o pensamento até então se guiou majoritariamente pela orientação do eterno, isto quer dizer que Bergson se depara com uma tradição impregnada por este parâmetro. A expectativa que animou as pesquisas da metafísica até então fez com que os resultados fossem apresentados “com a simplicidade arquitetural da teoria platônica das Ideias ou de um templo grego”²⁷. Por esta razão, mais do que encontrar definições fixas, uma filosofia convertida à temporalidade deve reformular seu próprio modo de pensar. A reforma proposta por Bergson, desta maneira, é tão radical que exige uma nova maneira não apenas de definir o tempo e a realidade, como o meio de questioná-los.

Para o desenvolvimento desta tese, recorreremos inicialmente à exposição de como conceitos tradicionais da filosofia - tempo, nada, liberdade - são submetidos a uma crítica como meio de se encontrar atributos positivos à temporalidade. A mudança e a novidade, inseridas no fluxo do tempo, surgem como consequência imediata desta elaboração, o que exige, por sua vez, uma nova descrição de presente, passado e futuro de modo a distinguir cada dimensão temporal como inteiramente irreduzível uma à outra.

Estabelecida a identidade entre criação e tempo, os capítulos seguintes investigam os efeitos desta colocação. Uma nova compreensão da atividade do pensamento se faz necessária, desde seus métodos até seu sentido existencial. Veremos como Bergson passa a compreender a filosofia como necessária colaboração entre autores, defendendo a ausência de direção pré-definida para sua marcha. A criação colocada como fundamento ontológico da realidade faz com que a compreensão sobre a essência humana também mude inteiramente. Não mais substância como suporte fixo imune às mudanças, mas modulação contínua, o homem passa a ser compreendido como ser incessantemente mutante.

²⁶ MORATO, 2005, p. 9

²⁷ BERGSON, 2009b, p. 221

O último capítulo investiga a criação de um ponto de vista estranho à filosofia tradicional: de que maneira testemunhar a criação alheia exige um novo esforço criador, e não meramente uma assimilação como cópia. Trazemos à luz para isto um conceito fundamental do pensamento de Bergson: a intuição. Entendida como método de penetrar no movente respeitando sua fluidez e mutabilidade, o “pensar em duração”²⁸ consiste em um esforço por respeitar a singularidade e novidade peculiar a cada criação. Esta problemática se estende tanto à noção de alteridade quanto à história da filosofia e da cultura. A novidade impõe desafios que se resolvem, tentaremos mostrar, em um novo ato de criação, o qual carrega consigo outras consequências.

²⁸ BERGSON, 2009a, p. 30

2

A criação no núcleo do tempo

The breath of life and the sharp winds of change are the same thing
D.H. Lawrence

Henri Gouhier, um dos grandes comentadores do pensamento bergsoniano, aponta em uma entrevista¹ como duas visões inteiramente distintas sobre a criação determinaram os anos de formação de Bergson. O jovem, cuja educação ocorre no seio da religião judaica, mais tarde toma contato com o mundo grego através dos estudos de filosofia. Entre essas duas tradições, compreensões inteiramente diversas se opõem.

Para o judaísmo, há o cosmos arrancado de um nada primitivo graças à vontade divina; para o pensamento helênico, o mundo não foi propriamente criado – apenas espelha uma essência eterna sob a forma móvel². Segundo ainda Gouhier, mas em outra ocasião³, a metafísica, após a dissolução do mundo helênico, tenta justamente conjugar estas concepções díspares. O pensamento cristão já nasce com o desafio de encontrar esta síntese.

Não se trata de uma questão qualquer. A maneira como o universo foi criado designava um dos pontos de maior incompatibilidade entre filosofia e religião. A mais célebre imagem helênica sobre o tema se encontra na gênese do mundo presente no diálogo *Timeu*. No texto, o demiurgo de Platão dá origem ao universo ao inserir uma essência transcendente em uma matéria informe. Ou seja, o demiurgo produz uma cópia de uma forma atemporal. O Deus da religião, por outro lado, cria o mundo *ex nihilo*, sobre um nada prévio e, portanto, sem se submeter a um modelo pré-existente.

Como seria possível conjugar um dogma bíblico com a eternidade de essências que rejeita um cosmos surgido *ex nihilo*? Em primeiro lugar, foi necessário tornar a criação um conceito filosófico, sendo este fundamentado no princípio de relação causal. A tudo que existe, cola-se a etiqueta de uma causa

¹ *Deux maîtres: Bergson e Gilson* em GOUHIER, 2005

² Fazemos referência aqui à célebre afirmação de Platão sobre o tempo como imagem móvel da eternidade.

³ No capítulo *A criação como dado da experiência* em *Bergson na história do pensamento ocidental*.

criadora. Todo ser existente, depende de uma causa capaz de arrancá-lo da inexistência.

Algo digno de curiosidade é a maneira como o modelo de criação de uma gênese do mundo se torna também representação da criação no âmbito humano. Georges Canguilhem chama a atenção precisamente sobre esta correspondência. Segundo o autor, “conscientemente ou não, a ideia que o homem se faz de seu poder poético responde à ideia que ele se faz da criação do mundo e à solução da origem radical das coisas”⁴. O tema da criação desenvolvido pela obra bergsoniana não encontra correspondente nas duas tradições que o moldaram. Nem ato *ex nihilo*, nem conformação a uma forma inteligível.

O que a metafísica encontra como síntese entre estes dois extremos será a criação como ato intelectual. O criador buscaria com isto encontrar uma *forma*, situada no plano extra-temporal. A criação designaria o ato de inserir no plano material uma forma concebida pelo pensamento. É neste sentido que se afirma uma concepção intelectualista assumida pela tradição.

Bergson encontra em um modelo específico de criação um meio de fugir das determinações da compreensão intelectualista. Em toda a obra do autor, será a arte a atividade que encontra concordância direta suas propostas⁵. Não raro nos depararmos com frases do tipo “somos livres quando nossos atos emanam de nossa personalidade inteira, quando eles a exprimem, quando possuem com ela essa indefinível semelhança que encontramos eventualmente entre a obra e o artista”⁶, como se isto que aparece afirmado como novidade no campo filosófico já ocorresse no artístico.

No entanto, se Bergson evoca o âmbito estético, o fará ao mesmo tempo em que subverte a compreensão do gesto artístico, ele próprio impregnado pela compreensão clássica de criação. Sublinhar esta novidade é o objetivo de Georges Canguilhem em *Reflexões sobre a criação artística a partir de Alain*⁷. Segundo o autor,

⁴ “Conscientement ou non, l’idée que l’homme se fait de son pouvoir poétique répond à l’idée qu’il se fait de la création du monde et à la solution qu’il donne au problème de l’origine radicale des choses” (CANGUILHEM, 2008, p. 55).

⁵ . Frédéric Worms afirmará que Bergson “toma a realidade [le fait] da arte como prova da possibilidade da metafísica” (WORMS, 2003, p. 155)

⁶ BERGSON, 2007, p. 129

⁷ Apesar de focar sua análise a partir do filósofo Alain, Canguilhem termina o artigo com preciosas colocações sobre a novidade de uma estética pensada a partir de Bergson.

Vê-se [...] com que peso a noção helênica de causalidade exemplar pesa sobre a teoria judaico-cristã de criação *ex-nihilo*. E é por isto que a doutrina clássica de operação estética comporta três elementos permanentes de interpretação da obra de arte: a inspiração, o cânon e o modelo. A noção de inspiração responde analogicamente àquela de contemplação, a de cânon, a de arquétipo, a de modelo, à da aplicação de uma demiurgia (CANGUILHEM, 2008 p. 58)⁸.

Canguilhem evoca as mesmas tradições helênica e religiosa como determinantes para a compreensão clássica de criação estética. Nas três concepções apontadas por Canguilhem (contemplação, cânon e arquétipo), o elemento material da obra de arte funciona como receptáculo passivo, reproduzindo novamente o gesto do demiurgo de Platão. A criação do artista permanece com isto um evento intelectualista. Mesmo não redigindo diretamente um texto sobre estética, os comentários de Bergson sobre o tema reelaboram com isto o significado de criação artística.

Demonstrar de que maneira Bergson elabora um novo entendimento do ato criador afastado da tradição é o objetivo deste capítulo. O caminho que isto ocorre em seu pensamento passa pela crítica à temporalidade que guiou a metafísica tradicional, especialmente através dos temas do nada e da liberdade.

2.1.

O nada e a compreensão fabricadora de criação

O essencial do projeto de Bergson é pensar as diferenças de natureza independentemente de toda forma de negação: há diferenças no ser e, entretanto, nada de negativo⁹.

Gilles Deleuze

Existe, segundo Bergson, uma secreta ligação entre o conceito metafísico tradicional de nada e uma compreensão de criação que a encaixa em uma atividade fabricadora. Como destaca Jankélévitch, a fabricação ordena os principais modelos de criação do pensamento ocidental - do livre arbítrio à criação do mundo:

⁸ “On voit...de quel poids la notion hellénique de causalité exemplaire pèse sur la théorie judéo-chrétienne de la création *ex nihilo*. Et c’est pourquoi la doctrine classique de l’opération esthétique comporte trois éléments permanents d’interprétation de l’œuvre d’art : l’inspiration, le canon, le modèle. La notion d’inspiration répond analogiquement à celle de contemplation, celle de canon à celle d’archétype, celle de modèle à celle d’application démiurgique”.

⁹ “L’essentiel du projet de Bergson, c’est de penser les différences de nature, indépendamment de toute forme de négation : il y a des différences dans l’être, et pourtant rien de négatif” (DELEUZE, 1999, p. 41).

O pensamento fabricante, indo (aparentemente) do menos ao mais e da parte ao todo necessita do vazio para operar; o vazio é seu meio natural, e é por isso que ele [o pensamento fabricante] necessita tacitamente da impossível possibilidade do nada. Ali onde não havia nada, o pensamento fabricante coloca algo, do pouco, faz muito, com os elementos, ele compõe as totalidades. (JANKÉLEVITCH 1999 p. 201)¹⁰.

Se a pergunta “Porque o ente e não antes o nada” assombra Leibniz, assim como “de onde surgiu a ordem no universo”, o filósofo não o faz por ter nela a mais radical das questões. Segundo Bergson, tais indagações se destinam inevitavelmente a se tornar “os problemas angustiantes, as questões que não se podem formular sem ser tomado de vertigem”¹¹. No entanto, mais angustiante, não significa a mais importante, séria ou mesmo digna questão de elaboração filosófica. Ao contrário da tese heideggeriana, por exemplo, a angústia não revela uma dimensão ontológica do real, mas sinaliza justamente o contrário: a permanência em parâmetros típicos da subjetividade, a passagem “para a especulação, de um procedimento feito para a prática”¹². Apesar de se apresentar como conceito evidente, advindo de uma pretensa suspensão e desprendimento da vida prática, o nada está longe de ser uma noção puramente especulativa. O nada, no entanto, seria para a tradição “a fonte secreta, o invisível motor do pensamento filosófico”¹³.

A vertigem experimentada por este problema designa, para Bergson, o enredamento em um caminho sinalizado já em seu princípio como insolúvel. Tal como afirma Bergson, “se nós pudéssemos estabelecer que a ideia de nada, no sentido em que a tomamos quando a opomos àquela de existência, é uma pseudo-ideia, os problemas que ela suscita ao redor delas se tornariam pseudo-problemas”¹⁴. Aprofundando a natureza da conexão entre o nada e a práxis, Bergson detecta sua gênese no âmbito vital.

¹⁰ “La pensée fabricant, allant (en apparence) du moins au plus et de la partie au tout, a besoin du vide pour opérer; le vide est son milieu naturel, et c’est pourquoi elle présuppose tacitement l’impossible possibilité du néant. Là où il n’y avait rien, la pensée fabricante met quelque chose; de peu elle fait beaucoup, avec des éléments elle compose les totalités”.

¹¹ “...les problèmes angoissants, les questions qu’on ne peut fixer sans être pris de vertige” (*Ibid.*, 275).

¹² “...à la spéculation un procédé fait pour la pratique” (*Ibid.*, p. 273).

¹³ “...le ressort caché, l’invisible moteur de la pensée philosophique” (*Ibid.*, p. 275).

¹⁴ “Si nous pouvions établir que l’idée de néant, au sens où nous la prenons quand nous l’opposons à celle d’existence, est une pseudo-idée, les problèmes qu’elle soulève autour d’elle deviendraient des pseudo-problèmes” (BERGSON, 2009, p. 277).

Como afirma Bento Prado Júnior, “o Nada surge da contraposição entre o dado e o desejado, entre ser e valor que é instaurado pela práxis: ele é a associação entre esse sentimento de preferência e essa ideia de substituição”¹⁵. Portanto, o sentimento de falta provoca no ser vivo a experiência do “não há”, da negatividade. Como afirmará Bergson, “...tudo o que se exprime negativamente por palavras, como o nada ou o vazio, é mais afecção do que pensamento ou, para dizer mais exatamente, ‘uma coloração afetiva do pensamento’”^{16 17}.

O domínio por excelência da lida com a negatividade se encontraria nas atividades regidas pela inteligência. Segundo Bergson, a inteligência humana é justamente o instrumento humano voltado para a lida com a práxis, de maneira a suprir as expectativas frustradas. Enquanto o instinto animal fornece a gama de conhecimentos de que o ser vivo dependerá para sobreviver, a inteligência funciona como ferramenta em aberto. Dotado de poucos conhecimentos inatos, o homem pode construí-los em função dos obstáculos oferecidos pelo meio. É aí que o homem fabrica e, ainda, a maneira como nada e fabricação se implicam.

Na fabricação nossa atividade almeja um produto, objeto afirmado para cumprir uma demanda – cria-se onde minha expectativa é frustrada. Por isso mesmo, a experiência de falta é o fundo que antecede uma realização fabricadora.

Com estes apontamentos, Bergson elabora uma das mais engenhosas e poderosas afirmações de seu pensamento ao defender que o nada não pode ser *menos* do que o real, algo que o anteceda na ordem da criação. O que ocorre é justamente o contrário: sobre o pano de fundo da realidade constituída, as determinações biológicas do homem inserem as noções de falta e negatividade. Portanto, o nada é *mais*, posterior ao real já dado.

O nada se infiltra na especulação filosófica como se esta fosse a sua pátria. Para desfazer esta contaminação, Bergson reorienta seu pensamento para um mergulho naquilo que a metafísica julgou necessário fugir. A tradição filosófica tende a considerar a experiência concreta como equívoco, fonte de

¹⁵ JUNIOR 1989, p. 55

¹⁶ BERGSON 1959, p. 733

¹⁷ Apesar da aparência, a análise bergsoniana de modo algum pretende ser antipática à ideia de nada. Tentar negar sua importância seria efetuar às avessas um privilégio da especulação filosófica sobre o mundo vivido, algo decididamente evitado por Bergson. No caso do conceito de nada, será sobre o solo da falta, da expectativa frustrada, que se erige o mundo da atividade humana.

erros. Bergson certamente segue a tradição ao localizar a atividade filosófica fora dos interesses da práxis. No entanto, o filósofo certamente não acompanha seus antecessores ao caracterizá-la pejorativamente. Antes que a filosofia inicie, e aqui Merleau-Ponty segue de perto a prerrogativa bergsoniana, já possuímos uma experiência de mundo. A ironia da análise bergsoniana será tentar mostrar como, apesar de pretensamente negar a experiência cotidiana, a especulação filosófica não fez mais do que seguir e radicalizar sua tendência natural.

Seguindo ainda Merleau-Ponty, em seu ponto de contato com o filósofo da duração, temos num comentário a Bergson a afirmação de que “o não ser, o nada e a desordem são apenas uma maneira inteiramente verbal de significar que nós esperamos outra coisa, e supõem, desta forma, um sujeito já instalado no ser”¹⁸. A novidade da posição bergsoniana será a de não negar, mas, ao contrário, enraizar seu pensamento na experiência concreta. Esta imersão permite a Bergson realizar um cuidadoso trabalho de discernimento entre aquilo que pertence ao âmbito da práxis e o que deveria ser voltado à atenção filosófica.

Deleuze ressalta como passo inicial da filosofia bergsoniana o de detectar diversos tipos de *mistos*¹⁹. A atenção prestada à experiência permite a Bergson encontrar diferentes tipos de misturas – percepção/memória, tempo/espço, etc. Pensar o tempo sem desvinculá-lo devidamente de espaço é sem dúvida o mais famoso destes mistos mal analisados. Se a metafísica pôde conceber o tempo degradação da eternidade, isto se deve ao fato postular um espaço idealizado como realidade primeira:

À metafísica, ele [Bergson] reprovará essencialmente ver apenas diferenças de grau entre um tempo espacializado e uma eternidade supostamente primeira (o tempo como degradação, retenção ou diminuição de ser...) : todos os seres são definidos por uma descida até escala de intensidade, entre dois limites de uma perfeição e um nada (*Ibid.*, p. 13)²⁰.

¹⁸ “Le vide, le non-être, le néant, le désordre ne sont jamais qu’une manière toute verbale de signifier que nous attendions autre chose, et supposent donc un sujet déjà installé dans l’être” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 18)

¹⁹ DELEUZE, 2007, p. 12

²⁰ “A la métaphysique, il reprochera essentiellement de n’avoir vu que des différences de degré entre un temps spatialisé et une éternité supposée première (le temps comme dégradation, détente ou diminution d’être...) : tous les êtres sont définis dans une échelle d’intensité, entre le deux limites d’une perfection et d’un néant.”

O que se recusa numa ontologia deste tipo, em última instância, é a própria temporalidade. O movimento de devir passa a ser entendido como degradação em relação à plenitude do Ser, imprimindo uma carência no mundo fenomênico: a impossibilidade de coincidir perfeitamente com o ser puro. Bento Prado Júnior denomina de ontologia da repetição²¹, talvez o principal índice de um pensamento do nada.

Bergson detecta em diferentes ontologias do pensamento grego algo comum: aplicar à ordem temporal uma essência fixa, fazendo-o através da eleição de um instante privilegiado. Mesmo Aristóteles manteria um esquema semelhante, apesar de pretender uma proximidade maior com o mundo concreto do que Platão. Se a mobilidade dirige algo à realização da potência aristotélica, o momento anterior e posterior a esta plenitude são entendidos como deficiências do tipo “ainda não”, ou “não mais”.

Submetido ao devir, a ameaça de deterioração do ente o comprime entre dois nadas – o do “não é” e o do “não é mais”. Isto leva o pensamento a buscar um refúgio capaz salvaguardar o ser da contaminação pela experiência, transferindo-o a um terceiro âmbito, o do “sempre foi” ou “deveria ser”. É desta maneira que o devir se metamorfoseia numa fixidez retirada das amarras do tempo. O ser, cuja experiência a princípio se mostra mesclada ao fenômeno, se transforma em ente eterno, lógico. A metafísica se vê assim ante a necessidade de negar a experiência, e a operação filosófica consistindo em manipular conceitos dela retirados:

[O] desdém da metafísica para toda a realidade que dura vem precisamente de que ela apenas chega ao ser passando pelo “nada” e que uma existência que dura não lhe parece suficientemente forte para vencer a inexistência e se impor ela própria. É sobretudo por esta razão que ela tende a dotar o ser de uma existência *lógica*, e não psicológica ou psíquica (BERGSON, 2009, p. 276)²².

É impossível não remeter com isto às filosofias que viram a eficácia da dialética como o motor do pensamento. Bergson, no entanto, nunca se contentou com a oposição de conceitos. Os pares tradicionais da filosofia, como

²¹ JÚNIOR, 1989, p. 62

²² “le dédain de la métaphysique pour toute réalité qui dure vient précisément de ce qu’elle n’arrive à l’être qu’en passant par le « néant », et de ce qu’une existence qui dure ne lui paraît pas assez forte pour vaincre l’inexistence et se poser elle-même. C’est pour cette raison surtout qu’elle incline à doter l’être véritable d’une existence *logique*, et non pas psychologique ou physique”

materialismo/espiritualismo, idealismo/realismo não fazem mais do que partir de um mesmo equívoco, de modo que uma aproximação adequada do objeto desfaz o próprio problema²³.

A abolição do negativo abre caminho ao que os comentadores de Bergson chamam de um pensamento da presença e diferença:

À ausência, que é miragem instaurada pela práxis e que institui a Ontologia da Repetição, é possível opor o campo luminoso da Presença, como condição de possibilidade de uma descrição da história do real enquanto contínua criação de novidade, enquanto ponto de confluência entre liberdade e inteligibilidade: isto é, duração (JÚNIOR 1989, p. 41).

Bergson encontra a abertura para a pura presença na duração e esta, por sua vez, na experiência psicológica do tempo. Tal será o tema da próxima seção.

2.2. A duração descoberta na interioridade

Restituamos ao movimento sua mobilidade, à mudança sua fluidez e, ao tempo, sua duração²⁴.

Henri Bergson

De acordo com Franklin Leopoldo e Silva, “o entendimento é avesso à abordagem de realidades processuais que são essencialmente movimento e mudança e em que as formas seriam secundárias em relação à própria transformação”²⁵. O filósofo brasileiro evidencia em seu comentário como o pacto entre o pensamento e a estabilidade surge pelo incômodo do pensamento perante uma realidade móvel. Para Bergson, “nós temos instintivamente medo das dificuldades que suscitaríamos em nosso pensamento a visão do movimento, nisso o que ele possui de movente”²⁶. Não é à toa que o filósofo detecte o surgimento da metafísica do estável e do eterno em um impasse teórico: “A metafísica data do dia em que Zenão de Eléia assinalou as contradições inerentes

²³ “O bergsonismo propõe-se, justamente, ultrapassar esta fase *dialética* da filosofia e desiste da eterna e estéril oposição dos conceitos” (JÚNIOR, 1989, p. 42).

²⁴ “Restituons au mouvement sa mobilité, au changement sa fluidité, au temps sa durée” (BERGSON, 2009a, p. 9).

²⁵ LEOPOLDO E SILVA, Franklin in: LECERF, E.; BORBA, S. & KOHAN, W (org.), 2007, p. 113

²⁶ “Nous avons instinctivement peur des difficultés que susciterait à notre pensée la vision du mouvement dans ce qu’il a de mouvant” (BERGSON, 2009, p. 161).

ao movimento e à mudança, tais como se os representa a nossa inteligência”²⁷.

Uma das ideias mais retomadas de Bergson, ela aponta para a entrada na filosofia da condenação do tempo e sua postulação como dado puramente deficiente em relação à plenitude do que não muda.

Os pré-socráticos foram também denominados *físicos*. Investigadores da *physis*, o pensamento destes primeiros filósofos buscou encontrar o princípio primordial ontológico no mundo concreto. Água, fogo, ar se mantinham inerentes à concretude física dos corpos, ou, no caso dos elementos invisíveis como o amor ou infinito, ao menos misturados a eles. Zenão leva a cabo uma série de paradoxos cuja consequência, bergsonianamente pensando, converte a filosofia a uma *metafísica* ao invés de física. No evento da corrida assim como em outros paradoxos, o filósofo grego expõe a impossibilidade de o movimento constituir dado suficiente para o pensamento.

Aquiles, o homem mais rápido do mundo, pretende apostar corrida com uma tartaruga. Para dar-lhe justa vantagem, permite ao animal se adiantar em alguns passos. Pior para Aquiles, aponta Zenão: comparando as distâncias entre os dois corredores, o filósofo grego mostra que a ultrapassagem jamais ocorrerá. Cada vez que Aquiles se aproxima do animal, este dá mais um passo, sendo o espaço entre ambos infinitamente divisível e, portanto, intransponível.

Seguindo a argumentação de Bergson, Zenão não estaria errado em afirmar o espaço entre Aquiles e a tartaruga como intransponível. Seu paradoxo, portanto, é legítimo no que afirma – uma impossibilidade de extrair a explicação da mudança no intervalo entre os corredores. O equívoco consistiria, no entanto, em julgar que este esquema intelectual reconstrói a realidade do movimento. A atenção se fixa no caminho, no espaço percorrido, ao invés de visar o movimento. O percurso de Aquiles à tartaruga se recompõe artificialmente através de uma sucessão de imobilidades, uma série de estados inertes ou instantâneos.

Tal como proclama a intuição fundamental bergsoniana – a de que o tempo *passa* -, o movimento não ocorre em função de um deslocamento espacial, não pode se confundir com ele. Traduzi-lo como deslocamento em uma reta

²⁷ “La métaphysique date du jour où Zénon d’Élée signala les contradictions inhérentes au mouvement et au changement, tels que se les représente notre intelligence” (BERGSON, 2009a, p. 8).

significa abstrair-lhe o que há de mais fundamental: o fato de ser um evento de ordem temporal. Em um famoso exemplo presente na conferência *Introdução à metafísica*, Bergson afirma:

Quando vocês levantam o braço, realizam um movimento cuja percepção simples possuem interiormente; mas exteriormente, para mim que observa, o braço passa por um ponto, depois por outro, e entre estes dois pontos haveria outros pontos ainda, de maneira que, se ele começar a contar, a operação prosseguirá sem fim. Visto do interior, um absoluto é coisa simples; mas entrevisto de fora, quer dizer, relativamente a outra coisa, ele se torna, com relação aos signos que o exprimem, a peça de ouro cuja moeda jamais chegará a equivaler (BERGSON, 2009a, p. 180)²⁸.

Bergson contrapõe duas maneiras de se considerar o movimento: como suscetível de desmembramento e divisão, decomponível quantitativamente – operação teoricamente estendível até o infinito – e outra que o enxerga como ato único, indivisível, qualitativo, temporal. O ato simples de levantar uma mão se confirma como realidade por um procedimento estranho à argumentação tradicional. Sou capaz de *sentir*, *experienciar* um sentido de movimento. As construções teóricas repugnam tal argumento como insignificante a uma elaboração intelectual. Cada ciência ou filosofia procede tentando traduzir em linguagem própria aquilo que pretende explicar. Sejam conceitos filosóficos ou fórmulas científicas, o objeto considerado pela teoria se converte em linguagem simbólica. Quando afirma que “a metafísica é a ciência que pretende dispensar os símbolos”²⁹, Bergson se refere a um tipo de saber que abra mão de códigos conceituais e se aproxime da experiência.

Levantar um braço não representa simplesmente um evento de ordem subjetiva contraposto a movimentos exteriores. Para Bergson, este movimento se inscreve numa ordem universal de seres que se movem, mudam e que sou capaz de constatar em mim mesmo. Ao invés de me colocar como sujeito em face de um objeto que analiso, me encontro implicado numa ordem universal de eventos, me aproximo e coincido com aquilo sobre o que reflito.

²⁸ “Quand vous levez le bras, vous accomplissez un mouvement dont vous avez intérieurement, la perception simple ; mais extérieurement, pour moi qui le regarde, votre bras passe par un point, puis par un autre point, et entre ces deux points il y aura d’autres points encore, de sorte que, si je commence à compter, l’opération se poursuivra sans fin. Vu du dedans, un absolu est donc chose simple ; mais envisagé du dehors, c’est-à-dire relativement à autre chose, il devient, par rapport à ces signes qui l’expriment, la pièce d’or dont on n’aura jamais fini de rendre la monnaie”.

²⁹ BERGSON, 2009a, p. 135

Jankélévitch evoca justamente o paradoxo de Zenão como símbolo máximo de pensamento “feito à distância”, ao qual Bergson contraporá outro, em que pensamos o mundo na mesma medida em que dele nos aproximamos:

O ponto de vista de Zenão representa a perspectiva fantasmática do espectador que se recusa a viver a duração e participar da ação...O ator não possui mesmo “ponto de vista”, já que ele é interior ao drama e percebe de dentro todos os seus aspectos, já que ele próprio o representa...(JANKÉLÉVITCH, 1999, p. 73)³⁰.

Se a filosofia pretende descrever a realidade da qual, obviamente, fazemos parte, não há razão porque deveríamos tomar distância dela para explicá-la. É preciso reposicionar o homem em meio à ontologia que pretende descrever, é preciso que, antes de pensar algo, ele possa tocá-lo. Se a realidade é tempo, Bergson encontra dentro de nossa interioridade este tempo em estado vivo; antes de buscar defini-lo, tenta descrever sua experiência direta. Esta mudança entre duas perspectivas – a do espectador ao ator - se encontra no ponto de partida da descoberta do tempo como duração.

*Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*³¹, primeiro livro do filósofo, evidencia o vício do olhar intelectualista sobre o tempo e suas respectivas consequências. A redação da obra se fundamenta a partir de um contexto específico: a tentativa da época de tratar a subjetividade a partir de parâmetros positivistas. No final do século XIX, os estudos psicológicos esperavam construir um conhecimento sobre a subjetividade seguindo procedimentos científicos. Segundo Bergson, no entanto, a interioridade possui natureza distinta de objetos estudados pela ciência. A investigação da interioridade necessitaria de uma radical mudança de olhar.

Para isto, Bergson julga estritamente necessário traçar uma distinção entre a subjetividade e objetos do mundo físico. Isto porque a subjetividade fornece apenas em aparência a suposição de que seus estados possam ser recortados e isolados. São estas palavras que abrem *DI*:

³⁰ “Le point de vue de Zénon représente la perspective fantasmatique du spectateur qui refuse de vivre la durée et de participer à l’action...l’acteur n’a même pas de « point de vue », puisqu’il est intérieur au drame et qu’il en aperçoit du dedans tous les aspects à la fois, puisqu’il en joue”

³¹ Para esta obra será utilizada a sigla *DI*

Nós nos exprimimos necessariamente por palavras, e pensamos o mais das vezes no espaço. Em outras palavras, a linguagem exige que nós estabeleçamos entre nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que há entre os objetos materiais. Tal assimilação é útil na vida prática, e necessária na maior parte das ciências. Mas se poderia perguntar se as dificuldades insuperáveis suscitados por certos problemas filosóficos não viriam do fato de que há a obstinação em justapor no espaço fenômenos que não ocupam nenhum espaço... (BERGSON, 2007, p. 1)³².

Diferentes escolas psicológicas e doutrinas filosóficas outorgavam a si um real método de investigação da subjetividade. Para Bergson, nenhuma destas teorias chega a qualquer consideração válida, já que não consideravam a natureza própria da vida interior - partiam de uma objetivação dos dados psicológicos, tratando-os de maneira semelhante aos objetos investigados pela Física clássica. Esta, ao analisar a trajetória de uma partícula de um ponto a outro se concentra nos aspectos quantitativos do movimento, como peso, quantidade de força aplicada, distância percorrida, etc.³³. Uma linha representa a trajetória de uma bola, por exemplo. Pontos descrevem os momentos iniciais e finais do evento. A mão que a empurrou e o intervalo de tempo que leva de um ponto a outro são simbolizados por números designando a força aplicada e a velocidade de aceleração e desaceleração. Uma única visualização apresenta simultaneamente todos os momentos do trajeto. A análise deste evento o reduz à medida extensiva e quantitativa. O movimento de deslocamento do corpo representado numa linha, tornou-se imobilidade. Quanto ao tempo, tornou-se simultaneidade, já que todos os instantes do trajeto, do movimento inicial ao final, são acessíveis numa visualização única. Para a Física, portanto, a duração e a mobilidade são traduzidos em parâmetros espaciais, através dos quais o objeto pode ser imobilizado e convenientemente estudado. Contudo, retomando a colocação de

³² “Nous nous exprimons nécessairement par des mots, et nous pensons le plus souvent dans l’espace. En d’autres termes, le langage exige que nous établissions entre nos idées les mêmes distinctions nettes et précises, la même discontinuité qu’entre les objets matériels. Cette assimilation est utile dans la vie pratique, et nécessaire dans la plupart des sciences. Mais on pourrait se demander si les difficultés insurmontables que certains problèmes philosophiques soulèvent ne viendraient pas de ce qu’on s’obstine à juxtaposer dans l’espace les phénomènes qui n’occupent point d’espace”

³³ O mesmo vício que entende a criação como evento fabricador se evidencia neste caso: a subjetividade consistiria em um mecanismo complexo e o trabalho investigativo buscaria decompor suas partes até chegar às simples. Tal ponto será melhor desenvolvido no capítulo que tratará a intuição.

Bergson sobre Zenão, o ponto e a linha não representam o movimento em si, mas apenas o *espaço* percorrido.

Uma das razões para a adoção de parâmetros extensivos como modelo de investigação sobre a subjetividade seria o relacionamento predominante do homem com objetos dispostos no espaço. Segundo Bergson, “nossa concepção ordinária da duração consiste em uma invasão gradual do espaço no domínio da consciência pura”³⁴. Haveria com isto uma íntima conexão entre espacializar o tempo e fazer o mesmo com a consciência.

O tempo da subjetividade se desenrola em uma espécie de paradoxo ao senso comum, pois estados de consciência são indivisíveis, não guardam qualquer relação com o número ou a extensão. Além de essa operação retirar do tempo sua característica mais essencial - a de durar e escoar incessantemente - ela supõe que os estados da consciência possam ser alinhados. A subjetividade, em sua característica mais própria, é sucessão múltipla.

Multiplicidade, aqui, não possui qualquer relação com o número. Quantificar a subjetividade implica em homogeneizá-la, reduzindo-a a instantaneidades. Para Bergson, quantificar algo implica em distinguir unidades, recortá-lo, e isolá-lo de certo contexto. O número guarda uma referência implícita à visualização de objetos num espaço ideal, em que se destituem qualidades singulares em favor de uma identidade entre os elementos³⁵.

Bergson concebe a interioridade como multiplicidade heterogênea. No entanto, com isto não pretende designar um múltiplo quantitativo, mas qualitativo. O sentido mais imediato de qualitativo aqui, implica a impossibilidade de discernir estados isolados na interioridade. A consciência não se estrutura a partir da reunião de átomos, mas designa justamente uma fusão de estados dispersos, tendências e, mais importante, momentos passados em direção ao futuro.

Sentimos alegria, podendo este sentimento crescer, diminuir e mesmo mudar de qualidade, tornando-se tédio ou tristeza. Como explicar esta inconstância afetiva da subjetividade? Ou, em outros termos, de que maneira

³⁴ *Ibid.*, p. 94

³⁵ Temos aqui a própria gênese do que seria um conceito. Uma generalização expressa pelo conceito ignora aspectos individuais, homogeneizando-os. Ao se contar um bando de cinquenta carneiros, por exemplo, o que se faz é repetir a imagem de um deles cinquenta vezes (BERGSON, 2007, p. 57). Num conjunto de unidades, portanto, a única distinção entre objetos semelhantes será a posição ocupada no espaço.

podemos explicar a mudança que nós mesmos experienciamos? Tanto na filosofia, quanto nas ciências, a posição predominante justapõe linearmente estados e, a partir daí, toma-os como unidades passíveis de comparação.

A subjetividade buscada por Bergson, no entanto, se mostra mais propriamente quando recorremos a ela através de nossa experiência. O que experimentamos com isto se confunde com o conceito proposto de duração – um fluxo que se abstém de estabelecer separações, em que nos aproximamos mais pela coincidência do que pela análise. Daí tiramos a famosa passagem de *EI*, em que se afirma que “a duração totalmente pura é a forma que toma a sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa livre, quando se abstém de estabelecer uma separação o entre o estado presente e os anteriores”³⁶.

Em diversas passagens, Bergson compara a sucessão interna da subjetividade com o desenrolar de uma melodia³⁷, cujo fenômeno se distingue de um agregado justaposto de notas. Estas fazem sentido apenas se entendidas como parte de um todo que é a sua própria execução. Tomadas isoladamente, elas não são mais do que sons dispersos e alinhados. A lógica da escuta musical, por outro lado, depende de que uma nota escutada apenas faça sentido por conter em si, virtualmente, a noção do todo da peça. De maneira análoga, a transposição da mesma lógica para tratar da subjetividade transforma uma sucessão indivisível em um agregado de estados justapostos.

Os momentos da duração para a subjetividade não são exteriores uns aos outros, sucedem-se sem se excluírem. Tal coexistência múltipla não se explica por uma atomização da vida consciente. Como sabemos, não é uma multiplicidade numérica, quantitativa, que Bergson concede à vida interior, mas qualitativa. Segundo Jankélévitch³⁸ e Deleuze³⁹, a noção de multiplicidade qualitativa não surge unicamente por uma oposição à quantitativa, mas também por proporcionar uma distinção entre uma realidade temporal e outra espacial (totalidades orgânicas e totalidades materiais, na designação de Jankélévitch⁴⁰).

³⁶ “La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s’abstient d’établir une séparation entre l’état présent et les états antérieurs” (BERGSON, 2007, p. 74-5).

³⁷ Mais uma vez a arte serve como comprovação para aspectos fundamentais do pensamento bergsoniano.

³⁸ JANKÉLÉVITCH, 1999, p. 8

³⁹ DELEUZE 1999, p. 29

⁴⁰ JANKÉLÉVITCH, 1999, p. 6

Um objeto pode ser dividido sem perder sua natureza, mudando apenas de grandeza. A vida da subjetividade, por outro lado, se divide mudando de natureza:

[U]m desejo obscuro se tornou, pouco a pouco, uma paixão profunda. Você verá que a fraca intensidade deste desejo consistia, a princípio, em que ele parecia isolado e como estranho a todo o resto de sua vida interna. Mas, pouco a pouco, penetrou em um número maior de elementos psíquicos, os tingindo por assim dizer com sua própria cor; e eis que seu ponto de vista sobre a totalidade das coisas te parecerá agora mudado (BERGSON, 2007, p. 6) ⁴¹.

A experiência nos apresenta, tal como este bonito exemplo nos mostra, um tipo de sucessão que subverte a quantificação e atomização da vida subjetiva. Os estados emotivos redefinem o modo como a totalidade de nossa existência nos afeta. A diferença é tamanha, que tais sentimentos não mereceriam nem ser colocados sob o mesmo nome. O que revela esta inadequação é, novamente, não a análise conceitual ou da razão, e sim nossa própria experiência desses sentimentos.

O exemplo de Bergson contém com isto uma crítica adicional para onde sua crítica se dirige. Agrupados sob o mesmo conceito, Bergson mostra a diferença interna entre variantes de um mesmo nome. Não há escala capaz de dar conta das nuances dessas variações. O que nos permite contar e recortar uma coleção de seres, vivências ou outros entes em um agrupamento é a suposição de haver entre eles uma identidade. O papel da filosofia, segundo o filósofo deveria ser o de protestar contra a “substituição dos conceitos às coisas”⁴². O ponto crítico de Bergson, portanto, não pretende se voltar contra o conceito e a linguagem cotidiana, e sim à transposição de um quadro pragmático para o centro da especulação filosófica. Realizar esta equivocada transferência, no entanto, é extremamente cômodo ao pensamento, pois ele se mantém dentro de seu âmbito familiar de orientação. A imobilização do movente e da pluralidade em função de signos fixos e compartilhados seria, então, o ponto de partida da vida social, mas não servem à filosofia. Bergson afirma:

⁴¹ “un obscur désir est devenu peu à peu une passion profonde. Vous verrez que la faible intensité de ce désir consistait d’abord en ce qu’il vous semblait isolé et comme étranger à tout le reste de votre vie interne. Mais petit à petit il a pénétré un plus grand nombre d’éléments psychiques, les teignant pour ainsi dire de sa propre couleur ; et voici que votre point de vue sur l’ensemble des choses vous paraît maintenant avoir changé”.

⁴² BERGSON, 2009a, p. 95

Como é mais simples se ater às noções armazenadas na linguagem! Essas ideias foram formadas pela inteligência na medida de suas exigências. Elas correspondem a um recorte da realidade de acordo com as linhas que é preciso seguir para agir sobre ela. O mais frequente, elas distribuem os objetos e os fatos de acordo com a vantagem que podemos tirar delas, jogando no mesmo compartimento intelectual tudo aquilo que interessa à nossa necessidade (BERGSON, 2009a, p. 32)⁴³.

Se o pensamento filosófico se erige com a pretensão de elaborar uma reflexão sobre a realidade, ele deve afastar de si qualquer aproximação fundamentada em interesses pragmáticos. O mundo da práxis se serve das coisas *para* algo. Se a experiência nos mostra oscilações dentro de um mesmo sentimento, o pensamento conceitual aplica a ele uma mera escala numérica de menor ou maior grau.

As diferentes sensações, pensamentos e percepções de nossas vivências formam uma pluralidade cujo desenrolar não é algo que coincide distanciadamente com o desenrolar temporal. O próprio tempo é esse desenrolar, a duração. O exemplo a seguir, retirado ainda de *DI*, mostra de que maneira uma representação inadequada de tempo envolve um equívoco sobre a natureza da interioridade⁴⁴. Se nos concentrássemos durante um minuto no som produzido por um relógio de pêndulo, poderíamos analisar este evento considerando as batidas como sucessão idêntica de sessenta segundos. Porém, essa imagem apenas faz sentido caso pensemos neste intervalo como um alinhamento de momentos justapostos. Projetando-os na linha espacializada do tempo, cada segundo não seria mais do que uma unidade vazia e idêntica às demais.

Do ponto de vista da consciência, um minuto nunca é um intervalo idêntico. Os segundos transcorridos não seguem a representação homogênea, mas coincidem com uma multiplicidade de sensações e, ainda, a lembrança da oscilação anterior. Os elementos da consciência se fundem, se interpenetram e se modificam a todo instante, são heterogêneos e contínuos. Seu passado é indissociável de seu presente e, dessa forma, dois estados internos nunca podem

⁴³ “Combien n’est-il pas plus simple de s’en tenir aux notions emmagasinées dans le langage ! Ces idées ont été formées par l’intelligence au fur et à mesure de ses besoins. Elles correspondent à un découpage de la réalité selon les lignes qu’il faut suivre pour agir commodément sur elle. Le plus souvent, elles distribuent les objets et les faits d’après l’avantage que nous en pouvons tirer, jetant pêle-mêle dans le même compartiment intellectuel tout ce qui intéresse le même besoin”.

⁴⁴ BERGSON, 2007, p. 171

ser comparados: cada segundo acrescenta incessantemente algo de novo à totalidade do “eu”.

O trecho a seguir, do texto “*Bergson fazendo-se*” de Merleau-Ponty, enfatiza a necessidade captada por Bergson de reformular critérios temporais em comunhão com a interioridade, ao invés de sua representação linear, indiferente e homogênea:

Não compreendemos o tempo se o apertamos, como entre duas pinças, entre os marcos de referência da medida, ou pelo contrário, para dele termos ideia será preciso deixá-lo fazer-se livremente, acompanhar o nascimento contínuo que o torna sempre novo, e, justamente por isso, sempre o mesmo...O tempo é, portanto eu, eu sou a duração que apreende, está em mim a duração que a si mesma apreende (MERLEAU-PONTY 1960, p. 278)⁴⁵.

A criação, o termo discutido diretamente nesta tese, depende desta liberação de um tempo como “fazer-se livremente”. Já foi afirmado como a produção do novo se segue como consequência imediata da constatação de um tempo que passa. Este, por sua vez, é experimentado pela primeira vez na interioridade. O tempo que passa e, ao passar, produz o novo na interioridade constituirá justamente a doutrina bergsoniana para o ato livre. Mais uma vez tratar um tema consagrado pela tradição metafísica requer desfazer mal entendidos que transformaram aquilo que se mostra diretamente como mobilidade e experiência em conceitos estáticos. É preciso reencontrar a liberdade em seu fluir temporal.

2.3. A liberdade enraizada

O livre arbítrio, no sentido usual do termo, implica a igual possibilidade de dois contrários, e que não se pode, de acordo com o eu, formular ou mesmo conceber aqui a tese da igual possibilidade de dois contrários sem se equivocar gravemente sobre a natureza do tempo⁴⁶.

Henri Bergson

⁴⁵ “Nous n’approchons pas le temps en le serrant, comme entre des pincettes, entre les repères de la mesure, qu’il faut au contraire, pour en avoir idée, le laisser se faire librement, accompagner la naissance continuelle qui le fait toujours neuf et, en cela justement, toujours le même...Le temps est donc moi, je suis la durée que je saisis, c’est en moi la durée qui se saisit elle-même”.

⁴⁶ “Le livre arbitre, au sens habituel du terme, implique l’égale possibilité des deux contraires, et qu’on ne peut pas, selon moi, formuler ou même concevoir ici la thèse de l’égale possibilité des deux contraires sans se tromper gravement sur la nature du temps” (BERGSON, 1972, p. 833).

Já foi mencionado como a duração bergsoniana atrela a si, além da constatação do tempo como passagem, o novo como seu desdobramento. Apesar de ser um efeito do desdobramento do tempo, Bergson mostrará como o novo apenas adquire existência através de um ato de criação. Tal como afirma Frédéric Worms:

Toda a criação é [portanto] o surgimento, pelo escoamento da duração ou por um esforço de nela mergulhar, do absolutamente novo..Se a criação é contínua, ela encontra obstáculos para se realizar, e se torna “exigência de criação”, expressão empregada tanto a propósito da vida face à matéria, quanto a do artista face a seus materiais (WORMS, 2000, p. 18)⁴⁷.

Existe, portanto, uma exigência para a emergência do novo, mas não um modo único como ocorre. Há na obra de Bergson diversas maneiras de acontecimento da criação. Cria-se uma obra de arte, um ato livre, um pensamento, assim como no cosmos se criam formas de vida. Não por acaso, a novidade aparece logo na primeira incursão sobre a natureza do tempo. O estudo que busca uma apresentação imediata da interioridade e a encontra na duração, o descobre também se desdobrando na experiência da liberdade.

Se o tempo foi pensado comumente como espaço, constituindo este o parâmetro para se compreender a realidade, a abordagem tradicional sobre o ato livre o enquadrará da mesma forma. É isto que Bergson encontra nas concepções clássica de liberdade, que enxergam o ato livre em um modelo deliberativo. A deliberação justifica uma escolha, torna-a coerente e aceitável para si e para os demais. Enquanto seres racionais, espera-se que a ação humana caiba em argumentos e premissas consistentes que, somados, desembocam, como consequência natural, na decisão tomada. Caso nos lembremos dos modelos clássicos de criação, não teremos dificuldade em enxergar semelhança entre a deliberação e a criação do Deus artífice, enquadradas numa atividade fabricadora.

⁴⁷ “Toute création est donc le surgissement, par l'écoulement même de la durée ou par un effort pour s'y replonger, de l'absolument nouveau... si la création est continue, elle rencontre des obstacles pour se réaliser et devient « exigence de création », expression employée aussi bien à propos de la vie face à la matière (EC, chap. III) que de l'artiste face à ses matériaux”.

Em seu sentido usual, a liberdade se representa como impasse deliberativo: chega-se a um ponto O e, ali, erige-se ações possíveis – por exemplo, X e Y -, direções excludentes de uma bifurcação. Como apenas se pode tomar uma das vias, é necessário medir vantagens, visualizar antecedentes e consequências de cada opção. Feita a escolha, desfaz-se a miragem de possíveis, materializando aquela representada pela decisão.

O substantialismo vulgar quer a todo custo que a deliberação preceda e prepare a resolução, como a resolução precede, por exemplo, a execução; e isto, porque, “logicamente”, deve-se hesitar *antes* de decidir, porque o ato livre deve ser possível antes de ser real, porque a volição deve se assemelhar a uma fabricação no curso do qual o ato se constrói por pedaços passando gradualmente de uma existência virtual ou deliberada à existência atual ou resolvida. Mas uma experiência verdadeiramente contemporânea da ação demonstra, ao contrário, que delibera-se *após* haver escolhido, mais do que antes da resolução (JANKÉLÉVITCH 1999, p. 60)⁴⁸.

O debate entre determinismo e defensores do livre-arbítrio, principais teorias com as quais Bergson se opõe, toma o esquema deliberativo como fato inquestionável, restringindo a disputa teórica em esclarecer a força determinante no momento da escolha. Para os deterministas, a memória ou alguma outra influência constrangeria invariavelmente a decisão tomada. Para a tese oposta, teríamos uma intervenção especulativa, cuja autonomia consistiria justamente em quebrar a corrente de influências para adicionar uma ação autônoma e independente. No determinismo tomamos decisões ilusórias, efeitos de causas, contrastando com uma causa *ex nihilo*, inteiramente independente e autônoma na escola oposta⁴⁹.

O esquema tradicional para o livre arbítrio entende já parte de um tempo artificializado e confundido com espaço. Há um desenvolvimento linear para a deliberação, com nítida divisão em quatro momentos: concepção de ações

⁴⁸ “Le substantialisme vulgaire veut, à toute force, que la délibération précède et prépare la résolution, comme la résolution précède, par exemple, l’exécution ; et cela, parce que « logiquement » on doit hésiter *avant* de décider, parce que l’acte doit être possible avant d’être réel, parce que la volition doit ressembler à une fabrication au cours de laquelle l’acte se construit par morceaux en passant graduellement par l’existence virtuelle ou délibéré à l’existence actuelle ou résolve. Mais une expérience vraiment contemporaine de l’action démontre, au contraire, qu’on délibère *après* avoir résolu bien plutôt qu’avant résoudre”

⁴⁹ A filosofia moral da tradição se apoia geralmente na causa *ex nihilo*. Seja em sua concepção religiosa ou atea, a ação pautada por um princípio externo julga necessário moldar as ações de acordo com o princípio da obrigação. O ato escolhido parte de um princípio transcendente e, portanto, inteiramente impessoal em relação àquele que o pratica.

possíveis, reflexão, decisão por uma delas, e execução da opção escolhida. Bergson insiste para o fato de que tanto a filosofia quanto as ciências humanas se enganam sobre a experiência da liberdade, pois ao fantasiarem a afirmação da escolha como caminho especulativo, definem uma concepção apoiada no modelo fabricante. A ação retirada de um fundo de possíveis se assemelha ao trabalho de um artesão, concebendo diante de si opções cristalizadas em possíveis antes de torná-las ato.

Retornar ao problema da liberdade como consequência imediata de uma concepção de tempo como duração é também reafirmar a inviabilidade do modelo fabricante para pensar a realidade. Existe uma inadequação no tratamento da liberdade, partilhada mesmo por defensores do livre arbítrio.

A deliberação de uma escolha, para o modelo clássico, se depara com possíveis, tais como direções traçadas de uma estrada. Afirma o filósofo: “essas direções se tornam, assim, coisas, verdadeiros caminhos no qual chegaria a grande estrada da consciência, e pelos quais me caberia me enveredar indiferentemente”⁵⁰. O livre arbítrio reduziria a ação à simples escolha entre opções cristalizadas, como se sua realização se limitasse a tomar uma via. O agente se julga indiferente à própria escolha, já que são regras da razão que deveriam conduzi-lo a um caminho ou outro.

Há, de saída, um equívoco incontornável: o que a experiência apresenta como progresso se consolida em estados inertes, coisas. Cronologicamente a análise sobre o determinismo incidindo no momento da escolha se posiciona após a escolha tomada. Deste modo, ao descreverem a totalidade do evento, tanto determinismo como defensores do livre arbítrio abstraem o conteúdo temporal do ato livre. É por isto que o filósofo comenta de maneira tão incisiva: “a dupla interrogação [entre deterministas e seus opositores] equivale a esta outra: o tempo é feito de espaço”⁵¹.

Além disso, o agir se identifica com uma relação contemplativa ou de conhecimento. Agir designa um evento desinteressado e puramente teórico, uma configuração intelectualista. As noções tradicionais mantêm em comum uma indiferença “substancial” em relação ao agente. Pouco importa para o agente qual dos possíveis foi tomado. O que se julga é apenas a passagem da deliberação à

⁵⁰ BERGSON 2007, p. 133

⁵¹ BERGSON 2007 p. 136.

escolha, e se esta escolha foi efetuada em concordância com um princípio geral de bem ou mal. As resoluções do arbítrio, desta maneira, não constituem indivíduos, mas apenas um esforço da vontade em se manter numa vida correta e virtuosa:

...obtem-se assim um eu indiferentemente ativo que hesita entre duas decisões inertes e como que solidificadas. Ora, se ele opta por OX, a linha OY subsistirá; se decide por OY, o caminho OX permanecerá aberto, esperando, se for necessário, que o eu volte atrás para dele se servir. É neste sentido que se dirá, ao falar de um ato livre, que a ação contrária era igualmente possível (BERGSON 2007, p. 124)⁵².

O esforço de Bergson, tanto ao pensar a liberdade quanto em qualquer um de seus temas, é tornar-se contemporâneo daquilo que pensa. No caso da ação, esta exigência se coloca na busca da realidade de um ato em suas vias de realização, na ação *se fazendo*, ao invés de *feita*. É preciso, desta maneira, mergulhar na temporalidade em jogo no ato livre.

Bergson se contrapõe à posição intelectualista ao afirmar a liberdade como irrupção de imprevisibilidade ao invés do resultado de uma escolha teoricamente fundamentada. Ser livre, para o filósofo, não é poder se dirigir a esta ou aquela opção, tal como se agir correspondesse a se filiar a um partido. Trata-se mais de um evento existencial do que teórico. Como diz Arnauld François, o ato livre, e podemos incluir aí a concepção de criação concebida por Bergson, remonta a ” um traço do ser e não do fazer”⁵³. Ser livre quer dizer, a partir de uma situação dada como problema, tirar de si a própria solução, em conformidade não com princípios universais, e sim com a própria individualidade.

Ao contrário do que supõe a concepção tradicional de livre arbítrio, uma ação jamais é criada *ex nihilo*. Nenhum instante da consciência é puramente um instantâneo. Para entendermos esta colocação, é importante atentarmos para a noção de virtualidade⁵⁴. Ela define a memória como totalidade coexistente com o presente, mas mantida fora do domínio psicológico. Da mesma maneira, age-se

⁵² “on obtient ainsi un moi indifféremment actif qui hésite entre deux partis inertes et comme solidifiés. Or, s’il opte pour OX, la ligne OY n’en subsistera pas moins ; s’il se décide pour OY, le chemin OX demeurera ouvert, attendant, au besoin, que le moi revienne sur ses pas pour s’en servir. C’est dans ce sens qu’on dira, en parlant d’un acte libre, que l’action contraire était également possible”.

⁵³ FRANÇOIS, 2008, p. 109

⁵⁴ Este conceito será melhor desenvolvido no capítulo seguinte

em vistas a um futuro, a um fim a ser realizado. Isso implica haver em cada instante uma temporalidade em jogo na consciência que a noção intelectualista ignora. A noção de momento deliberativo em que a consciência hesita e analisa possíveis, portanto, é abstrata. Para a deliberação clássica só há um tempo, o presente, e este identificado mais à eternidade do que a uma situação concreta.

A duração bergsoniana não concebe a adição de um estado ou vivência sem transformação do todo. A novidade vivida pela duração adiciona um sentido distinto à totalidade conversada:

É livre o ato que atualiza exclusivamente a duração da pessoa que é o seu sujeito, não aquele que visa a um fim ou “realiza” um possível ou um motivo exterior, seja ele racional ou universal, mas daquele que “decorre”, por um processo contínuo, de uma intenção e de um esforço, de uma hesitação e um progresso no tempo (WORMS, 2004b, p. 137).

Isto implica também que, ao agir, o passado individual se encontra também em jogo, mesmo não tematizado. Numa célebre fórmula, afirma o filósofo: “É da alma inteira, com efeito, que a decisão livre emana”⁵⁵. Porém, não se trata de uma aproximação com o determinismo, pois a memória não funciona como *causa* da ação⁵⁶.

Qualquer ato pode ter sua gênese retroativamente visada no passado do agente. Mas isso não diz sobre um determinismo, e sim continuidade, coerência que remonta a ação a seu agente, à sua história. Esta filiação traz à tona uma liberdade enraizada. A comparação evocada por Bergson com arte, ressalta o tipo de evento em questão. Na já citada frase, há no agente livre “esta indefinível semelhança que encontramos por vezes entre a obra e o artista”⁵⁷,

Mesmo que prescindisse de uma assinatura, qualquer quadro de Cézanne evoca invariavelmente sua existência física. Apenas o pintor poderia ter realizado sua obra. No entanto, a marca da filiação entre obra e artista não se dá como efeito necessário. É preciso dizer, antes de tudo, que nem ao menos o pintor possui controle total do que está em vias de realizar.

⁵⁵ BERGSON 1959, p. 110

⁵⁶ É importante ressaltar que o passado não aparece na forma de uma formulação ou na expectativa do cumprimento de uma identidade. Por exemplo, um filósofo que fundamente um ato baseado no que se espera de alguém de sua formação. Bergson pretende mostrar justamente que a ação carrega consigo aquilo que por vezes surpreende até ao agente.

⁵⁷ BERGSON, 2007, p. 129

O passado pessoal não constrange a realização de um ato, mas, no máximo, se apresenta como apelo, sugestão do que deveria ser feito. Além disto, muitas vezes aquilo que designaria a liberdade do agir encontra a interdição de constrações externas, tais como exigências e normas sociais. Assim, refratado em uma concordância com exigências exteriores, o ato se torna impessoal, indiferente a um agente específico. Aqui, portanto, não se é livre.

O ato propriamente livre ocorre quando sua realização possui como fonte a globalidade de um passado. É assim que reconhecemos um agente, ou, usando um termo de Hannah Arendt, um *quem* se manifesta⁵⁸. Como afirma Jankélévitch, uma ação livre contrai num instante a infinita riqueza de experiências passadas, ao mesmo tempo em que acrescenta algo de indeterminado:

Um ato é tão mais livre, quanto mais é testemunha mais verídica e mais expressiva da pessoa – não desta porção oratória e mundana da pessoa que nós destinamos às trocas sociais, mas sobre a pessoa necessária e íntima, aquela pelo qual me sinto responsável, e que é verdadeiramente “eu mesmo”. Um ato livre é um ato significativo. (JANKÉLÉVITCH 1999, p. 79)⁵⁹.

Nesta medida, a liberdade expressa uma totalidade. No entanto, é importante sublinhar, esta liberdade não se refere um sujeito puramente ativo, operando atos como tiros sem alvo. Deleuze, ao comentar a criação do artista e filósofo, evoca um princípio bergsoniano essencial. Diz Deleuze:

o artista é aquele que - Bergson dizia isso do vivo, ele dizia que o vivo converte os obstáculos em meios, essa seria uma boa definição do artista. É verdade que há constrangimentos da Igreja que se exercem sobre o pintor [El Greco], mas há transformação dos constrangimentos em meios de criação (DELEUZE, 1980).

Existe assim uma dada situação, apresentada como problema a ser resolvido. Desde esta primeira elaboração do tempo desdobrado na novidade do ato livre, temos já traçada uma configuração geral de criação: a necessidade de um obstáculo como meio de coerção. Neste sentido, podemos afirmar que a criação jamais é um ato plenamente sereno. Há sempre certa violência imposta

⁵⁸ ARENDT, 2008, p. 191

⁵⁹ “Un acte est d’autant plus libre qu’il est un témoignage plus véridique et plus expressif sur la personne – non pas sur cette portion oratoire et mondaine de la personne que nous destinons aux échanges sociaux, mais sur ma personne nécessaire et intime, celle dont je me sens responsable et qui est vraiment « moi-même ». Un acte libre est un acte significatif”.

ao criador a ser vencida, algo que o obrigue a criar. A criação, lembrando o comentário de Frédéric Worms⁶⁰, é antes de tudo uma exigência a ser cumprida.

O ato livre seria, poderíamos com isto dizer, uma faísca. Seu brilho advém da fricção de uma força afirmada perante a constrição imposta por um momento, ou, utilizando o comentário de Deleuze, de um obstáculo convertido em meio de afirmação.

Arnauld François ressalta que tais momentos, em que a possibilidade da liberdade se impõe, nascem de momentos de crise:

Ora, nos momentos de crise, quando é preciso decidir, por exemplo, uma profissão, sentimos todos os elementos de nossa consciência, até então dispersos e justapostos em uma vida habitual, se fundirem em estreita colaboração e se reagrupar em uma duração cada vez mais tensa. Desta fusão de elementos, que não são espacialmente distintos, mas só aceitam uma multiplicidade indistinta, não poderia nascer uma simples reconfiguração; nós não refazemos um quebra-cabeça, mas em vez disso, cumprimos uma reformulação radical de tudo (ARNAUD, 2004)⁶¹.

Como resultado da ação, devemos dizer que o caráter significativo contido no ato livre não apenas continua, mas ressignifica o agente. Se a ação realmente livre traz consigo a marca do novo, não há nem mesmo resposta pré-configurada sobre como proceder. Como afirma Jouaud, “a decisão evoca precisamente não um rearranjo de estereótipos, mas uma nova emergência do eu profundo. A criação global de uma nova atitude”⁶². O instante em que uma ação se mostra e aparece no mundo como criação, deste modo, surpreende até mesmo o agente:

Há, entre o ato e o eu, uma relação em dupla direção: o ato livre retorna à integralidade do eu como a seu sentido, mas a um eu que “não existia” antes de produzir este ato. O ato livre possui este *duplo privilégio*, pela sua profundidade,

⁶⁰ *Ibid.* p. 30

⁶¹ “Or, dans les moments de crise, lorsque nous devons nous décider, par exemple, pour une profession, nous sentons tous les éléments de notre conscience, jusque là épars et juxtaposés en une vie habituelle, se fondre intimement et se regrouper en une durée de plus en plus tendue. De cette fusion d’éléments, qui ne sont pas spatialement distincts, mais au contraire n’acceptent que la multiplicité indistincte, ne saurait naître une simple reconfiguration ; nous ne refaisons pas un puzzle, mais au contraire, nous accomplissons une refonte radicale du tout”

⁶² JOUAUD, 1992, p. 198

de refletir o conteúdo de toda a nossa história e, pela sua atividade, de revelar nele o princípio, a nós mesmos e ao mundo (WORMS 2004, p. 83)⁶³.

A criação em seu sentido pleno significa produzir o novo, o que ocorre na dinâmica temporal em que passado, presente e futuro se entrelaçam. A tradição teria partido de uma noção de presente espacializado como modelo fundamental para pensar a marcha do tempo, estendendo este presente ao passado e ao futuro. A tradição reduz, com isto, passado, presente e futuro a espelhamentos de um tempo único, sendo este, ainda, uma miragem da temporalidade concreta. O próximo capítulo tentará definir e distinguir o significado desses três tempos, único modo como podemos entender uma doutrina da criação em Bergson. Para isto, constataremos a profunda distinção que compõe cada dimensão temporal.

2.4.

Da duração interior para uma metafísica do tempo

a matéria e a vida que preenchem o mundo estão também em nós; as forças que trabalham em todas as coisas, nós as sentimos em nós; qualquer que seja a essência íntima de disto que é de disto que se faz, nós o somos⁶⁴.

Henri Bergson

Mesmo que em círculos especializados tal objeção inexista, ainda persiste em muitas abordagens a injusta acusação de que Bergson pratique uma filosofia subjetivista. Tal acusação parte do pressuposto de que Bergson haveria tido um *insight* importante – o tempo não se reduz à sua representação linear - e, no entanto, pecado por se manter nos parâmetros do sujeito moderno.

A temporalidade da duração sofre frequentes equívocos interpretativos. É verdade que parte da imprecisão destas leituras se baseia no vocabulário utilizado pelo próprio filósofo. Uma obra repleta de termos como "consciência", "eu", "interioridade" parece partidário da filosofia do sujeito, justamente aquela figura tão combatida pelo pensamento do século XX. Estudiosos concentram esforços

⁶³ “Il y a donc bien entre l’acte et le moi un rapport à *double sens* : l’acte libre renvoie à l’intégralité du moi comme à son sens, mais à un moi qui « n’existait » pas avant de produire cet acte. L’acte libre a ce *double privilège*, par sa profondeur, de refléter le contenu de toute notre histoire, et par son activité, de refléter le contenu de toute notre histoire, et par son activité, d’en révéler le principe à nous-mêmes et au monde”

⁶⁴ “la matière et la vie qui remplissent le monde sont aussi bien en nous ; les forces qui travaillent en toutes choses, nous les sentons en nous ; quelle que soit l’essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes “ (BERGSON, 2009a, p. 137).

em demonstrar como Bergson se mantém em sintonia com o pensamento contemporâneo. Assim o fizeram Jankélévitch, por exemplo, em fins dos anos 50, Bento Prado Júnior e Deleuze nos anos 60, e Frédéric Worms a partir dos anos 90.

Marilena Chauí possui um interessante comentário no prefácio ao livro de Bento Prado Júnior, *Presença e Campo Transcendental*. De acordo com a filósofa, ainda que o pensamento francês tenha gradualmente rejeitado o bergsonismo em favor da fenomenologia, a facilidade com que as novas ideias foram aceitas se deu devido a uma preparação prévia proporcionada pelo pensamento de Bergson⁶⁵.

É inegável reconhecer uma explícita relação entre a temporalidade como duração e a interioridade humana. Isto não ocorre, no entanto, em termos de uma identidade conceitual: a duração constitui, mas não se identifica com o tempo da interioridade humana. Ao descrevê-la, Bergson promove antes uma “imersão na realidade movente que nos transborda de parte em parte”⁶⁶, do que afirma o primado ontológico do sujeito.

Mesmo que se diferenciem mais do que aproximem, há alguns aspectos comuns no percurso filosófico de Bergson e Heidegger quanto a este ponto. A princípio cada pensador possui um tema irreduzível a outro - o Ser e a duração. Ainda com esta distinção temática, a obra inaugural de cada um se dirige explicitamente a investigar o âmbito humano. Na execução deste passo, foi constante tanto a *Ser e Tempo* como a *El* ou *Matéria e Memória* uma leitura em desacordo com a proposta dos autores.

Heidegger reitera que seu objetivo com uma analítica do homem seria um passo apenas provisório, momento necessário para efetuar a busca pela questão do Ser. Heidegger performativa esta procura já nos parágrafos iniciais de *Ser e Tempo*. Se tudo é, a pergunta pelo Ser carece de alvo específico por onde possa ser primeiro colocada. A famosa conclusão sobre o ponto de partida encontra no *Da-sein* este lugar privilegiado:

Visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionar e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, *daquele*

⁶⁵ CHAUI, in: PRADO JR, 1988, contracapa

⁶⁶ RIQUIER, 2009, p. 60

ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos. Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente - que questiona - em seu ser. Como modo de *ser* de um ente, o questionar dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona (HEIDEGGER, 2006, p. 42).

A analítica do *Da-sein* foi saudada como uma nova maneira de compreender o humano, passo condizente com as diversas tentativas de superar a figura do sujeito moderno. Por evocar explicitamente termos como *interioridade* ou *consciência*, o pensamento bergsoniano esteve em aparente desvantagem em relação ao pensador alemão. O vocabulário de Bergson se mantém muito mais próximo de uma suposta afirmação do sujeito do que Heidegger, que, inclusive, trocou a referência ao ser humano por *Da-sein* e recusa outras formas tradicionais de referir ao homem.

A insistência na descrição da interioridade bergsoniana não designa, no entanto, a afirmação de uma realidade autônoma. Existe, antes disso, a descoberta de um modo privilegiado de entrar em contato com o tempo universal. Assim como o *Da-sein* se distingue por se relacionar diretamente com o Ser, o homem possui em sua experiência um contato direto com a realidade do tempo. Sobre o esforço presente desde a primeira obra de Bergson e relacionando-o com o restante de sua produção, Camille Riquier afirma:

Trata-se de se fundir por um esforço de imersão no "próprio ser", quer dizer, "em suas profundezas" para que, nele instalados, nós recuperemos em nós um absoluto que nos situa nele e nos convida a [*le rejoindre*] através do ultrapassamento de nossa condição humana por uma dilatação progressiva e coletiva (RIQUIER, 2009, p. 54).

O que uma leitura do conjunto da obra nos ensina é que, em Bergson, a psicologia entra em cena como caminho para recolocar o homem em face de uma realidade da qual faz parte, sem se distinguir ontologicamente. Se Bergson inicia seu percurso com temas relativos à nossa estrutura interna - a possibilidade da liberdade, a memória, a consciência, etc. -, o desdobramento de sua obra não afirma mais a criação como unicamente humana, mas "uma imprevisível novidade que parece se constatar no universo"⁶⁷. Como afirma ainda Deleuze, "a duração não é em si psicológica, mas o psicológico representa um certo grau da

⁶⁷ BERGSON, 2011b, p. 1

duração que se realiza entre outros... A filosofia de Bergson se completa em uma cosmologia em que tudo é mudança de tensão e de energia e nada mais”⁶⁸.

Não nos cabe desenvolver aqui a principal obra em que esta cosmologia se apresenta: *A Evolução Criadora*, em que o famoso conceito de *élan vital*, impulso que anima todas as formas de vida e preside o desenvolvimento da vida, aparece tematizado. Apenas julgamos necessário demonstrar que o recorte proposto neste trabalho, restrito à criação humana, não corresponde aos limites do pensamento bergsoniano.

⁶⁸ “la durée n’est pas en soi psychologique, mais le psychologique représente un certain degré de la durée qui se réalise parmi d’autres... La philosophie de Bergson s’achève dans une cosmologie où tout est changement de tension et d’énergie, et rien d’autre” (DELEUZE, 2002, p. 62 e 67). Ou ainda : “Le connaissant n’est plus, dans son rapport avec la nature, un sujet face à un objet, mais une partie à l’égard d’un tout” (FRANÇOIS, in: BERGSON, 2009a, p.456).

3

Uma ontologia da criação

A realização traz consigo um imprevisível nada que muda tudo¹.
Henri Bergson

No capítulo anterior, tentamos demonstrar como o pensamento bergsoniano se erige “contra toda a tese que reivindica que a verdade é uma simples cópia (subjetiva, consciente, representacional) do real, que não adiciona nada a isso, ou, inversamente, que a estrutura da realidade é cópia (atômica, estática, descontínua)”². Após abrir caminho para uma metafísica do movente em seu confronto com a da tradição, pretendemos nos concentrar agora nos aspectos positivos da argumentação bergsoniana. Aprofundaremos, para isto, a dinâmica em jogo no processo de criação, o que equivale a dizer, vale a pena insistir, na estrutura do tempo. A duração é essencialmente criadora, de modo que tempo e criação convergem para um mesmo ponto na descrição bergsoniana. No seguinte trecho, Bergson explicita como há um aspecto temporal em jogo em qualquer evento criador:

O tempo da invenção é aqui a própria invenção. É o progresso de um pensamento que muda na medida em que ganha corpo. Enfim, é um processo vital algo como a maturação de uma ideia. O pintor está diante de sua tela, as cores estão na paleta, o modelo posa; vemos tudo isso, e conhecemos também a maneira do pintor: prevemos o que aparecerá na tela? Possuímos os elementos do problema, sabemos, por um conhecimento abstrato, como ele será resolvido, pois o retrato se assemelhará certamente o modelo e certamente também ao artista, mas a solução concreta carrega consigo este nada imprevisível que é o todo da obra de arte, e é este nada que toma tempo (BERGSON, 2009b, p. 240)

³

O exemplo da pintura sublinha um aspecto essencial da criação. Aquilo que propicia o evento de produção do novo é invisível. Não se encontra

¹ La réalisation apporte avec elle un imprévisible rien qui change tout (BERGSON, 2009a, p. 99).

² WORMS, 1999, p. 56

³ “Le temps d'invention ne fait qu'un ici avec l'invention même. C'est le progrès d'une pensée qui change au fur et à mesure qu'elle prend corps. Enfin c'est un processus vital, quelque chose comme la maturation d'une idée. Le peintre est devant sa toile, les couleurs sont sur la palette, le modèle pose ; nous voyons tout cela, et nous connaissons aussi la manière du peintre : prévoyons-nous ce qui apparaîtra sur la toile ? Nous possédons les éléments du problème ; nous savons, d'une connaissance abstraite, comment il sera résolu, car le portrait ressemblera sûrement au modèle et sûrement aussi à l'artiste ; mais la solution concrète apporte avec elle cet imprévisible rien qui est le tout de l'oeuvre d'art. Et c'est ce rien qui prend du temps.”

disponível como elemento material. A tentação de muitas análises busca encontrar o motor do ato criativo em algum dado privilegiado - na tela, no intelecto do artista, no pincel ou nas cores disponíveis, etc. Aí se encontra o vício da compreensão fabricadora. A criação é uma potência do tempo, algo invisível que passa *entre* todo o processo de criação e não pode ser detectado como elemento distinto.

Apenas concedendo a cada aspecto temporal – passado, presente e futuro – seu aspecto ontológico próprio pode esta invisibilidade fazer sentido. Será a partir do entrelaçamento entre as três dimensões temporais, devidamente distinguidas uma da outra, que Bergson compreende o tempo como produtor do novo.

3.1. A espessura do presente

Nossa percepção distinta é de fato comparável a um circuito fechado, em que a imagem-percepção, dirigida sobre o espírito, e a imagem-lembrança, lançada no espaço, correriam uma atrás da outra⁴.

Henri Bergson

Matéria e Memória, como o próprio subtítulo do livro explicita, busca determinar “a relação do corpo com o espírito”. É importante reforçar neste plano uma curiosa correspondência com o pensamento moderno. Basta nos lembrarmos de que, apesar de distinguir no espírito e na matéria duas ordens de realidades distintas, Descartes não resolveu satisfatoriamente esta união. Não sem estranhamento, vemos uma obra do final do século XIX retomar esta questão. Já no prefácio de *Matéria e Memória*, Bergson afirma a estrutura nitidamente dualista da obra⁵. Apesar de profundamente contemporâneo em diversos sentidos, o filósofo se insere numa discussão tipicamente moderna.

No entanto, se por um lado a realidade da matéria e do espírito são afirmadas e reforçadas, há um esforço em mostrar que, ao contrário do que defendeu a tradição moderna, não o são à maneira de duas substâncias

⁴ “Notre perception distincte est véritablement comparable à un cercle fermé, où l’image-perception dirigée sur l’esprit et l’image-souvenir lancée dans l’espace courraient l’une derrière l’autre” (BERGSON 1999, p. 113).

⁵ BERGSON, 2010, p. 1

incomunicáveis. Para chegar a esta nova formulação, nem matéria, nem corpo, nem consciência escapam a uma total resignificação.

Bergson descarta a famosa teoria moderna segundo o qual a memória deriva diretamente da percepção, como sua cópia enfraquecida. De acordo com esta teoria, a apreensão perceptiva seria uma espécie de fotografia, um instantâneo, retirado da realidade. O fato de esta mesma imagem poder ser posteriormente rememorada indicaria a sua preservação em algum ponto do cérebro ou espírito. A passagem da percepção à memória se faz desta maneira por um diferencial quantitativo: a imagem rememorada designa uma percepção enfraquecida, em menor grau de nitidez. Como reação a esta crença, Bergson tenta mostrar a radical distinção tanto ontológica quanto de significação entre percepção e memória. O paradoxo desta operação será concluir que estes âmbitos não se separam na concretude da experiência, apesar de diferirem de natureza⁶.

O primeiro passo será desvincular do conceito tradicional de representação a compreensão da atividade intelectual de um sujeito. Tal como o filósofo defende, a percepção, em seu sentido mais imediato, não se origina em uma constituição subjetiva – uma possível interioridade-, mas na própria matéria. Percebemos imagens e, assim como certos modernos afirmam, tais dados se distinguem daquilo que a matéria é “em si”. Muitos autores entenderam esta diferença como deficiência cognitiva, vedando a possibilidade de um conhecimento real do mundo – a percepção deforma o mundo em si, o falseia, insere um véu que inviabiliza qualquer possibilidade de acesso a ele. Para Bergson, no entanto, o intervalo entre existir como matéria e ser percebido não deve se entender em termos cognitivos.

Ao invés de realizar uma investigação teórica, a percepção se limita a apresentar o ambiente circundante a um ser vivo. O sentido da percepção, desta maneira, se fundamenta na função vital de um corpo, possibilitado na linha evolutiva dos seres vivos pela sofisticação do sistema sensitivo. O homem e qualquer outro ser vivo selecionam do mundo uma porção material interessante à sua função biológica.

⁶ A famosa separação entre diferenças de grau e de natureza se encontra em jogo aqui. Para o primeiro tipo, a diferença designa uma mesma substância em maior ou menor grau. Duas coisas que difiram de natureza, por outro lado, são inteiramente distintas ontologicamente, mesmo que se misturem na experiência.

Deleuze ressalta nesta colocação um aspecto interessante. Para Bergson, a matéria, como a luz, é fonte irradiadora de vibração. Independente de ser percebida, existir como matéria implica estar em movimento, e, desse modo, expandir luminosidade pelo espaço⁷. O filósofo vê em Bergson uma inversão do princípio fenomenológico. Ao invés de principiar na consciência atada a algo, a percepção bergsoniana se funda num caráter vibratório da matéria, cuja irradiação independe mesmo de um espectador. Os seres vivos seriam capazes de selecionar desta vibração aspectos do que é apresentado, de modo que o cérebro mantém o corpo “conectado” com o seu redor.

Com esta distinção deleuziana em mente, afirmará Elie During:

a percepção não é um “estado de alma” e a consciência mínima que ela supõe não traz em si nenhuma determinação positiva. Pois não é a consciência que seleciona os movimentos e os redistribui; a consciência não é nada, isto é, nada de mais. Ela não é mais esse feixe luminoso que passeia sobre a opacidade do mundo, ela é um filtro, uma “tela negra” oferecendo a luz infinitamente espalhada nas coisas a ocasião de revelar-se (DURING 2003, p. 848)⁸.

Esta estrutura da percepção resulta em grandes consequências filosóficas. Implica, por exemplo, que ao contrário do tradicionalmente defendido, a representação não se encontra na mente e que – importante ressaltar – a percepção não está dentro do sujeito, mas toca as próprias coisas. Não há, portanto, qualquer ressentimento pela inacessibilidade da matéria. Entendida a partir de uma base biológica, a percepção se desloca com Bergson da teoria do conhecimento para um sentido vital. Ou seja, o perceber o mundo não se funda no sujeito. O homem não percebe porque é dotado de razão, e sim pela sua condição de biológica, algo que não o distingue de qualquer outro ser vivo.

Bergson formula a teoria da percepção no primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, e poderíamos supô-la finalizada neste ponto. No entanto, no capítulo em que passa a tratar da memória, nos deparamos com a surpreendente colocação:

⁷ “A identidade da imagem e do movimento possuem por razão a identidade da matéria e da luz” (DELEUZE, 1983, p. 88)

⁸ “La perception n’est pas “ un état d’âme ”, et la conscience minimale qu’elle suppose ne porte en elle-même aucune détermination positive. Car ce n’est pas la conscience qui sélectionne les mouvements et les redistribue ; la conscience n’est rien, c’est-à-dire rien de plus. Elle n’est plus ce faisceau lumineux promené sur l’opacité du monde, elle est un filtre, un “ écran noir ” offrant à la lumière infiniment répandue dans les choses l’occasion de se révéler”.

A percepção não é jamais um simples contato do espírito com o objeto presente; ela é inteiramente impregnada de imagens-lembrança⁹ que a completam, interpretando-a. A imagem-lembrança, por sua vez, participa da “lembrança pura”, que ela começa a materializar, e da percepção, onde ela tende a se encarnar; visto deste ponto de vista, se definiria uma percepção nascente (BERGSON 2010, p.147)¹⁰.

A novidade trazida por esta afirmação se confronta com a análise bergsoniana sobre o tratamento moderno do tema. Intelectualismo e empirismo falhariam em pensar a percepção por conceberem-na naquela linha contínua, em que a imagem percebida passa à imagem da memória apenas por uma diminuição de nitidez. Ao fazerem isto, supõem inadvertidamente em conjunto o que se distingue ontologicamente, ou, em termos bergsonianos, encontram uma diferença de *grau*, onde há uma de *natureza*. Ambas as concepções filosóficas tomam a representação como unidade simples, inalterada e comum, e concentram sua tarefa em delimitar sua origem - no sujeito ou no próprio mundo¹¹.

Como expresso no trecho acima de *Matéria e Memória*, a imagem percebida não denota um instantâneo neutro, destituído de qualquer participação rememorativa. O instante presente mistura matéria e memória, sem sequer poder se demarcar o início e fim de cada uma. Aquilo que dá sentido à percepção da matéria é o corpo vivo, em suas necessidades biológicas. Este, por sua vez, carrega consigo a capacidade de trazer ao presente a porção conservada de seu passado. Nas palavras de Bergson: “o papel de nossa consciência na percepção, se limitará a religar pelo fio contínuo da memória, uma série de visões instantâneas, que fariam parte mais das coisas do que de nós”¹².

Com este princípio em mente, podemos entender a afirmação de Bergson de que os problemas da percepção devem ser entendidos antes em termos de

⁹ Imagem-lembrança aqui não designa mais a imagem do mundo material, em que não há intervenção criadora do sujeito.

¹⁰ “La perception n’est jamais un simple contact de l’esprit avec l’objet présent ; elle est tout imprégnée des souvenirs-images qui la complètent en l’interprétant. Le souvenir-image, à son tour, participe du « souvenir pur » qu’il commence à matérialiser, et de la perception où il tend à s’incarner : envisagé de ce dernier point de vue, il se définirait une perception naissante”.

¹¹ Deleuze, em *O bergsonismo*, defende como um dos postulados centrais do “método bergsoniano” o recorte de elementos distintos quanto à natureza, mas misturados na experiência. É assim que o filósofo afirma que “se trata sempre, para Bergson, de dividir um misto seguindo suas articulações naturais, quer dizer, que diferem em natureza” (DELEUZE, 2007, p. 11).

¹² “le rôle de notre conscience, dans la perception, se bornerait à relier par le fil continu de la mémoire une série ininterrompue de visions instantanées, qui feraient partie des choses plutôt que de nous ” (BERGSON 2010, p. 67).

tempo, que de espaço¹³. Tal exigência foi anteriormente aqui apresentada na descrição da vida interior síntese temporal, em que qualquer momento da consciência possui uma espessura de duração.

Num primeiro momento, devemos dizer que não fosse a intervenção ativa da memória, quaisquer momentos da percepção se ligariam. O mundo exterior se apresentaria então como desconexa justaposição de visões instantâneas. Nem mesmo uma frase faria sentido, uma vez que a apreensão total de um texto depende de reter a lembrança de seu início ao final de uma sentença. Isso ocorre, segundo Bergson, pois a matéria oferece ao corpo apenas instantaneidades, em seguida religadas entre si por uma consciência que dura.

Em *Matéria e Memória*, no entanto, Bergson aprofunda sua colocação sobre o caráter temporal da experiência concreta. Agora é a memória, entendida como conjunto global de vivências conservadas, que se afirma como parte do instante ínfimo da percepção. Um exemplo particularmente interessante e expressivo será analisado em certo momento do segundo capítulo de *Matéria e Memória*. Bergson evoca os experimentos de dois psicólogos, Goldscheider e Müller, sobre o processo de leitura. Contra a tese comumente aceita da leitura como escaneamento pontual de um texto, ou seja, letra por letra, os autores defendem um trabalho ativo da memória. Todos certamente já tiveram a experiência de ler um texto e se dar conta numa releitura do equívoco em relação a certas palavras, a ponto de muitas vezes o sentido de frases terem se alterado. Frequentemente nos referimos a esta lacuna como desleixo ou desatenção – avançamos tão rápido pelo texto que ignoramos esta ou aquela palavra. No entanto, de acordo com a tese psicológica aceita e alargada por Bergson, tal engano integra o processo contrário: o da atenção. Afirma o filósofo, “a leitura corrente é um verdadeiro trabalho de adivinhação, nosso espírito, colhendo aqui e ali alguns traços característicos e cobrindo todo o intervalo com imagens-lembrança que, projetadas sobre o papel, se substituem aos caracteres realmente impressos...”¹⁴.

¹³ “as questões relativas ao sujeito e ao objeto, à sua distinção, devem ser postas antes em função do tempo que do espaço” (“les questions relatives au sujet et à l'objet, à leur distinction et à leur union, doivent se poser en fonction du temps plutôt que de l'espace”) (BERGSON, 2010, p. 74).

¹⁴ “la lecture courante est un véritable travail de divination, notre esprit cueillant çà et là quelques traits caractéristiques et comblant out l'intervalle par des souvenirs-images qui, projetés sur le papier, se substituent aux caractères réellement imprimés...” (BERGSON 2010, p. 113).

Bergson toma este experimento como paradigma do processo preceptivo global. Isto quer dizer que há naquilo que o autor entende como *percepção concreta* um trabalho cooperativo, de apreensão da matéria pela percepção complementada instantaneamente pela memória. O ambiente forneceria uma espécie de esquema, servindo como esboço complementado por imagens-lembrança. O entrelaçamento entre matéria e memória seria tal que, muitas vezes, não se poderia discernir ou separar percepção de lembrança: “toda imagem-percepção capaz de interpretar nossa percepção atual ali penetra tão bem, que não podemos mais discernir o que é percepção, daquilo que é lembrança”¹⁵.

Estas colocações sobre o caráter colaborador da memória e da percepção mudam não somente nossa compreensão desta última, como também o sentido ontológico de tempo. Como sabemos, a tradição o representa como uma linha reta, cujo ponto designa o momento atual. O entendimento da memória como percepção enfraquecida cabe perfeitamente nesta concepção. O passado se conserva como presente que não é mais, de modo que a relação entre os dois na consciência ocorre como passagem linear e gradativa de um momento mais forte à sua conservação enfraquecida. Assim entendido, o presente é apenas um fragmento vazio sem conteúdo, limitando-se ao momentaneamente apresentado pela matéria. Consequentemente, o passado se apresenta simplesmente como algo acontecido em algum lugar “atrás” de onde nos encontramos, perdido e evocado apenas ocasionalmente.

O modo de existência da memória bergsoniana desafia esta compreensão, assim como determina um modo novo de permanência totalmente estranho à metafísica tradicional. Ao invés de mera sequência do “é” ao “não é mais”, Bergson considera a memória em termos de coexistência. Ou seja, nossa vida passada não se arrasta atrás de nós, mas a possuímos em sua totalidade, a cada instante.

Esta nova forma de pensar o tempo se distingue completamente da compreensão de tempo abstrato, linear e espacializado. Bergson entende o presente como uma espécie de fenda, cujo acúmulo de vida passada determina

¹⁵ “toute image-souvenir capable d’interpréter notre perception actuelle s’y glisse si bien que nous ne savons plus discerner ce qui est perception et ce qui est souvenir” (BERGSON 2010, p. 113).

continuamente a compreensão do presente. É importante que se insista neste ponto: a memória para Bergson é conservação e acumulação do passado *no* presente. Portanto, na medida em que se conserva, o passado não se arquiva na forma de coleção de objetos esparsos, mas se mantém em incessante conexão com a vivência atual. Assim como afirma o filósofo, “arrastamos atrás de nós, sem disso nos apercebermos, a totalidade de nosso passado; mas nossa memória só derrama no presente duas ou três lembranças que completarão por algum aspecto a situação atual”¹⁶.

A representação linear e tradicional do tempo já não cabe aqui¹⁷. Um tempo que passa em linha reta, de uma percepção forte a outra fraca, só pode compreender a memória como intervenção ocasional no presente, tal como as imagens intermitentes que nos remetem ao passado. O esforço de Bergson é, contra as próprias evidências da experiência, desvencilhar a sobrevivência da memória como estoque de imagens.

A filosofia e a psicologia cognitiva do início do século XX, refletindo o cientificismo da época, discutiam esta questão principalmente em base materialista. A opinião predominante na época era a de que as lembranças se armazenavam em um tecido cerebral sob a forma de imagem, como apreendidas pela percepção. No entanto, tal como defende Bergson, o corpo funciona simplesmente como centro receptor e gerador de movimento. Uma famosa metáfora evocada pelo filósofo é a do sistema nervoso como central telefônica, cuja função se limitaria a receber estímulos externos e selecionar movimentos de resposta apropriados¹⁸. O filósofo destitui com isto o cérebro ou intelecto de qualquer papel ativo na produção de percepções ou memórias, ou seja, de representações.

Ainda assim, não há lembrança perdida. Todos os acontecimentos vividos invariavelmente se conservam. Olhar o passado, no entanto, não implica

¹⁶ BERGSON, 1979, p. 195

¹⁷ Em especial, temos em mente o conceito de tempo definido por Aristóteles, muito influente na tradição. No livro 4 da *Física*, o filósofo argumenta contra a associação entre tempo e movimento, associação comumente feita pelos pensadores anteriores. Para Aristóteles, apesar de intimamente ligados, um e outro não podem ser equiparados. Caso fossem o mesmo, como seria possível dizer que algo se move mais rapidamente do que outro? O tempo é apenas um, mas cada coisa se move de uma determinada maneira e ritmo. Para Aristóteles, a passagem do tempo apenas é perceptível se referida ao movimento. O tempo serve então apenas como número para o movimento.

¹⁸ BERGSON, 2010, p. 26

remontar à sucessão de acontecimentos. A influência da memória no presente não é linear, pois o passado inteiro se conecta com o presente, de maneira global.

A famosa imagem utilizada para ilustrar este ponto é o do cone invertido, cujo vértice representaria o momento atual, ao passo que o restante constituiria o passado que, a cada momento, se insinua no presente¹⁹. O mais interessante desta imagem é a consideração de que, repousando neste vértice, se encontra, contraída, toda a nossa história. A síntese desta contração se expressaria na personalidade de cada um. Afirmo o filósofo:

Nossa vida psicológica passada, inteira, condiciona nosso estado presente, mas sem o determinar de maneira necessária; inteira, ela também se revela em nossa personalidade, ainda que nenhum dos estados passados se manifeste explicitamente (BERGSON, 2010, p. 165)²⁰.

Para que esta totalidade se agregue a cada momento da existência, a memória deve ser “despsicologizada”, e isto quer dizer, desvinculada de seu estado de imagem conservada. O mesmo preconceito que sustenta o pensamento fabricante provoca, aparece na compreensão do evento da percepção em seu entrelaçamento com a memória. Assim como sustentamos anteriormente, a metafísica tradicional tende a reduzir seus objetos de pensamento à interação entre elementos distintos. Compreender o que se passa na percepção, desta maneira, se cumpriria na necessidade de desmontar um agregado de partes e buscar determinar quais elementos provocam tal fenômeno. No entanto, o tempo, tal como apresentamos inicialmente nesse capítulo, não se encontra materialmente presente em partes, não pode ser isolado como peça de uma engrenagem.

No caso da memória, evento intimamente temporal, erra-se ao tentar determiná-la a partir de uma representação conservada em imagem. Para Bergson, a lembrança em forma de imagem seria apenas um caso especial da memória - o instante em que escolhemos algum momento da totalidade conservada e o atualizamos²¹. No entanto, a persistente intervenção da memória

¹⁹ *Ibid.* p. 169

²⁰ “Notre vie psychologique passée, toute entière, conditionne notre état présent, sans le déterminer d’une manière nécessaire ; toute entière aussi elle se révèle dans notre caractère, quoique aucun des états passés ne se manifeste dans le caractère explicitement”

²¹ Daí o termo imagem-lembrança utilizado por Bergson.

na percepção concreta ocorre de modo espontâneo, absolutamente fora de uma atividade consciente.

É neste sentido que Bergson entende a memória como coexistência virtual, fora do domínio psicológico, mas ligada indissociavelmente à nossa atualidade. Nosso passado reveste a matéria de uma inteligibilidade, interferindo na maneira como agimos e compreendemos um texto, uma fala, ou mesmo um idioma. É esta espontaneidade que faz com que, por exemplo, um bloco sonoro, tal qual o que sai das cordas vocais, se torne compreensível. No caso deste exemplo, todos entendem uma fala, pois, somada à vibração sonora, a memória do idioma se encontra no ouvinte. Mas não apenas o português se torna compreensível, como o próprio conteúdo da fala.

Podemos então radicalizar aquele uso da espessura temporal há pouco evocado. A síntese temporal não apenas religa instantes, mas também interfere decisivamente no conteúdo do que nós é apresentado. Aquele esquema clássico – a percepção pura, conservada e armazenada em sua forma original – se mostra mais uma vez desmentido. Nossa memória interpreta ativamente aquilo que a percepção fornece. Aqueles que nunca estudaram filosofia, por exemplo, certamente encontrarão dificuldades em acompanhar uma primeira leitura de Bergson, ao passo que outros familiarizados com suas questões encontrarão mais facilidade, relacionando o que lêem a certo conceito de Sartre ou Deleuze.

A noção de percepção concreta contribui decisivamente para o tema desta tese, pois explicita uma conexão entre passado e presente insuspeita no pensamento tradicional. Mostra, inclusive, como a constante “intrusão” do passado na percepção problematiza o sujeito pensante como fundamento da criação. O esquema moderno supõe o sujeito como senhor de sua produção. Não apenas o fazer, mas a simples percepção, por mais instantânea que seja, aciona todo nosso passado. Para entendermos melhor o entrelaçamento entre passado e presente, desenvolveremos a seguir o conceito de virtualidade em Bergson, modo como a memória se conserva e persiste em conexão com nossas vivências atuais.

3.2. Virtual, uma nova dimensão ontológica

diferenciar-se é o movimento de uma virtualidade que se atualiza
Gilles Deleuze

Evocar o conceito de virtualidade requer irremediavelmente se remeter à obra de dois filósofos. O primeiro deles, Bergson, o próprio autor de onde esta noção foi tirada. No entanto, seria difícil imaginar a difusão deste conceito sem que houvesse sido explorado por outro filósofo. Seja nos estudos monográficos sobre Bergson ou ao utilizar o conceito como termo central de sua filosofia, Deleuze insiste na grandeza e importância da noção de virtual. Sua novidade e riqueza se torna tão característica de Deleuze, que Bergson, bergsonismo e o próprio Deleuze se tornaram limites difíceis de serem demarcados²². Investigar esta questão requer muitas vezes se emaranhar numa confusão sobre onde inicia e termina o pensamento de cada autor.

Em *O Bergsonismo*, Deleuze afirma que “tal filosofia supõe que a noção de virtual deixe de ser vaga, indeterminada. É preciso que ela tenha um máximo de precisão”²³. São inúmeras as menções ao termo “virtual” ao longo da obra de Bergson. No entanto, era clara a ausência de um sentido para o virtual tal como Deleuze o apresentará. Deleuze foi, sem dúvida, quem recortou o virtual como conceito, talhando-lhe um significado e campo de aplicação precisos. Seria equivocado dizer que o filósofo o tenha inventado, ao menos se entendermos por isto o sentido usual de invenção – algo previamente inexistente. A noção de virtual é altamente controversa – variando na consideração de alguns na completa deturpação do pensamento bergsoniano, à sua interpretação definitiva de seu pensamento. Apreciações das mais díspares são atribuídas portanto à interpretação deleuziana sobre Bergson.

Bergsoniano por “estrita obediência”²⁴, por estratégia²⁵ ou distorção interessada²⁶ ou mesmo desonestidade - uma infinidade de interpretações contrastantes foram suscitadas a partir das leituras de Deleuze. Uma frequente

²² Apenas para citar uma evidência, uma recente publicação sobre este último filósofo de Éric Alliez, se intitula *Deleuze – filosofia virtual*.

²³ DELEUZE, 2007, p. 96.

²⁴ LARDREAU, in: ALLIEZ (org.) 2006, p. 66.

²⁵ Michael Hardt fala numa utilização de Bergson por Deleuze para se desfazer da dialética hegeliana, como modo de construir sua ontologia (HARDT 1999, p. 29)

²⁶ GUNTER, 2009, p. 169

desvalorização da interpretação deleuziana muitas vezes é arrematada pela frase “ah, mas este é o Bergson de Deleuze”, como se a leitura deste tornasse o primeiro irreconhecível.

Recorrendo a dois exemplos de publicações atuais, podemos contrastar as obras de Camille Riquier e Arnaud François – dois grandes estudiosos de Bergson. O primeiro, crítico da posição deleuziana, enquanto o segundo a expõe como ponto inquestionável da filosofia bergsoniana. Dentre os autores que consideram legítima a leitura de Deleuze para o estudo de Bergson, dirá Ansel-Pearson:

O livro de Deleuze, *O Bergsonismo*, de 1966, é significativo, uma vez que foi a primeira leitura a enxergar que o que une toda o pensamento de Bergson, desde o tratamento de estados físicos em *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* à apresentação de uma nova concepção de evolução em *A evolução criadora* é a ideia de uma multiplicidade virtual (ANSEL-PEARSON, 2002, p. 2).

Quanto à influência do conceito de virtual na obra deleuziana, o comentário de Michael Hardt, por exemplo, afirma este contato com Bergson como peça fundamental para a construção da ontologia deleuziana. Movimento celebrado e assumido por Deleuze, o virtual bergsoniano fundamenta um pensamento que rejeita os tradicionais pares metafísicos de Uno e múltiplo, essência e existência. Tal como aprendemos com os questionamentos de Deleuze e Bergson à metafísica tradicional, a estrutura moldada sobre opostos de universal e particular responde à exigência de um pensamento da identidade e do mesmo, cega para considerar o âmbito da realidade que escapa à determinação de universais.

Tanto a diferença quanto o novo são termos mal vistos por esta metafísica. É neste sentido que vemos o primeiro texto de Deleuze redigido sobre Bergson iniciar, de saída, com a seguinte afirmação: “a noção de diferença deve lançar uma certa luz sobre a filosofia de Bergson, mas, inversamente, o bergsonismo deve trazer a maior contribuição para a filosofia da diferença”²⁷. Em contraposição ao uno e ao múltiplo, ou ainda à parte e ao todo, pensar a diferença significa abrir os olhos para o que cada ente trás de único, para o singular.

²⁷ DELEUZE, 2002, p. 34

“O que mais falta à filosofia é a precisão”, afirma o início de *O pensamento e o movente*. Tal imprecisão não se deve à falta de construções teóricas sofisticadas, mas à incapacidade do aparato dos conceitos universais em dar conta do que há de único na realidade. Para Bergson, “a explicação que devemos considerar satisfatória é a que adere ao seu objeto”²⁸. O que cada ente trás de singular passa despercebido ao pensamento generalizante da metafísica. Isto se evidencia numa operação simples como contabilizar objetos semelhantes. Um dos exemplos utilizados acima²⁹ mostrou como, ao se contar um bando de cinquenta carneiros, o que se faz é repetir a imagem de um deles cinquenta vezes. Este tipo de multiplicidade designa a reiteração do mesmo, uma generalização indiferente aos aspectos individuais daquilo que agrupa.

Segundo Bergson, este tipo de generalização é necessário para a vida prática, mas inviável para o pensamento filosófico. O mesmo modo de lida com as coisas na práxis passa indistintamente a fazer parte do campo do pensamento. Vimos no primeiro capítulo a tendência do pensamento em transpor o modo de lida com objetos no espaço para a análise da vida interior. Tal como afirma Deleuze, “a duração é sim uma sucessão real, mas ela o é porque, mais profundamente, é *coexistência virtual*”³⁰. Deleuze, com isto, atribui o virtual como elemento chave da temporalidade bergsoniana, ao mesmo tempo em que chama atenção para o par central desta compreensão – o atual e o virtual.

Podemos evocar a noção de criação aqui implicada. Além dos já discutidos pares de “essência/existência” e “sensível/inteligível”, a dupla “possível/real” evidencia a persistência numa estrutura da criação fabricadora. O livre arbítrio, discutido no primeiro capítulo, o atesta. Na compreensão usual de liberdade como evento de hesitação, o possível, ou, na verdade, a pluralidade de possíveis, se representa como arquitetura elaborada pelo intelecto. O ato de liberdade se coloca como caminho passível de ser tomado pela consciência, requerendo apenas a decisão para adquirir realidade. Entre possível e real, no entanto, não existe distinção ontológica.

Numa passagem capital de *O Bergsonismo*, Deleuze apresenta o possível em sua distinção com o virtual:

²⁸ BERGSON, 1979, p. 101

²⁹ *Supra*, p. 30, nota 63

³⁰ DELEUZE, 2007, p. 96

[É porque] o “virtual” se distingue do “possível” ao menos de dois pontos de vista. De um ponto de vista, o possível é o contrário do real, mas, o que é inteiramente distinto, o virtual se opõe ao atual....De outra parte, de outro ponto de vista, o possível é aquilo que se realiza...O virtual, ao contrário, não se realiza, mas se atualiza (DELEUZE, 1968, p. 99, 100)³¹.

O virtual compartilha um mesmo grau de realidade com o real – ambos, portanto, não carecem de existência. Entre possível e real, no entanto, uma relação distinta se mantém: o possível carece de realidade. No entanto, ele mantém uma relação de perfeita correspondência com o real, como uma cópia fiel. No ato da escolha do ato livre, o real se mantém idêntico ao possível, com a única diferença de ser provido de materialidade. Antes de se realizar, portanto, o possível existe como foto ideal, e sua efetividade não acrescenta nada de novo ao mundo. É por esta razão que o real se conecta ao possível como um não-ser que passa ao estatuto de Ser.

Enquanto o possível se “realiza”, para tomar lugar em suas condições espaço-temporais, de efetuação, o virtual é já real, e o processo de atualização situa-se no seio da realidade, ou, antes, ele é a própria realidade. Bergson recusa a ideia de uma relação entre a realidade e alguma coisa que não seria ela, já que o processo pelo qual uma coisa se torna aquilo que é é constitutivo da própria realidade (FRANÇOIS, 2008, p. 130) ³².

Assumir um parâmetro temporal espacializado inviabiliza considerar o singular, torna o novo um paradoxo. O preço de acoplar o devir a essências eternas é a insuficiência para se pensa-lo por si próprio. Considera-se o sensível como cópia de idealidades. Como afirma Michel Hardt, no entanto, “o ser difere de si mesmo, internamente. Não procura fora de si um outro ou uma força de mediação, porque sua diferença nasce de seu próprio núcleo”³³.

A memória bergsoniana como coexistência virtual é momento decisivo em sua obra capaz de abalar a ontologia tradicional do estável oposto ao devir,

³¹ “C’est que le « virtuel » se distingue du « possible », au moins de deux points de vue. D’un certain point de vue en effet, le possible est le contraire du réel, il s’oppose à l’actuel...D’autre part, d’un autre point de vue, le possible est ce qui se « réalise »...Le virtuel au contraire n’a pas à se réaliser, mais à s’actualiser”.

³² Tandis que le possible se “réalise”, pour prendre place dans ses conditions spatio-temporelles d’effectuation, le virtuel est déjà réel, et le processus d’actualisation se situe au sein de la réalité, ou plutôt il est la réalité elle-même. Bergson récuse l’idée d’un rapport entre la réalité et quelque chose qui ne serait pas elle, puisque le processus par lequel une chose en vient à être ce qu’elle est se trouve constitutif de la réalité même

³³ HARDT, 1996, p. 44

abrindo espaço para uma metafísica que pretende retirar a diferença de seu próprio engendramento. A mudança não ocorreria pela inserção de estabilidades na ordem temporal, e sim pelo processo em que virtualidades se atualizam.

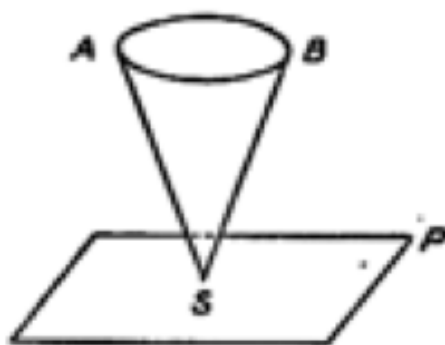
Durar se caracteriza por uma espessura de tempo enrolada sobre si, conjugando presente e passado em direção a um futuro. Uma produção de diferenças requer essencialmente um tempo estendido sobre estas três dimensões. Desta maneira, afirma Deleuze que “aquilo que é primeiro no processo de atualização é a diferença...o próprio da virtualidade é existir de maneira que ela se atualiza se diferenciando...”³⁴.

Esta estrutura foi primeiro delineada pela reestruturação do tempo distinto de uma linha contínua. Se há na consciência uma conjugação entre presente e passado e futuro, ela não ocorre num mesmo plano temporal. O passado não é algo que aconteceu “atrás”, impotente sobre o momento atual, mas coexistência em vias de atualização. O futuro, da mesma forma, se distingue radicalmente de um presente que ainda não aconteceu.

Atual e virtual em nada se assemelham - representam uma cisão ontológica no tempo. A memória pura designa o primeiro âmbito de investigação do virtual na obra de Bergson. Ela não é psicológica, ou seja, um estoque de imagens disponíveis. A rememoração depende de uma atualização em imagens-lembrança, mas o papel da memória ultrapassa esta condição. Vimos isto na investigação bergsoniana da percepção concreta. A memória pura é globalidade das vivências conservadas em coexistência com o presente, se mesclando às nossas impressões atuais, ou sendo evocadas em lembranças.

É importante frisar: a memória não é uma faculdade – algo que pode ou não ser ativada. Sua atuação no presente prescinde de qualquer ato volitivo. O cone de *Matéria e Memória* demonstra isto, o total entrelaçamento entre passado e presente.

³⁴ DELEUZE, 2007, p. 100



35

A virtualidade, ainda que compartilhe o mesmo grau de realidade com o atual, existe de forma a que o ato de atualização provoque uma diferenciação. Atualizar o virtual não é simplesmente conferir realidade a uma ideia pronta. “O processo de realização é guiado por duas regras: semelhança e limitação. O processo de atualização, ao contrário, é guiado pela diferença e a criação”³⁶, como afirma Michael Hardt.

O ato de se atualizar garante, ou melhor, proporciona a imersão da subjetividade em novos e imprevisíveis estados. Tal fenômeno já pôde ser vislumbrado no exemplo das emoções apresentado no primeiro capítulo. Numa das passagens mais bonitas e sutis de sua obra, Bergson descreve a dinâmica temporal da duração a partir da experiência que cada um teria com seus desdobramentos:

Um sentimento complexo conterá elevado número de elementos mais simples; mas, enquanto tais elementos não se separarem com perfeita nitidez, não se poderá dizer que estavam totalmente realizados e, quando a consciência tiver deles a distinta percepção, o estado psíquico que deriva da sua síntese terá, por isso mesmo, mudado (BERGSON, 2007, p. 62).

O filósofo sugere que, a cada momento, possuímos um sentimento em estado dominante. No entanto, algo como uma alegria contém, em germe, ou sutilmente presente, uma enorme multiplicidade de estados até mesmo contraditórios, como tristeza, medo, etc. O desenrolar temporal pode fazer com

³⁵ BERGSON, 2010, p. 136

³⁶ HARDT 1996, p. 96

que um desses sentimentos passe a predominar sobre outros ou se mantenha numa sutil coexistência.

No caso de sentimentos, o desdobramento temporal parece seguir um processo de atualização espontâneo. Os estados futuros, aumentados ou diminuídos de intensidade, produzem efeitos distintos. Existe, no entanto, um tipo de atualização próprio no processo de criação que depende de certa intervenção, necessita de um *ato*. É isto o que investigaremos a seguir.

3.3. O esforço como movimento criador

toute création suppose un effort³⁷
Frédéric Worms

Não é fácil criar algo novo: um conceito filosófico, uma função científica, uma obra de arte ou mesmo um estilo de vida dependem de um processo³⁸.

Virginia Kastrup

Este segundo capítulo busca fundamentar um dos pontos essenciais da filosofia bergsoniana - a equivalência ontológica entre temporalidade e criação. As noções analisadas até aqui - percepção, memória e o par atual/virtual – denunciam como esta nova compreensão depende de que se entenda o tempo como algo distinto de uma sucessão de agoras.

Do ponto de vista daquele que cria, o entrelaçamento entre as dimensões temporais torna o ato intelectual elemento apenas parcial na dinâmica criadora. No texto de Canguilhem citado acima³⁹, o autor menciona diferentes modelos de criação na estética tradicional - contemplação, cânon ou arquétipo. Em todos eles, a execução de uma obra consiste na transferência de um modelo intelectualmente acessível a um receptáculo material. A totalidade da execução de uma obra passaria por um controle total da razão ancorada ainda na noção de possível. Não por acaso, a concepção intelectualista do ato criador segue de perto o núcleo da metafísica tradicional; a relação entre obra e forma se assemelha àquela entre ente e Ser. Ao criador, seja numa obra de arte, ação livre ou ideia, basta contemplar uma essência para realiza-la. É esta estrutura dicotômica entre

³⁷ WORMS, 2000, p. 18

³⁸ KASTRUP, in: S. & KOHAN, W. (Ed.), 2007, p. 63

³⁹ *Supra*, p. 20

matéria e forma, modelo e receptáculo, que o pensamento bergsoniano nos leva a contestar.

Podemos dizer com isto que o modelo intelectualista de criação prescinde de individualidade. Uma obra criada nunca é impessoal. Nos deparamos sempre com um quadro de Cézanne, um livro de Foucault, uma ação livre de alguém. A memória pessoal não intervém no ato criador apenas quando ocasionalmente evocada. Na liberdade, por exemplo, uma ação livre não é aquela que responde a uma organização intelectual de argumentos logicamente encadeados, mas a que expressa uma história individual, uma singularidade, ao mesmo tempo em que a ressignifica.

No entanto, a criação não se relaciona com apenas um passado pessoal mas também com o futuro para o qual se dirige. Resta, com isto, respondermos a este termo da dinâmica criadora, o que pretendemos dar conta através do tratamento bergsoniano da noção de esforço. Proposta especialmente na conferência *O esforço intelectual*, Bergson a apresenta ainda em outros momentos da obra, e, especialmente como passo essencial para sua noção de *elã vital*⁴⁰.

Na conferência em questão, o tema surge a partir do debate de um contexto bem amplo. Em que situações o sentimento de esforço apareceria?

Quando nos recordamos de fatos passados, interpretamos fatos presentes, ouvimos um discurso, seguimos o pensamento alheio, e quando nos ouvimos pensar, enfim, quando um sistema complexo de representações ocupa nossa inteligência, sentimos que podemos tomar duas atitudes diferentes: uma de tensão, outra de relaxamento, que se distinguiriam sobretudo nisso que o sentimento de esforço está presente numa e ausente na outra” (BERGSON, 2009c, p. 153)⁴¹.

⁴⁰ A noção de esforço aqui utilizada não é, portanto, definitiva. Ela aparece entre o termo tradicional de vontade e sua definitiva colocação em Bergson como *elã vital*. Um questionamento legítimo indagaria o porquê de não utilizar a noção mais célebre de *elã*, e sim a de esforço. Para o tema elaborado nesta tese, que pretende recortar o tema da criação na obra de Bergson e relacioná-lo com outras compreensões contemporâneas, esforço parece mais adequado. Apesar de ser essencial em sua obra, o *elã vital* evidencia mais a compreensão cosmológica de criação, o que mobilizaria um aparato conceitual que escapa aos interesses aqui propostos..

⁴¹ “Quand nous nous remémorons des faits passés, quand nous interprétons des faits présents, quand nous entendons un discours, quand nous suivons la pensée d’autrui et quand nous nous écoutons penser nous-mêmes, enfin quand un système complexe de représentations occupe notre intelligence, nous sentons que nous pouvons prendre deux attitudes différentes, l’une de tension et l’autre de relâchement, qui se distinguent surtout en ce que le sentiment de l’effort est présent dans l’une et absent de l’autre.”

Existem situações – como ouvir uma conversa, escrever um texto ou criar uma obra - que parecem requerer um esforço pessoal para serem executadas, embora podendo dele ser prescindido. Na distinção entre uma e outra atitude, Bergson detecta algo aparentemente vago: um sentimento de tensão intelectual. Outro exemplo fornecido algumas páginas a seguir da conferência evoca um escritor no ato de escrita. Algumas de suas frases aparecem imediatamente, como advindas de inspiração⁴². O trabalho flui então como em estado de graça. O texto se torna pesado em outras ocasiões, e o ato de escrever, um sacrifício. Esta variação de situações produz estados de tensão e relaxamento em que se constata a presença ou não de esforço. Na fluidez da escrita, o escritor escreve como se sua criação fosse espontânea, quase parte dele mesmo. Quando as hesitações o levam a um maior estado de concentração, parece que é preciso buscar elementos em outro lugar, desdobrá-los a partir de fragmentos sugeridos como esboços. A escrita se torna, então, uma sequência de tentativas e erros; ideias surgem aqui e ali e o escritor tenta um meio de dispô-las em palavras.

De modo ainda bem amplo, podemos afirmar no esforço uma ferramenta de busca – o que se quer não se encontra imediatamente disponível. Mais ainda, se esforçar consiste, tal como o título da conferência de Bergson explicita, em um trabalho intelectual essencialmente marcado por uma atitude de hesitação e dificuldade. Experimentá-lo evidencia uma dilatação no tempo de criação:

Por qual sinal reconhecemos a dificuldade do trabalho? Nisto que o trabalho “não avança por si mesmo”, nisso que ele experimenta um desconforto ou encontra um obstáculo, enfim nisso que ele impõe mais tempo do que gostaríamos para chegar ao alvo. Quem diz esforço diz desaceleração e atraso (*Ibid.*, p. 177)⁴³.

Recorrendo à tradição, não é estranho o tipo de processo delineado por Bergson. O próprio autor fala em um “pensamento que se concentra e faz esforço”⁴⁴. Podemos nos remeter com isto à atividade constantemente afirmada como própria à filosofia – o pensamento. Compreendida usualmente como trabalho contemplativo, pensar consistiria em acessar essências eternas. Uma vez

⁴² *Ibid.*, p. 155

⁴³ “À quel signe reconnaît-on la difficulté du travail ? À ce que le travail « ne va pas tout seul », à ce qu’il éprouve une gêne ou rencontre un obstacle, enfin à ce qu’il met plus de temps qu’on ne voudrait à atteindre le but. Qui dit effort dit ralentissement et retard”.

⁴⁴ “pensée qui se concentre et fait effort” (*Ibid.* p. 153).

contemplada, o alvo do pensamento se concretizaria em uma tradução material deste conteúdo. O conceito expressaria em linguagem uma verdade ou lei universal. Pensar, desta maneira, consistiria em *descobrir* algo, visualizar intelectualmente uma forma ou ideia previamente existentes. É preciso no entanto, antes de tudo, redefinir o que está em jogo quando se fala em pensamento.

Se Bergson aproxima este processo com a atividade do pensar, não o restringe a um âmbito apenas filosófico. O filósofo chegará a uma concepção mais tarde comum a Deleuze, especialmente expressa em *O que é a filosofia?* O texto de Deleuze e Guattari alia filosofia, arte e ciência “como formas do pensamento ou da criação”⁴⁵. Em dado momento deste livro, evocam ainda uma concepção intimamente ligada à de Bergson ao falar da criação artística. A dupla de autores afirma:

O objetivo da arte com os meios do material é extrair o percepto das percepções do objeto e dos estados de um sujeito percipiente, extrair o afeto das afecções como passagem de um estado a um outro. Extrair um bloco de sensações, um puro ser de sensação... É verdade que toda a obra de arte é um *monumento*, mas o monumento é aqui o que comemora um passado, é um bloco de sensações presentes que devem apenas a si mesmas sua própria conservação... (DELEUZE & GUATTARI, 2005, p. 167-8)⁴⁶.

A noção de bloco de sensações evocada corresponde a algo semelhante ao que Bergson exige como meio de realização do esquema dinâmico, a atualização de ideias vagas em imagens distintas. Vemos nitidamente no texto de Bergson como o esquema do esforço aparece em um contexto bem mais amplo do que apenas na filosofia. Filósofos possuem ideias, assim como artistas, cientistas, etc.; em cada um desses setores o modo como ela toma corpo varia. Assim como Deleuze e Guattari farão anos mais tarde, portanto, também Bergson concebe a filosofia dentro de um dos modos de criação possíveis para o pensamento. Este trecho de *O esforço intelectual* o atesta:

⁴⁵ DELEUZE & GUATTARI, 2005, p. 208

⁴⁶ “Le but de l’art, avec les moyens du matériau, c’est d’arracher le percept aux perceptions d’objet et aux états d’un sujet percevant, d’arracher l’affect aux affections comme passage d’un état à un autre. Extraire un bloc de sensations, un pur être de sensation... Il est vrai que toute œuvre d’art est un *monument*, mais le monument n’est pas ici ce qui commémore un passé, c’est un bloc de sensations présentes qui ne doivent qu’à elles-mêmes leur propre conservation...”

O escritor que escreve 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 inicialmente no espírito algo simples e abstrato, quero dizer, incorpóreo. Para o músico ou para o poeta uma impressão nova que é preciso desdobrar em sons ou imagens. É para o romancista ou para o dramaturgo uma tese para desenvolver em acontecimentos, um sentimento, individual ou social para materializar em personagens vivos (*Ibid.*, p. 175)⁴⁷.

Tal como defenderá Bergson, “ter uma ideia” não consiste no termo, e sim início de um processo. Ela é ponto de partida e não de chegada do trabalho intelectual. O pensamento difere de uma tarefa de descoberta. Consiste, antes, em encontrar meios de materializar certo conteúdo, este de existência tão vaga que Jankélévitch a chama de “quase nada”⁴⁸. Por isto mesmo, trata-se antes de uma invenção⁴⁹. O sentido de esforço não entra acessoriamente nesta tarefa, já que apenas mediante este sentimento o ato criador se cumpre. Por esta razão, o trabalho intelectual é extremamente dificultoso e fatigante. Além disto, trata-se antes de uma invenção.

A tradição compreende ideia essencialmente como forma. Bergson, no entanto, propõe entendê-la com o que denomina de *esquema dinâmico*⁵⁰. Este termo substitui ainda outros entendidos pela metafísica tradicional como alvo da atividade de pensamento: essência, substância, conceito, etc. Camille Riquier assim explica a expressão de Bergson:

Ele é esta representação vaga que nós projetamos diante de nós por antecipação, tanto para ajudar no reconhecimento das coisas que nos circundam, quanto para criar aquelas que ainda não existem, nem mesmo em nosso espírito, mas que gostaríamos que existissem (RIQUIER, in: BERGSON, 2009c, p. 330)⁵¹.

⁴⁷ “L’écrivain qui fait un roman, l’auteur dramatique qui crée des personnages et des situations, le musicien qui compose une symphonie et le poète qui compose une ode, tous ont d’abord dans l’esprit quelque chose de simple et d’abstrait, je veux dire d’incorporel. C’est pour le musicien ou le poète, une impression neuve qu’il s’agit de dérouler en sons ou en images. C’est, pour le romancier ou le dramaturge, une thèse développer en événements, un sentiment, individuel ou social, à matérialiser en personnages vivants”

⁴⁸ Presque rien

⁴⁹ O pensamento como invenção é tema essencial em Bergson. Por exemplo, sua afirmação de que “colocar o problema não é simplesmente descobrir, é inventar” (“Poser le problème n’est pas simplement découvrir, c’est inventer” (BERGSON, 2009a, p. 52)).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 154

⁵¹ “Il est cette représentation vague et abstraite que nous projetons devant nous par anticipation, aussi bien pour aider la reconnaissance des choses qui nous entourent que pour créer celles qui ne sont pas encore, pas même dans notre esprit, mais dont nous voulons qu’elles soient”

Bergson concordaria que ter uma ideia é, de certa maneira, visualizar algo. Este algo, contudo, se distingue de uma forma distinta e estável. Ao invés de concebê-la como molde a ser enformado em uma expressão, a ideia se concebe como espécie de representação sem conteúdo. “Entendemos por isso – afirma Bergson – que esta representação contém menos as imagens elas próprias do que a indicação do que é preciso fazer para as reconstituir”⁵².

Esta ausência de conteúdo não pode ser entendida como deficiência, mas como motor para a realização, um impulso. É por esta razão que, como afirma Camille Riquier, “trata-se paradoxalmente de se representar uma *força* mais do que uma forma”⁵³.

A intuição proporcionada pelo lampejo de uma ideia não representa o caminho de um gradual desvelamento de algo pré-existente. Não há nada que preceda sua formulação, mas apenas uma exigência: criar um meio pelo qual a ideia se encarnará, o que Bergson afirma como tradução em imagens⁵⁴ distintas:

Os estados pelos quais ele [o espírito] passa correspondem, portanto, a tantos testes tentados por imagens para se inserirem no esquema, ou, ainda, em certos casos ao menos, a tantas modificações aceitas pelo esquema para obter a tradução em imagens (BERGSON, 2009c, p. 177).

O esforço intelectual designa justamente o motor desta atividade. Como afirma o filósofo, “o sentimento do esforço de intelecção se dá no trajeto do esquema à imagem”⁵⁵. Contudo, não se trata de uma simples tradução. O meio pelo qual se tenta esta transposição oferece resistências e exigências próprias. Isto quer dizer que não há um receptáculo material passivo servindo como mero recipiente de ideias. Uma vez começado o trabalho, devemos nos submeter a novas exigências, modificar e ajustar a intuição que possuíamos inicialmente. Uma dupla via se estabelece uma vez começado o trabalho: a imagem se molda

⁵² “Nous entendons par là que cette représentation contient moins les images elles-mêmes que l’indication de ce qu’il faut faire pour les reconstituer” (*apud.*, p. 161).

⁵³ “il s’agit paradoxalement de se représenter une *force* plutôt qu’une forme” RIQUIER, *apud.*, p. 330 (Grifo nosso)

⁵⁴ *Imagem* não designa apenas um fenômeno visual, mas no material específico a cada tipo de criação. O som para o músico seria uma imagem.

⁵⁵ “le sentiment de l’effort d’intellection se produit sur le trajet du schéma à l’image” *Ibid.*, p. 174 ou ainda “il n’y a donc effort mental que là où il y a des éléments intellectuels en voie d’organisation” *Ibid.*

em função de um esquema, e este próprio se modifica na medida em que o processo criativo se desdobra.

Podemos ilustrar esta noção através de um exemplo simples e autorreferente: a elaboração de uma tese. Partimos de um plano de projeto norteado por certa intuição sobre um assunto. Temos uma ideia a ser posta em prática, o que acontecerá através da escrita da tese. Tampouco o tempo de elaboração pode ser medido ou determinado com exatidão. A experiência de qualquer um atesta, indubitavelmente, como dificilmente existe uma correspondência exata entre o projeto em seus estágios iniciais e sua finalização. O que acontece entre um e outro extremo é isto a que Bergson se remete: uma exigência de *invenção*, criar os meios pelos quais nossas ideias se organizam em texto⁵⁶.

Acima de tudo, não pode deixar de ser mencionado que este processo é essencialmente temporal. Aquela frase citada acima, “il met plus de temps qu’on ne voudrait à atteindre le but”, demonstra como o intervalo entre a criação e uma mera intenção é antes de tudo um intervalo de tempo. Uma das imagens mais famosas da obra bergsoniana ilumina este ponto.

Em *A evolução criadora*, Bergson evoca o exemplo em que dissolvemos açúcar em um copo d’água⁵⁷. O evento se torna filosoficamente interessante pela descrição contrastar a impaciência de quem quer beber a mistura com a processo próprio de dissolução. A imagem serve a Bergson a um propósito distinto do que propomos aqui. Na ocasião, o filósofo demonstra como o mundo material possui duração própria, sendo esta distinta da nossa. Em eventos como o evocado, somos obrigados a nos submeter a uma temporalidade alheia. Expandindo o sentido da imagem, podemos evocar como o exemplo demonstra que o pensamento e a criação em geral possuem uma temporalidade própria, independente de nossa vontade, ao qual o criador deve se submeter.

É isto o que demonstra outro trecho de *A evolução criadora*: “a solução concreta carrega este nada imprevisível que é o todo da obra de arte, e é este

⁵⁶ “É forçoso admitir que o todo se oferece como um esquema e que a invenção consiste precisamente em converter o esquema em imagem”. “Force nous est donc bien d’admettre que le tout s’offre comme un schéma, et que l’invention consiste précisément à convertir le schéma en image” (*Ibid.*, p. 174).

⁵⁷ BERGSON, 2009b, p. 9-10, 338-339

nada que toma tempo”⁵⁸. Ou seja, a dinâmica temporal da duração é a própria sede da criação, e toda transformação ocorre interiormente no tempo. Dito de forma mais radical ainda, temos a fundamental equação estabelecida por Bergson, “o tempo é invenção ou não é nada”⁵⁹.

Podemos chegar a isto através de uma constatação simples: criar demanda tempo. O intervalo necessário à criação designa algo diverso de um simples atraso no processo de montagem. Se o criador se submete a uma temporalidade para realizar seu trabalho, será porque o tempo carrega o acontecimento da novidade na medida em que se desenrola. Como afirma Bergson:

Para o artista que cria uma imagem tirando-a do fundo de sua alma, o tempo não é mais um acessório. Não é um intervalo que se pode alongar ou encurtar sem modificar o conteúdo. A duração de seu trabalho faz parte integrante de seu trabalho. Contraí-la ou dilatá-la seria modificar de uma vez a evolução psicológica que a preenche e a invenção que é seu termo (*Ibid.* p. 340)⁶⁰.

O exemplo do artista aparece como modelo ontológico da realidade em seu fazer-se⁶¹. A psicologia a que se refere Bergson não deve ser entendida no sentido de um sujeito criador em uso de faculdades intelectuais. Como já afirmamos, a descrição da subjetividade em Bergson não descreve uma estrutura à parte, e sim o fato de o homem possuir em si uma dinâmica temporal comum à realidade.

A evolução psicológica, desta maneira, diz respeito à dinâmica criadora que em seus estágios iniciais começa a se esboçar e se cumpre em um ser temporal. Se for possível falar em uma forma final na criação da obra, esta será, portanto, tempo - apenas um ser temporal poderia tê-la realizado.

Há uma série de imagens da biologia que Bergson utiliza para descrever processos de criação, enfatizando seu caráter temporal. Em *EI*, por exemplo, chama de “fruto maduro”⁶² a ação livre realizada por um agente. Em *A evolução*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 340

⁵⁹ “Le temps est invention ou il n’est rien du tout.” *Ibid.* p. 341.

⁶⁰ “Pour l’artiste qui crée une image en la tirant du fond de son âme, le temps n’est plus un accessoire. Ce n’est pas un intervalle qu’on puisse allonger ou raccourcir sans en modifier le contenu. La durée de son travail fait partie intégrante de son travail. La contracter ou la dilater serait modifier à la fois l’évolution psychologique qui la remplit et l’invention qui en est le terme”.

⁶¹ A imagem se encaixa tanto no sentido da criação do ato livre, quanto da evolução da vida.

⁶² BERGSON, 2007, p. 132

criadora, germinação ⁶³ designa o surgimento de uma ideia para um pintor, ainda nos estágios vagos de trabalho, e a floração como o quadro finalizado. Estes termos da botânica constituem em primeiro lugar o próprio ponto para onde o pensamento de Bergson se dirige ao pensar a evolução da vida em geral. Além disto, sublinham exemplos de processos que envolvem nitidamente a passagem do tempo. A solidez do fruto maduro, sua forma acabada e pronta a se desprender do cacho, depende de todo o processo temporal de nascimento e desenvolvimento da planta.

É por esta razão que as categorias com que pensam diversos bergsonianos é o de *atualização*, ao invés de *realização* para se referirem à criação. É ainda à dupla atual e virtual, comum a Bergson e a Deleuze, que esta concepção se remete. Traduzindo a configuração para os termos expostos no segundo item deste capítulo, podemos dizer que um esquema dinâmico, entendido como uma ideia vaga, designa uma virtualidade não mais do passado conservado, mas de um futuro a ser criado. Arnaud François afirma, desta maneira, que “o esforço se desdobra propriamente no sentido da materialização, da presentificação, etc. E nesta condição, pode ser formulado um princípio que de resto destoa com o conjunto do bergsonismo segundo o qual a atualização é esforço” ⁶⁴.

Vislumbra-se aqui mais uma vez a recusa na crença do tempo como sucessão de agoras, desta vez operada em uma delimitação própria de futuro. Vimos primeiro como era falso atribuir ao passado um presente “que não é mais”. A memória pura, integralmente conservada, coexiste com o presente. O futuro, do mesmo modo, não representa um presente à espera de realização.

Enquanto o passado se mostra como globalidade conservada, o futuro, para Bergson, se apresenta como *tendência*. Tendência, afirma Bergson, designa uma “mudança de direção no estado nascente” ⁶⁵. A atividade de esforço trabalha para tornar atual este algo que se insinua virtualmente. Enquanto existe como forma abstrata e virtual, o esquema dinâmico, por si só, tende a se atualizar, mas necessita do esforço para tal.

⁶³ Bergson irá afirmar, na criação, o tempo “se crée lui-même comme forme. La germination et la floraison de cette forme s’allongent en une irrétrécissable durée” (BERGSON, 2009a, p. 340).

⁶⁴ “l’effort se déploie bien dans le sens de la matérialisation, de la présentification, etc. Et à cette condition peut être formulé un principe qui du reste jure peu avec l’ensemble du bergsonisme, selon lequel l’actualisation est effort” (FRANÇOIS, 2008, p. 133).

⁶⁵ “changement de direction à l’état naissant” (BERGSON, 2009a, p. 211).

Jankélévitch chega a afirmar neste esquema a elaboração de uma promessa, um futuro a ser cumprido, algo que é “tanto elã em direção ao concreto e *Nisus formativus*, tanto indeterminação mística, rica e profunda e sonora como o silêncio da noite”⁶⁶. A comparação com uma jornada mística tem sua razão de ser. O esquema dinâmico abre um futuro a ser cumprido. Ele fornece indicação imprecisa de algo a ser feito, como enigma a ser trilhado através de um caminho desconhecido.

Jankélévitch utiliza ainda a bonita sentença de que “a tendência é apetite de realidade”⁶⁷. Podemos dizer com isto que uma zona de atração irrompe cada vez que o novo germina, algo para onde nossa vontade tende. Ela provoca uma mudança de direção, e tal é o futuro enquanto instância criadora⁶⁸, algo indeterminado, mas que aponta um caminho.

Aqui se faz necessário ainda uma fundamental colocação: o processo de criação não consiste meramente no enfrentamento direto do criador com o obstáculo do incriado. De acordo com o esquema clássico, criar consistiria em algo semelhante a fabricar – a força ativa do intelecto elencando e dispondo elementos capazes de “montar” algo, seja uma ação, obra de pensamento ou artística. Contudo, para a duração, conservando a cada momento presente a totalidade da memória conservada, é com a totalidade do passado que cada criação toma terreno. Bergson fala em “ímpeto interior” [*poussée intérieure*]⁶⁹ como a força do passado atuante no momento da criação. Como afirma ainda Deleuze, “a diferenciação não possui apenas uma causa externa. É nela mesma, por uma força interna explosiva, que a duração se diferencia”⁷⁰.

Sobre a coexistência temporal, afirma Bergson: “Se nós conservamos o passado, é para lança-lo no futuro e antecipar o futuro”⁷¹. A dinâmica temporal da duração exige uma coexistência de três tempos, em que cada dimensão é

⁶⁶ “tantôt élan vers le concret et *Nisus formativus*, tantôt indétermination mystique, riche et profonde et sonore comme le silence de la nuit” (JANKÉLÉVITCH, 1999, p. 217). O termo em latim designa o desejo de procriação manifestado por algumas espécies de animais.

⁶⁷ JANKÉLÉVITCH, 1999, p. 218

⁶⁸ Há em Bergson um sentido de futuro imediato como a evocação com que o presente mobiliza nosso corpo a agir. No entanto, futuro no sentido criador designa este novo em estado de germinação e seu apelo por uma mobilização do esforço para cumpri-lo.

⁶⁹ Por exemplo em *Ibid.* p. 340.

⁷⁰ “La différenciation n’a pas seulement une cause externe. C’est en elle-même, par une force interne explosive, que la durée se différencie” DELEUZE, 2007, p. 97.

⁷¹ “si nous conservons le passé, c’est pour le lancer dans l’avenir et anticiper l’avenir” (BERGSON, 1972, p. 859).

irredutível à outra. Ao invés de um único tempo – o presente que já foi ou ainda não chegou, temos uma articulação entre passado, presente e futuro. Apesar de ter sido mais famoso pelas análises sobre a memória, o que sugere haver um privilégio do passado sobre outras dimensões temporais, aprendemos como a noção de futuro é importante na dinâmica da duração. Se o homem, este ser que dura, é essencialmente um agente, é a antecipação do futuro que preside o desenrolar temporal. Delineados a distinção entre os três tempos em Bergson, passamos agora a refletir sobre suas implicações - como a duração altera radicalmente a noção tradicional de substância e que tipo de filosofia e pensamento elas promovem.

4

A experiência do novo

“L'Être est ce qui exige de nous création pour que nous en ayons l'expérience”¹
Merleau-Ponty

A metafísica clássica se constitui plenamente a partir do dia em que toma uma decisão. Face à inconstância do devir, o alvo do pensamento se torna um elemento fixo, impassível ao movimento no plano da eternidade. Tal seria, segundo Bergson reiteradamente coloca em seus escritos, a herança dos impasses colocados pelos paradoxos de Zenão, apresentados aqui no capítulo primeiro.

Como dirá Deleuze, “a imagem do filósofo, tanto popular como científica, parece ter sido fixada pelo platonismo: um ser das ascensões que sai da caverna, eleva-se e se purifica na medida em que mais se eleva”². O platonismo representa a resolução de que o alvo da filosofia se encontra além do que muda e, portanto, afastado do tempo.

Ora, como o que muda é justamente aquilo que afeta os sentidos, a doutrina platônica requer do pensamento um comprometimento em abandoná-los, condição para que tenha início a atividade filosófica. Nesta passagem de um dos diálogos vemos nitidamente formulado tal exigência:

Sócrates: Se há um meio através do qual algum dos seres se manifesta à alma, acaso não será esse o raciocínio?

Símias: Sim.

Sócrates: Então, acaso a alma não raciocina melhor quando nenhum desses sentidos a perturbe, nem a vista, nem o ouvido, nem o prazer, nem a dor, mas quando se recolhe só em si mesma e, deixando o corpo e rompendo o contato e a comunhão com o corpo na medida do possível, com toda a sua força fixe o olhar no ser?

Símias: Assim é.

Sócrates: E, portanto, também nesse caso, a alma do filósofo não despreza acaso o corpo, e não foge dele, buscando permanecer só consigo mesma? (PLATÃO, in: REALE, 2007, p. 65).

¹ “o Ser é aquilo que exige de nós criação para que dele tenhamos experiência” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 248).

² DELEUZE, 1974, p.131

Vemos, assim, formulado em Platão a construção de uma imagem do pensamento (utilizando o termo de Deleuze) que prescreve um movimento ascensional e de purificação. Aquilo que passa retirado do mundo dos sentidos se consagra pela eternidade das essências, estas entendidas de diferentes formas ao longo da metafísica (ideia, conceito, substância, etc). A fixidez dos conceitos filosóficos representa o triunfo do pensamento sobre o devir, o transitório³. Estabelece-se, com isto, um pacto entre pensamento, verdade e eternidade.

A filosofia de Bergson busca desfazer esta cumplicidade – o pensamento não anseia por uma fuga do mundo sensível, mas, ao contrário, um mergulho e aprofundamento da experiência. Este capítulo pretende ressaltar de que maneira a filosofia e a noção de homem se transformam por esta revisão, desdobrando a criação como termo implicado em cada um destes tópicos.

4.1.

A metafísica como alargamento da experiência

Não falemos mais de razão, mas de experiência⁴
Henri Gouhier

J'avance à tâtons, d'œuvre en œuvre, progressant dans différentes directions, comme un aveugle dans un labyrinthe. Dès qu'un nouveau pas est franchi, il fait partie du passé, et une quantité d'embranchements possibles s'offre pour la prochaine étape.

György Ligeti⁵

Na conferência *A percepção da mudança*, encontramos uma das mais importantes colocações sobre uma nova concepção de verdade. Nas primeiras páginas deste texto, Bergson se dedica a defender sua tese de como a tradição se afasta da experiência. Para o filósofo, “A insuficiência de nossas faculdades de percepção – insuficiência constatada por nossas faculdades de percepção e de

³ Como chamará ainda a atenção Deleuze (DELEUZE, 1974, p.131), esta ascese a princípio meramente teórica, requer também uma moral, um modo de vida igualmente ascético. Deste modo, especialmente após a mescla da metafísica grega com o pensamento cristão, o filósofo se torna aquele que despreza o corpo e os sentidos.

⁴ GOUHIER, 1989, p. 61

⁵ LIGETI, 2001, p. 19

raciocínio – foi o que fez nascer a filosofia”⁶. Ou seja, haveria um intervalo entre o que percebemos e a realidade ela mesma que levou o homem a sentir a necessidade de elaborá-la teoricamente. Nos pré-socráticos, tal esforço se voltava ainda ao mundo físico – o fogo, a água. Em certo momento, porém, a filosofia sentiu necessidade de “enxergar na filosofia uma substituição do conceito ao percepto”⁷.

Bergson assume uma fissura constituinte do intervalo entre percepção e mundo sem, no entanto, julgar necessário uma fuga do sensível. Ao invés de negá-la, a orientação do pensamento deve *aprofundar* a percepção:

Suponham que ao invés de querer elevar-nos acima de nossa percepção das coisas, mergulhemos nela para cavá-la e alarga-la. Suponham que nós ali insiramos nela nossa vontade, e que esta vontade se dilatando, dilata nossa percepção das coisas (BERGSON, 2009a, p. 148)⁸.

É a arte⁹, em especial a pintura, que aparece como procedimento exemplar desta atitude. A pintura (Bergson se refere aos pintores que buscam pintar diretamente a realidade) designaria um meio de ultrapassar a visão utilitária das coisas, liberando desta forma aspectos imperceptíveis do real.

Aprofundemos o que nós experimentamos diante de um Turner ou de um Corot: nós acharemos que se os aceitamos e admiramos, é porque já tínhamos percebido alguma coisa do que eles nos mostram... Ele [o pintor] a fixou tão bem na tela que, a partir de agora, não poderemos nos impedir de perceber na realidade aquilo que ele próprio viu (*Ibid.* p. 150)¹⁰.

Um ponto essencial desta colocação será explicitar a necessidade da criação como meio de alargar a experiência. Se, como vimos, a arte busca revelar

⁶ “l’insuffisance de nos facultés de perception – insuffisance constaté par nos facultés de perception et de raisonnement – est ce qui a donné naissance à la philosophie” BERGSON, 2009a, p. 146

⁷ “Voir dans la philosophie une substitution du concept au percept” (BERGSON, 2009a, p. 146).

⁸ “Supposez qu’au lieu de vouloir nous élever au-dessus de notre perception de choses, nous nous enfonçons en elle pour la creuser et l’élargir. Supposez que nous y insérons notre volonté, et que cette volonté se dilatant, dilate notre perception de choses”.

⁹ “Existem, com efeito, há séculos, homens cuja função é justamente ver e nos fazer o que nós não percebemos naturalmente. São os artistas” (“Il y a, en effet, depuis des siècles des hommes dont la fonction est justement de voir et de nous fait voir ce que nous n’apercevons pas naturellement. Ce sont les artistes” (*Ibid.* p. 149)).

¹⁰ “Approfondissons ce que nous éprouverons devant un Turner ou un Corot : nous trouverons que, si nous les acceptons et les admirons, c’est que nous avons déjà perçu quelque chose de ce qu’ils nous montrent... Il [le peintre] l’a si bien fixée sur la toile que, désormais, nous ne pourrions nous empêcher d’apercevoir dans la réalité ce qu’il y a vu lui-même”.

a sensação pura, este movimento se faz por um mesmo ponto inicial. Aquilo que o artista revela se encontra além do mundo da práxis, em que as qualidades sensíveis são reduzidas a uma apropriação interessada por parte dos sentidos. O inimigo número um da filosofia não é mais o erro, a indevida manipulação de um arsenal lógico. O comprometimento de Bergson se afasta da exigência de castelos argumentativos e se volta unicamente para uma aderência no real. Do mesmo modo, aquilo que a arte deve vencer não é, através da boa utilização da forma, o feio, o imperfeito. O obstáculo a ser superado, tanto num caso, como no outro, são as constrições do hábito, o corpo aprisionado pela rotina.

A colocação de Bergson não representa apenas ponto importante para uma nova prática da filosofia. É também uma compreensão distinta da arte que ganha expressão filosófica. Frédéric Worms ressalta a convergência desta posição de Bergson com o momento vivenciado pela arte no início do século XX:

O que logo dá a Bergson, um lugar central na reflexão sobre a arte do “momento 1900”, em filosofia (contribuindo assim para defini-la), é precisamente o fato de *ele atribuir à arte a capacidade de superar esta distância* entre nosso conhecimento e a duração. Dito de outra maneira, ele atribui à arte um *alcance metafísico*. Mais precisamente ainda, não apenas o filósofo “atribui” à arte a capacidade de ultrapassar esta distância, mas toma do início ao fim de sua obra a arte como exemplo já disponível, em alguma maneira, deste ultrapassamento e sua possibilidade: ele toma o *fato da arte como prova da possibilidade da metafísica*, como se a prática do artista houvesse resolvido adiantadamente (e sem o saber) os problemas que a teoria do filósofo encontra! (WORMS, 2003, p. 154)¹¹.

Aquilo que Bergson coloca como função da filosofia e da arte, o aprofundamento da percepção, pode ser traduzido nos seguintes termos: a música contemporânea não busca produzir sons belos, mas experiências em que se revele o novo no som, o inaudível, na literatura, o sentido não expresso; assim como na pintura dar visibilidade ao invisível. É por isto que a arte

¹¹ Or, ce qui donne aussitôt à Bergson une place centrale dans la réflexion sur l’art du « moment 1900 » en philosophie (contribuant ainsi à le définir), c’est précisément *qu’il attribue à l’art la capacité de surmonter cet écart* entre notre connaissance et la durée, autrement dit qu’il attribue à l’art une *portée métaphysique*. Plus précisément encore, non seulement le philosophe « attribue » à l’art la capacité à dépasser cet écart, mais il prend du début à la fin de son œuvre l’art comme exemple déjà là, en quelque sorte, de ce dépassement et de sa possibilité : il prend *le fait de l’art comme preuve de la possibilité de la métaphysique*, comme si la pratique de l’artiste avait résolu à l’avance (et sans le savoir) les problèmes que rencontre la théorie du philosophe ! (WORMS, 2003, p. 154).

contemporânea causa constantemente estranheza. Confunde-se sua novidade com o feio, mas não é a beleza ou sua ausência que o artista transforma em obra, e sim o não escutado, visto, pensado.

A sensação como aprofundamento do real leva, portanto, a arte a um tipo que já não se limita ao belo. A beleza clássica se liga muito mais a uma atitude de contemplação, concordando, portanto, com a noção de verdade desvelada da ideia metafísica. O artista contemporâneo, por outro lado, se torna um pesquisador, criador de novas formas de apreensão do som, da cor, da linguagem. A arte se compromete com o *novo*, praticando com isto uma violência ao hábito sem, contudo, pretensão de uma verdade definitiva. Turner, Corot, Cézanne, Bacon convergem num mesmo esforço: tornar visível o ainda não visto. Cada criador leva adiante a pesquisa de novas formas de percepção, sob diferentes ângulos e resultados.

Uma inovadora posição se depreende desta prerrogativa. Assim como a arte de seu tempo, Bergson direciona a filosofia a tematizar a própria experiência. “A duração se revelará tal como é, criação contínua, jorro ininterrupto de novidade”¹². A tarefa do pensamento será então mergulhar na experiência, desvelar o sentido secreto que se encontra não em outra instância, mas invisível. Esta simples mudança de paradigma revoluciona o sentido do pensamento filosófico autoral. Não se possui a expectativa de ancorar em um autor único o privilégio do pensamento correto.

Inexiste revelação definitiva ou absoluta em um pensador. Isto seria supor uma verdade definitivamente revelada e a possibilidade de símbolos e linguagem em traduzi-la com perfeição. Bergson aposta em um trabalho cooperativo entre filósofos, assim como entre há entre artistas e cientistas. Numa carta a William James, afirma a necessidade de constituir “uma metafísica *positiva*, isto é, suscetível de progresso indefinido, em lugar de ser totalmente “a pegar ou largar”, como os antigos sistemas”¹³.

¹² “La métaphysique deviendra alors l’expérience même. La durée se révélera telle qu’elle est, création continuelle, jaillissement ininterrompu de nouveauté” (BERGSON, 2009a, p. 9).

¹³ BERGSON, 1979, p. 7

Ser bergsoniano, como já citado na frase de Gilson¹⁴, é mais *fazer* como Bergson do que buscar pensar o que ele pensou, afirmação que encontra aqui um novo significado. A fidelidade ao pensamento bergsoniano espera de seus leitores, em certa medida, um afastamento das ideias do mestre. Não faria sentido se ancorar fixamente no discurso de um autor – mesmo o bergsoniano – como palavra definitiva sobre a realidade. Afinal, a realidade anseia pelo novo como confirmação ontológica da temporalidade. O tempo é produção de novidade, criação contínua.

Mesmo hoje tal ideia soa inusitada. Espera-se constantemente que um autor seja o mais correto ou adequado. Enquanto se pensa sob o parâmetro do tempo e no sentido de um aprofundamento da experiência, existe um esforço comum, de modo que Deleuze não desmente Bergson ou Foucault. Cada um seria mais competente em “desvelar” certa faceta do real ao pensamento e à visibilidade, não importa que certas noções de cada um se choquem por vezes.

Ao mesmo tempo em que se admite um esforço conjunto entre autores, existe também a compreensão de que a criação filosófica passa por um alguém. O filósofo não fala com pretensões de uma impessoalidade universalizante. Apenas através de Hannah Arendt, Heidegger ou Merleau-Ponty poderemos vislumbrar certa relação com a verdade. Este último filósofo afirma a necessidade da criação para a experiência do Ser. Apesar de não utilizar correntemente o termo, enxergar este vínculo entre experiência do Ser e a necessidade de uma criação não poderia ser mais bergsoniano. Se há a verdade, ela precisa ser criada para, através deste ato, se tornar experiência.

Ancorar o conhecimento filosófico em certa noção de progresso¹⁵ reformula inteiramente tanto a noção do fazer filosófico quanto a daquele que pensa. Fala-se em progresso, por haver um contínuo aprofundamento do real, mas o termo não deve ser entendido como a elaboração de um caminho pré-definido. A doutrina do novo não possui programa a ser seguido. Uma vez que não há uma estrutura atemporal a ser desvelada, não há caminho único ou correto para o pensamento.

¹⁴ “Perguntando onde estão hoje seus discípulos, alguns cometem o erro de buscar os filósofos que repetiriam o que disse, mas seus discípulos esforçam-se, antes, de fazer como fez”¹⁴. (GILSON, in.: WORMS, (org.) 2002, p. 12)

¹⁵ Embora não num sentido positivista, linear e em direção a algo fixo

A tarefa de aprofundar a experiência nem mesmo almeja um ponto definitivo de chegada, mas se estende indefinidamente. Vemos isto na própria obra de Bergson, tal como o próprio pensador afirma sobre sua obra¹⁶:

Fiz cada um de meus livros esquecendo todos os outros. Eu mergulho na meditação de um problema; parto da “duração” e, procuro esclarecer este problema, seja por contraste, seja por similitude a ele. Infelizmente, o senhor pode constatar, meus livros não são sempre coerentes entre si: o “tempo” de *Evolução Criadora* não “cola” com aquele dos *Dados Imediatos* (BERGSON, *apud*, DURING in: BERGSON, 2009d, p. 229-30)¹⁷.

Foi constantemente reprovado no conjunto da obra bergsoniana a existência de incoerências entre suas ideias. Os críticos que se apoiam nesta argumentação não percebem que o que ocorre de um movimento a outro do pensamento bergsoniano é muitas vezes uma expansão de significado ou mudanças de direção.

É ponto indiscutível entre seus estudiosos a inexistência de um sistema em seu pensamento. Apesar de um desenvolvimento gradual poder ser traçado em toda a obra bergsoniana, jamais houve uma intenção prévia de seguir um caminho: “Bergson escreve cada livro a partir do esquecimento de todos os outros, e sem mesmo se preocupar de incoerências que podem resultar por vezes de sua sucessão”¹⁸.

O primeiro a notar certa ruptura entre as ideias é o próprio criador. Já que não é um simples arranjo de elementos disponíveis, a imprevisibilidade é parte indissociável do ato de criação. Como afirma Bergson, “qualquer um que tenha se desvencilhado das palavras para ir às coisas, para reencontrar nelas as articulações naturais, para aprofundar experimentalmente um problema, sabe bem que o espírito anda então de surpresa em surpresa”¹⁹.

¹⁶ É por esta razão que os escritos “menores” de Bergson, aqueles que foram veiculados em jornais, cursos, resenhas, entrevistas, são do maior interesse. Neles acompanhamos a forma como um problema vai tomando dimensão aos olhos do filósofo a ponto de se tornar tema do próximo livro.

¹⁷ “J’ai fait chacun des mes livres en oubliant tous les autres. Je me plonge dans la méditation d’un problème ; je pars de la « durée » et je cherche à éclairer ce problème, soit par contraste, soit par similitude avec elle. Malheureusement, voyez-vous, mes livres sont pas toujours cohérents entre eux : le « temps » de *l’Évolution créatrice* ne « colle » pas avec celui des *Données immédiates*”

¹⁸ “Bergson écrit chacun de ses livres dans l’oubli de tous les autres, et sans même soucier des incohérences qui peuvent résulter de leur succession” (JANLÉLÉVITCH, 1999, p. 2).

¹⁹ “Quiconque s’est dégagé des mots pour aller aux choses, pour en retrouver les articulations naturelles, pour approfondir expérimentalement un problème, sait bien que l’esprit marche alors de surprise en surprise” (BERGSON, 2009a, p. 90).

Bergson nunca almejou construir um sistema coerente, como um castelo argumentativo inabalável²⁰. Seu pensamento é construído graças aos obstáculos com os quais se embate, pois “cada livro resulta de um esforço singular, de onde surge algo de novo”²¹. A exemplo do que ocorre na arte, cada esforço singular elabora um modo de aprofundamento de uma questão específica sem que um artista torne o outro obsoleto.

No caso da arte, o que torna cada autor relevante é o modo singular como apresenta certo aspecto do real, um estilo próprio. Bergson compartilha esta exigência: o verdadeiro filósofo, mesmo que aparentemente utilize termos solidificados pela tradição, não diz a mesma coisa que eles. Ao contrário da tradição metafísica, que esperava um terreno de debate comum, o verdadeiro filósofo seria aquele que disse o que ninguém diz.

Em um famoso trecho da carta enviada a Floris Dellatre, Bergson apresenta sua posição sobre o que considera uma legítima atividade filosófica.

Chamo de *amador*, em filosofia, àquele que aceita, tais quais, os termos de um problema usual, o crê definitivamente colocado, e se limita a escolher aparentes soluções a esses problemas, que necessariamente preexistem a sua escolha...Mas filosofar realmente consistiria em *criar* a posição do problema e *criar* sua solução. (BERGSON, 2011, p. 681²²)

Uma das exigências centrais do pensamento bergsoniano é “descartar ideias pré-concebidas”²³. Pensar filosoficamente consiste em evitar conceitos oferecidos pela tradição e criar novos, em função daquilo que se tenta exprimir. O que o autor tenta exprimir não é nem uma subjetividade, nem uma objetividade absolutas, mas a resposta ao enfrentamento de questões específicas. Como afirma Bergson, “nós não o havemos escolhido, mas encontrado. Ele barra nossa rota, e desde então é preciso descartar o obstáculo, ou não mais filosofar”²⁴

Por um lado há nesta atitude uma modéstia assumida pela filosofia e pelo pensador: a incapacidade de uma completa resolução do real. Por outro, se ganha

²⁰ É notável, por exemplo, como as obras iniciais do autor rejeitam decididamente a ciência como conhecimento artificializado do mundo. Já na última obra, *Pensamento e o Movente*, a posição do autor era a de uma cooperação dos saberes entre metafísica e ciência, em que cada um possui sua autonomia e limitação.

²¹ BOUANICHE, in. BERGSON, 2011, p. 143

²² Ou ainda, BERGSON, 1972, p. 1528.

²³ BERGSON, 2011, p. 782

²⁴ BERGSON, 2009a, p. 72

em pertinência e ajustamento a problemas específicos. Se Henri Gouhier pôde afirmar em seu livro sobre Bergson que “toda filosofia séria possui uma dimensão biográfica”²⁵, tal fato se deve, não de que o pensamento decorra da vida como elemento necessário da vida, mas por se construir num contexto específico, relativo a problemas com os quais se depara.

Um estranhamento comum a um leigo em Bergson ao se deparar com seus livros é encontrar questões quase irreconhecíveis nos dias de hoje. *Matéria e Memória*, por exemplo, confronta a psicologia e neurociência da época de modo a discutir a redução ou não do espírito à estocagem material de imagens no cérebro. Mesmo que posteriormente toquem questões metafísicas amplas, estes problemas específicos servem como filtro aos resultados em que Bergson pode chegar.

Vemos Deleuze afirmar, em mais um momento de proximidade com Bergson, que “todo conceito remete a um problema, problemas sem os quais ele não faria sentido, e que apenas podem ser extraídos ou compreendidos na medida de sua solução”²⁶. Considerando o desenvolvimento de sua obra, talvez nem o próprio Bergson suspeitasse passar de uma investigação biológica inicial a outra de sociologia no fim da vida. Numa carta endereçada a Jankélévitch, afirma que “utilizar as conclusões de seus trabalhos precedentes quando se aborda uma nova pesquisa [seja] uma das causas que mais viciaram a especulação filosófica”²⁷. Isto faz com que os paradoxos presentes em Bergson não representem impasses a seu pensamento.

Esta modéstia e ausência de direção definida não afetam apenas a criação filosófica. A noção de homem se vê também frontalmente reformulada. Não mais substância fixa, imutável aos fatos da existência temporal; agora um ser que se molda no ritmo daquilo com que se depara.

²⁵ GOUHIER, 1999, p.

²⁶ “Tout concept renvoie à un problème, à des problèmes sans lesquels il n’aurait pas de sens, et qui ne peuvent eux-mêmes être dégagés ou compris qu’au fur et à mesure de leur solution” (DELEUZE & GUATTARI, 2005, p. 22).

²⁷ BERGSON, 2011, p. 783.

4.2.

A continuidade descontínua da vida interior

Toda criação manifesta-se exteriormente na ruptura de um ato ou na novidade de uma obra²⁸

Arnaud Bouaniche

A obra de Bergson não cessa de afirmar uma temporalidade perpassada por dois aspectos a princípio contrastantes: o novo da criação, imprevisibilidade indetectável antes do ato criador, e a continuidade de um escoamento temporal. Em sua primeira obra, ao determinar o tempo experimentado pela consciência como distinto daquele do descontínuo e espacializado do senso comum, Bergson descreve a interioridade como uma “melodia indivisível”²⁹. Fluxo contínuo e heterogêneo, há na duração uma multiplicidade que não pode ser destacada sem artificializar³⁰ a vida interior.

A defesa da temporalidade da interioridade, distinta do tempo do relógio, foi um dos pontos mais difundidos do pensamento bergsoniano, fato que, em parte, contribuiu para uma incompreensão. A afirmação de uma continuidade radical fundamentou diversas críticas ao filósofo. Aquelas formuladas por Bachelard em *Dialética da duração*, por exemplo, partem precisamente do pressuposto de que seria necessária certa descontinuidade para que o novo seja possível. Tais objeções parecem ignorar na duração uma proposta em que a dualidade contínuo/descontínuo se reelabora.

Na duração bergsoniana, sugere Franklin Leopoldo e Silva uma “continuidade descontínua”³¹ se apresenta. Outros autores colocam estes termos sob suspeita. Deleuze afirma que “nos parece que ainda não se atribuiu a devida importância ao emprego deste termo, “multiplicidade”. Ele não faz de nenhuma maneira parte do vocabulário tradicional – especialmente para designar um *continuum*”³². O comentário de Al-Saji afirma ainda:

²⁸ “Toute création se manifeste extérieurement dans la rupture d’un acte ou dans la nouveauté d’une œuvre” (BOUANICHE, in.: WORMS, 2002, p. 152).

²⁹ BERGSON, 2007, p. 93

³⁰ Esta dualidade, indissociável da noção bergsoniana de temporalidade criadora, se encontra expressa na passagem em que Bergson afirma a realidade como “crescimento global e indiviso, invenção gradual, duração” (BERGSON, 1959, p. 1335).

³¹ SILVA, 1994, p. 311

³² DELEUZE, 2007, p. 31

apesar de presente e passado formarem uma continuidade psicológica, um seguindo outro em degraus, ontologicamente eles são descontínuos...Esta coexistência [entre presente e passado] oferece uma continuidade diferente da encontrada numa sucessão linear - a continuidade que contém em si mesma a semente de sua própria descontinuidade e diferenciação (AL-SAJI, 2004, p. 32).

O modo tradicional de se entender o homem se ancora na compreensão de substância como meio de definir sua identidade. Noções como sujeito e alma atendem a esta exigência, sempre partindo da suposição de um suporte fixo e imutável que perpasse a existência temporal.

A “continuidade descontínua” de Bergson abala esta compreensão por duas vias: desconsiderar uma permanência estática ao postular a temporalidade como constituição inalienável do homem, e uma descontinuidade de identidade, a partir da incessante mutação no homem e no mundo. Bergson afirmará, desta maneira: “rejeito o eu coisa [moi chose], quer dizer, um eu imóvel e de maneira geral uma substância suporte inerte e indefinível”³³.

À compreensão de ser como identidade fixa de núcleo imutável, temos um homem que “não está apenas no devir, mas é ele mesmo um devir incarnado que é inteiramente duração, que é uma temporalidade ambulante”³⁴. A definição de Jankélévitch sobre o homem bergsoniano ressalta como devemos abdicar da noção tradicional de uma subjetividade, centrada na noção de identidade, para passar a compreendê-la como uma substância mutante³⁵.

Portanto, a temporalidade que inclui a criação em seu seio coloca a concepção de identidade sob nova luz. Se o pensamento, como quer Bergson, propicia um aprofundamento do sensível, não é apenas o objeto da experiência que muda - aquele que o pensa se encontra na mesma medida alterado. A seguinte afirmação de Bergson reforça esta condição:

Cada um deles [dos momentos de nossa vida] é uma espécie de criação. E do mesmo modo como o talento do pintor se forma ou desforma, ou, em todo caso, se modifica sob a influência de suas obras que ele produz, assim cada um de nossos estados, ao mesmo tempo em que sai de nós, modifica nossa pessoa [personne], sendo a nova forma que passamos a nos atribuir. Tem-se razão, portanto, em se dizer que aquilo que fazemos depende daquilo que somos; mas é

³³ BERGSON, *apud*. RIQUIER, 2009, p. 470

³⁴ JANKÉLÉVITCH, 1999, p. 36

³⁵ Ainda em Bergson, “A substância deve ser entendida de outro modo, que não um substrato” BERGSON, *apud*. RIQUIER, 2009, p. 470.

preciso incluir que nós somos, numa certa medida, aquilo que fazemos, e que nos criamos continuamente. (BERGSON, EVOLUCAO CRIADORA, p. 7-8) ³⁶.

A criação artística fornece mais uma vez a ocasião de comprovar esta tese. Uma obra de arte permanece simultaneamente incógnita antes de vir à luz e prolongamento da história de seu criador. Não se pode entendê-la como *continuum*, necessário encadeamento entre vida e obra.

Tal como afirma Camille Riquier,

O artista é criado por sua obra tanto quando ela a cria, pois, em certo sentido, ela se une àquilo que ele se torna e se adiciona à sua substância ainda mais do que dela deriva. Ou seja, ele pode tirar de seu passado mais do que há nele pois o élan antecipador que o constitui contrai os momentos para os introduzir como novos - ou melhor, parar introduzir o novo, na fina ponta do presente. (RIQUIER, 2007, p. 208) ³⁷.

O estilo de cada autor, mesmo perpassado por rupturas, encontra em obras anteriores um prenúncio do que virá a seguir, sem no entanto designar uma necessidade. É com o termo de “ilusão retroativa” que Bergson expõe este tipo de equívoco – o efeito de uma criação ao iluminar ilusoriamente prenúncios que sugeriram a necessidade de seu surgimento. O exemplo utilizado pelo filósofo é o do pré-romantismo, que parece ser, num quadro linear e evolutivo, o processo gradual pelo qual o romantismo irromperá. No entanto, apenas uma vez advindo o movimento romântico, pode retroativamente ser detectados traços de sua gênese. A passagem de pré-romantismo a romantismo não acontece como caminho necessário. Ele ocorre perante inúmeras outras possibilidades que desaparecem na medida.

O mesmo vale para uma criação no âmbito pessoal. Toda a criação enraizada, podemos afirmar, carrega consigo a sugestão deste equívoco. Encobre-se com isto um dado essencial a cada ato criador: ele foi feito mediante

³⁶ “Chacun d'eux est une espèce de création. Et de même que le talent du peintre se forme ou se déforme, en tout cas se modifie, sous l'influence même des oeuvres qu'il produit, ainsi chacun de nos états, en même temps qu'il sort de nous, modifie notre personne, étant la forme nouvelle que nous venons de nous donner. On a donc raison de dire que ce que nous faisons dépend de ce que nous sommes; mais il faut ajouter que nous sommes, dans une certaine mesure, ce que nous faisons, et que nous nous créons continuellement nous-mêmes.”

³⁷ “L'artiste est crée par son œuvre autant qu'il la crée parce qu'en un sens elle rejoint celui qu'il devient et s'ajoute à sa substance encore plus qu'elle n'en procède. Bref, il peut tirer de son passé plus qu'il n'y a parce que l'élan anticipateur qui le constitue en contracte les moments pour les introduire comme neufs – ou, mieux, pour introduire du nouveau, dans la fine pointe du présent”

outras tendências, muitas das quais o criador teve de descartar para dar corpo à sua criação definitiva.

Em 1916, Bergson oferece uma série de palestras em uma universidade de Madrid com o tema da personalidade. Numa delas, o filósofo evoca uma imagem relativa a certo tipo de criação especialmente caro a seu pensamento, a criação de si:

Seria muito interessante mostrar como, no curso de nossa existência, apresentam-se diversas personalidades possíveis, que concorrem entre si e competem e entre as quais nossa vida precisa escolher. Nós escolhemos rapidamente uma, para curvá-la pouco a pouco, fazê-la progredir e às vezes recuar. Nossa vida moral é, deste modo, uma escolha e uma criação. É curioso ver como sobretudo na infância se desenha esta multiplicidade de pessoas morais virtuais. Nisto a infância é muito mais rica que a idade madura...a medida que avançamos na vida jogamos fora várias personalidades possíveis (BERGSON, 2011, p. 510)³⁸.

O texto chama a atenção para a maneira constante como nos defrontamos com múltiplas escolhas³⁹. Para uma criança, igualmente é possível se tornar pianista ou matemática, do mesmo modo como uma infinidade de outras alternativas se oferecem na medida em que envelhecemos. Mesmo que a criança opte por ser pianista, ainda permanece inteiramente indeterminado o tipo de realizadora que se tornará – especializada em música barroca, clássica, contemporâneo, ou jazz. Apesar de vislumbrar uma carreira promissora, a criança talentosa direciona sua educação para se tornar pianista, mas não na forma de garantir o futuro à maneira de um presente antecipado – ele necessitará de criação. Um misto de coincidências e esforço individual tornará a escolha realizada, contudo de maneira imprevisível. São dois os fatores que incidirão decisivamente para o caminho a ser traçado: as situações encontradas –

³⁸ “Il serait très intéressant de montrer comment, dans le cours de notre existence, se présentent nombreuses personnalités possibles, qui entrent en concurrence et en compétition, et entre lesquelles notre vie doit choisir. Nous en choisissons vite une, pour infléchir peu à peu, la faire progresser et, parfois, reculer. Notre vie morale est ainsi un choix et une création. Il est curieux de voir comment, surtout dans l'enfance, se dessine cette multiplicité de personnes morales virtuelles. En cela l'enfance est beaucoup plus riche que l'âge mûr...Au fur et à mesure que nous avançons dans la vie, nous jetons par-dessus bord de nombreuses personnalités possibles.”

³⁹ Uma escolha essencial, tal como nossa profissão ou o filósofo tema de uma tese não se agrega à nossa história como um momento alinhado a outros. Nós próprios seremos por ela afetados, pois as escolhas não apenas nos transformam, como definem quem somos, percebemos o mundo, nos relacionamos com os outros, etc.

professores, o local onde estudará, o tipo de música com que entrará em contato – e o esforço produzido – com quanto de estudo e dedicação o aluno se empenha.

Uma escolha referente a “o que iremos nos tornar” segue, por isto, a configuração comum a qualquer tipo de criação concebida por Bergson: o esforço da vontade inserido em obstáculos ou situações dadas. Como afirma ainda, “a pessoa, em seu movimento adiante, deve portar este obstáculo, e é lutando contra ele, em uma luta de cada instante, que se deverá a cada instante comprar, por assim dizer, sua personalidade”⁴⁰.

Na liberdade mostramos como a própria forma da criação não acontece num ato puro de um sujeito, mas depende, dentre outros fatores, dos obstáculos deparados e do esforço despendido. Cada momento possui uma autonomia, independente de onde aponta, e mergulha seu criador numa nova modalidade de ser.

Sim, ela [a ação voluntária] cria o novo fora dela mesma, uma vez que desenha no espaço movimentos imprevistos, imprevisíveis. E ela cria também o novo no interior dela mesma, pois a ação voluntária reage sobre aquele que a quer, modifica numa certa medida a personalidade (*caractère*) da pessoa do qual a ação emana e realiza, por uma espécie de milagre, esta criação de si por si que parece ser o objeto mesmo da vida humana (BERGSON, 2009c, p. 30)⁴¹.

A única maneira como a relação entre criação e seu autor pode ser entendida, desta maneira, é nos termos de uma expansão. A criação não se adiciona simplesmente ao meu passado, ao modo de uma peça justaposta. Crio modulando meu próprio passado e redefinindo-lhe o sentido, criando novas direções e significados sobre quem eu sou.

Se ainda se pode falar em substância humana, seria nos termos de uma modulação contínua do próprio ser, ou ainda, de acordo com esta outra citação de Jankélévitch:

O homem não é apenas “temporal”, no sentido em que a temporalidade seria adjetivo, qualificativo de sua substância: o homem ele próprio é o tempo...Às mudanças aparentes, Bergson opõe a ideia metemítica de uma

⁴⁰ “la personne, dans son mouvement en avant, doit entraîner cet obstacle et c’est en luttant contre lui dans une lutte de chaque instant, qu’elle devra à chaque instant acheter pour ainsi dire sa personnalité” (BERGSON, 1972, p. 860)

⁴¹ “Elle crée du nouveau en dehors d’elle, puisqu’elle dessine dans l’espace des mouvements imprévus, imprévisibles. Et elle crée aussi du nouveau à l’intérieur d’elle-même, puisque l’action volontaire réagit sur celui qui la veut, modifie dans une certaine mesure le caractère de la personne dont elle émane, et accomplit, par une espèce de miracle, cette création de soi qui a tout l’air d’être l’objet même de la vie humaine”

“transubstanciação”, de um devir central que transpõe todo o ser a outro ser, e contradiz o princípio de identidade...(JANKÉLEVITCH, 1999, p. 58)⁴².

O sinal mais evidente desta contínua transubstanciação é a surpresa experimentada pelo criador. Cada criação possui a propriedade de recolocar em questão aquilo que somos e o que faremos daqui por diante; ou seja, ressignifica passado e futuro. Vemos este dado na biografia do próprio Bergson, que afirma numa carta que “desde o momento em que me deparei com a ideia de duração, vivo no exterior de mim mesmo”⁴³. Até então com uma vida intelectual direcionada à matemática e à filosofia da ciência, o jovem filósofo vê seu caminho inteiramente reorganizado ao se dar conta de uma insuficiência da tradição para pensar o tempo.

No pensamento bergsoniano, a criação possui um sentido existencial e ontológico. A dupla compreensão do homem modificado por suas criações e, ao mesmo tempo, atuando na direção de um aprofundamento do real, coloca irresistivelmente a pergunta “por que o pensamento, a arte ou antes, a criação em geral?”.

4.3.

O sentido existencial e ontológico da criação

O artista não mais como um criador para a contemplação, mas como um motivador para a criação

Encerrei minha época de fundar coisas, para entrar nessa bem mais complexa de expandir energias

Hélio Oiticica

O prefácio a um livro de Gabriel Tarde termina com estas palavras:

Saudemos em Tarde o filósofo de pensamento penetrante, ousada imaginação, que nos abriu tantos horizontes; mas reconheçamos sobretudo que ele realizou a

⁴² “L’homme n’est pas seulement « temporel », en ce sens que la temporalité serait l’adjectif qualitatif de sa substance : c’est l’homme lui-même qui est le temps lui-même...Aux changements apparents, Bergson oppose l’idée métémpirique d’une « transsubstantiation », d’un devenir central qui transporte tout l’être dans un autre être, et contredit le principe d’identité...”

⁴³ “jusqu’à ce que je tombe sur l’idée de durée je vive à l’extérieur de moi-même” (BERGSON, 1959, p. 79)

mais alta ambição da filosofia que é de nos tornar melhores e mais fortes (BERGSON, 2011, p. 377) ⁴⁴.

O comentário serve também ao próprio pensamento bergsoniano, evocando um efeito ético constituinte do evento da criação. Tal consideração fica mais clara ao contrapormos o trecho de Tarde com outro sobre Schopenhauer. Inquirido sobre as possíveis relações entre sua doutrina com a do filósofo alemão⁴⁵, Bergson sublinha um importante ponto de divergência ao acusar o outro filósofo de produzir uma filosofia estéril. Ou seja, incomodava o fato do pensador alemão incentivar uma atitude de supressão da vontade e do agir como desdobramento de seu pensamento,.

A filosofia do novo necessita de uma mobilização da vontade. É ela que serve de motor à aplicação do esforço no ato de criação. Apenas por ela pode a criação tomar forma, seja na liberdade, obra de arte ou pensamento. Como sugere o trecho acima sobre Tarde, a criação alheia se cumpre plenamente num sentido ético: mobilizar em nós força suficiente para que possamos criar por nossa conta. Se voltar de uma metafísica do estático a outra que toma o movente como matéria prima não possuiria efeito apenas teórico. Bergson não prescreve a filosofia como campo puramente especulativo, pois anseia dela um efeito na vida prática:

Penso que se houvesse convicção da realidade da mudança e se tivesse sido feito esforço para apreendê-la, tudo se simplificaria. Dificuldades filosóficas julgadas insuperáveis terminariam. Não apenas a filosofia ganharia com isso, mas nossa vida cotidiana (BERGSON, 2009a, p. 144) ⁴⁶.

Em outra ocasião, o filósofo fala da criação nas palavras de “um esforço que pode tirar muito de pouco, algo de nada, e acrescentar incessantemente ao que já havia de riqueza no mundo” ⁴⁷. Há um sentido tanto filosófico quanto existencial para a linha que marca a ausência ou presença de esforço. Prescindir

⁴⁴ “Saluons en Tarde le philosophe à la pensée pénétrante, à l’imagination hardie, qui nous a ouvert tant d’horizons; mais sachons-lui gré surtout d’avoir réalisé la plus haute ambition de la philosophie, qui est de nous rendre meilleurs et plus forts”

⁴⁵ Baseado especialmente nas aproximações entre o elã vital bergsoniano e a doutrina schopenhauriana da Vontade.

⁴⁶ “J’estime que, si l’on était convaincu de la réalité du changement et si l’on faisait effort pour le ressaisir, tout se simplifierait. Des difficultés philosophiques, qu’on juge insurmontables, tomberait. Non seulement la philosophie y gagnerait, mais notre vie de tous les jours.”

⁴⁷ “un effort qui peut tirer beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajouter sans cesse à ce qu’il y avait déjà de richesse dans le monde” (BERGSON, 1972. p. 1024)

deste sentimento implica em já ter disponíveis os meios para lidar com uma situação dada. Podemos aplicar isto a diversos registros: desde compreender e interpretar um texto, até escolher uma carreira ou criar uma obra de arte, o modo relaxado pelo qual executamos estas atividades significa que possuímos já sedimentado o modo de reagir a elas.

Em *Matéria e Memória*, Bergson distingue dois tipos de memória: uma corporal e outra pessoal⁴⁸. A primeira diz respeito ao conjunto de ações adquiridas por repetição e que o corpo executa de maneira automática. A segunda se distingue inteiramente da outra: diz respeito a uma história individual, em que cada momento conservado possui a característica de ser único. A ausência ou presença de esforço joga diretamente com estes dois tipos de memória: ou a reação já se encontra inscrita no corpo, ou requer uma atividade do espírito para inventar uma solução.

No plano do agir, uma ação sem esforço corresponde ao automatismo do hábito, este último definido por Frédéric Worms como “constituição de mecanismos corporais por repetição e reprodução automáticas, mais ou menos inconscientes”⁴⁹. O plano do hábito é essencial para a vida cotidiana, já que fornece normas comuns de conduta e conhecimentos compartilhados. O automatismo da ação, no entanto, dispensa a reflexão e se caracteriza essencialmente por um excesso de superficialidade. Dirá Bergson, por exemplo, em *O esforço intelectual*: “a conversação corrente [conversation courante] se compõe em grande parte de respostas feitas a questões banais, a resposta sucedendo à questão sem que a inteligência se interesse pelo sentido de uma ou de outra”⁵⁰.

Retomando algo afirmado acima, não será o erro de raciocínio, a argumentação logicamente deficiente, o inimigo maior da filosofia bergsoniana, mas o hábito. Para a metafísica que espera do pensamento um caminho seguro em direção a um ponto de chegada – ideia, conceito ou substância -, sem dúvida a má condução de raciocínio seria o empecilho maior. O erro desempenha neste contexto um desvio do caminho.

⁴⁸ “O passado sobrevive de duas formas distintas: 1º em mecanismos motores; 2º em lembranças independentes” (BERGSON, 2010, p. 82).

⁴⁹ WORMS, 1999, p. 43

⁵⁰ BERGSON, 2009, p. 168

As demandas da prática, embora necessárias para a vida em comum, nos vedam um contato não interessado com a experiência. Deleuze, em seu escrito sobre Francis Bacon, afirma que “a sensação é o contrário do fácil ou do já feito, do clichê”⁵¹. Isto que o próprio Bergson coloca como objeto da arte – o aprofundamento da sensação – representa justamente uma violência contra a percepção encerrada nas contrições do hábito⁵². O mesmo ocorre no caso da filosofia. O caminho da filosofia, prescreve Bergson, é o do ainda não pensado:

Vou pedir a vocês para fazer um esforço violento para afastar alguns dos esquemas artificiais que interpomos malgrado nós mesmos entre a realidade e nós. Trata-se de romper com certos hábitos de pensar e de perceber que tornaram-se naturais para nós. É preciso retornar à percepção direta da mudança e da mobilidade (BERGSON, 2009a, p. 157)⁵³.

Para isto, é necessário se desfazer, além dos hábitos do cotidiano, aqueles cristalizados pelo pensamento. O filósofo deve se desfazer do já pensado, assim como um artista tenta o mesmo com o já realizado.

Esta dualidade do pensamento se encontra também atuante na experiência individual. Em *DI*, Bergson fala num eu superficial contraposto a um eu profundo⁵⁴. Na primeira opção, encontramos um conjunto de exigências e normas de agir que não requerem mais do que serem seguidas. Desde as soluções para a nossa existência, até o que vestir, que carreira escolher, já se encontram disponíveis. Não há, portanto, esforço a ser feito se cumprimos o padrão social. O eu superficial, no entanto, não se refere a ninguém específico. É como uma forma do qual todos devem se moldar. Não se fala de alguém específico, mas de um todo mundo que é, ao mesmo tempo, ninguém. Se recorremos ao eu profundo, isto é, a uma subjetividade com seus próprios anseios, desejos e necessidades, nos deparamos constantemente com apelos que destoam das exigências coletivas.

⁵¹ DELEUZE, 1981, p. 19

⁵² Tem-se, mais uma vez, outra razão porque a beleza clássica não constitui o objeto da arte. Enquanto tenta ultrapassar o hábito, o lugar legítimo de uma obra é o do não reconhecido, o que causa estranheza.

⁵³ “Je vais vous demander de faire un effort violent pour écarter quelques-uns des schémas artificiels que nous interposons, à notre insu, entre la réalité et nous. Il s’agit de rompre avec certaines habitudes de penser et de percevoir qui nous sont devenues naturelles. Il faut revenir à la perception directe du changement et de la mobilité”.

⁵⁴ BERGSON, 2007, p. 127

Sobre esta tensão entre criação de si e exigências sociais, afirma Michel Jouaud:

Praticar o esforço a contracorrente que nos reponha na duração pura, é evadir-se do cotidiano social que é banalidade e conformismo; é voltar as costas ao “inteiramente pronto”. Mas há o risco de que depois de virar as costas pode-se por em marcha em várias direções (JOUAUD, 1992, p. 200) ^{55 56}.

O que distingue nossa conformidade com um eu superficial ou profundo não é apenas a remissão a uma memória pessoal. De fato, o enraizamento num passado designa o primeiro passo para a liberdade. No entanto, o que aparece àquele que recusa as exigências do meio social são alternativas de modos de ser. Para realiza-los, é necessário justamente um exercício contínuo da vontade⁵⁷, sem direção prévia a ser seguida.

Bergson crê no esforço tanto existencial, quanto ontologicamente. Se a duração foi definida como coexistência entre três tempos, haveria um empecilho para que cada dimensão fosse realizada. O hábito e as demandas sociais tiram a um só tempo uma remissão a um passado pessoal e a disposição em criar um futuro. É como se nesta confinação, o tempo realmente se tornasse mera repetição de uma só dimensão temporal, o presente, e reproduzisse aquele esquema artificial de tempo linear. Para Bergson, o esforço quebra esta estagnação. Enraizado no esforço, se encontra a possibilidade de realizar plenamente a temporalidade de que somos constituídos:

É o esforço que nos libera das servidões interiores; apenas ao esforço pertence o poder liberador. Eu gostaria de vos dizer agora algumas palavras do que chamarei o poder criador do esforço; é um poder maravilhoso. Metamorfoseia

⁵⁵ “Pratiquer l’effort à contre-courant qui nous replace dans la durée pure, c’est s’évader du quotidien social, qui est banalité et conformisme ; c’est tourner le dos au « tout fait ». Mais il risque qu’après avoir tourné le dos, on peut se mettre en marche dans bien de directions”.

⁵⁶ Ou ainda, segundo o mesmo autor, “A decisão exige precisamente não um simples rearranjo de motivos estereotipados, mas uma nova emergência do eu profundo, a criação global de uma nova atitude” (“la décision appelle précisément non pas un simple réarrangement de motifs stéréotypes, mais une nouvelle émergence du moi profond, la création globale d’une nouvelle attitude”) (JOUHAUD, 1992, p. 198).

⁵⁷ Os dois aspectos essenciais da personalidade humana são: em primeiro lugar, a Memória, que abarca toda a extensão do passado inconsciente de maneira a tornar consciente toda a parte que pode ser utilizada; e, em seguida, a Vontade que tende continuamente em direção ao futuro (BERGSON, *Mélanges*. apud. FRANÇOIS, 2007, p. 200).

tudo o que toca. Faz com que o chumbo mais vil transforme-se no ouro mais puro. Do pouco tira muito, e do nada alguma coisa⁵⁸ (BERGSON, 1972, p. 554).

A criação, portanto, não é desdobramento espontâneo do tempo, apesar de constituir seu fundo ontológico. Bergson descreve nossa estrutura temporal como espelhando uma verdade constatada na realidade⁵⁹. No entanto, parece que apenas assumindo as três dimensões temporais somos, rigorosamente falando, o tempo em sua potência ontológica. Tal como afirma Arnaud François,

É preciso distinguir claramente entre o “movimento para frente” e o esforço pelo qual se é uma “pessoa”. Este esforço fundamental é aquilo que abre, para mim, o passado como passado e o futuro como futuro. É a condição ao qual o tempo possui três dimensões. Devo produzir um esforço para que exista, para mim, um tempo (FRANÇOIS, 2007, pág. 201).

Ou ainda, segundo o próprio Bergson,

Quando nós colocamos nosso ser no nosso querer, e nosso querer ele próprio no impulso que ele prolonga, compreendemos, sentimos, que a realidade é um crescimento perpétuo, uma criação que prossegue sem fim. Nossa vontade já faz esse milagre (BERGSON, 2009b, p. 240)⁶⁰.

Esta realização, no entanto, nem sempre pode ser atendida. Bergson mesmo afirma como “ser uma pessoa é fatigante”⁶¹, ao menos se vivermos constantemente no estado de tensão exigido pela vontade. A liberdade constante não é nem mesmo viável. Em primeiro lugar, as exigências da vida prática tornam a todos em primeiro lugar seres do hábito. Bergson não defende, portanto, uma vida autêntica em contraposição a uma inautenticidade⁶².

⁵⁸ “C'est l'effort qui nous affranchit des servitudes intérieures; à l'effort seul appartient la puissance libératrice. Je voudrais maintenant vous dire quelques mots de ce que j'appellerai la puissance créatrice de l'effort; c'est une puissance merveilleuse. Elle métamorphose tout ce qu'elle touche. Elle fait que le plomb le plus vil se change en l'or le plus pur. De peu elle tire beaucoup, et de rien quelque chose ?”.

⁵⁹ “le fond des choses est ce que nous sommes nous-mêmes : nous percevons à chaque instant comme un progrès et une création perpétuelle ; mais les choses sont peut-être elles aussi un jaillissement, une création perpétuelle” (BERGSON, 1972, p. 716).

⁶⁰ “Quand nous replaçons notre être dans notre vouloir, et notre vouloir lui-même dans l'impulsion qu'il prolonge, nous comprenons, nous sentons que la réalité est une croissance perpétuelle, une création qui se poursuit sans fin. Notre volonté fait déjà ce miracle”.

⁶¹ No curso “Théories de la personne” (BERGSON, 1972, p. 849)

⁶² Frédéric Worms (2004) fala na filosofia bergsoniana como delineando dois sentidos da vida, tanto a de um eu superficial da vida em comum, como aquele que assume a possibilidade de se desgarrar desta constrição.

A possibilidade de realizar a potência do tempo é o que fornece ao criador a alegria, o sentimento ontológico por excelência. Ao contrário do que se crê usualmente, a alegria em Bergson não representa um otimismo generalizado, nem mesmo nega outros sentimentos, como angústia e tristeza. Ser alegre designa o signo de satisfação perante a criação – seja um ato livre, obra de arte ou de pensamento. Rompido os obstáculos e dificuldades do caminho, o homem criador se alegra com o resultado de seu esforço. Este sentimento designa uma concordância com o princípio universal do tempo: o universo cria incessantemente. O homem ao se perceber criador, poder tirar de si mais do que contém, sente-se participante deste engendramento universal.

A alegria anuncia sempre que a vida triunfou, que ela ganhou terreno, que ela alcançou uma vitória: toda alegria verdadeira possui um acento triunfal: Ora, se levamos em conta esta indicação e seguimos esta nova linha de fatos, vemos que sempre que há alegria, há criação...(BERGSON, 1979, p. 80).

5

Pensar o novo, uma aprendizagem dos sentidos

Esponaneamente nós vemos e admiramos a ordem e a regularidade. A novidade é justamente aquilo que nós não percebemos, mas devemos aprender a ver ¹.

Arnaud Bouaniche

Pensar o outro na filosofia de Bergson parece, à primeira vista, algo estranho a seu pensamento. A razão mais óbvia dessa suspeita reside no fato de não encontrarmos qualquer tratamento direto do tema em sua obra. Os textos propriamente morais - *O Riso* e *Duas Fontes da Moral e da Religião* - poderiam servir como diretrizes para o recorte do tema, momento em que a vida em sociedade é submetida à reflexão. Nossa pergunta, no entanto, não busca elaborar o outro do ponto de vista ético, tal como fará Levinas, por exemplo, e sim trata-lo como implicação ontológica da filosofia da duração. Se Bergson coloca a criação como constituinte da duração que o homem experimenta, o que significa testemunhar algo novo? Há o novo que eu próprio sou capaz de criar, mas há ainda aquele que outros semelhantes a mim criam.

Nosso tratamento se inspira no modo como a mesma questão aparece posta por outro filósofo, no livro *Fenomenologia da Percepção*. Em Merleau-Ponty, o outro se mostra como paradoxo, questão inexistente para a metafísica clássica pela sua própria estrutura. Uma vez que se caracteriza por uma ascensão do sensível à eternidade das ideias, não existe alteridade verdadeira. O alvo da busca filosófica da tradição julga encontrar sua realização num ponto comum a todos os homens. A atividade do pensamento se caracteriza como ascensão do particular ao universal, contemplação de conceitos ou essências eternas. Não apenas no plano do pensamento esta compreensão anula a singularidade de cada indivíduo. O próprio conceito de homem faz com que entre eu e outro não exista distinção essencial – ambos espelhamos a mesma substância.

Ao colocar esta questão, Merleau-Ponty não pretende fazer uma afirmação herética. O que o filósofo tem em mente é apenas o modo como a metafísica clássica fala de homem como algo que não é nem sequer um indivíduo. Falta-lhe concretude, vida, corpo, enquanto se concebe apenas um

¹ Spontanément, nous voyons et admirons l'ordre et la régularité. La nouveauté est justement ce que nous n'apercevons pas, mais devons *apprendre* à voir (BOUANICHE, in.: WORMS, 2008, p.614).

pensamento desencarnado. A figura consagrada pela filosofia moderna na figura do sujeito é todos e ao mesmo tempo nenhum. Se ser pensante prescinde de todo o resto, exceto do pensamento, que elementos diferenciadores assegurariam a coexistência entre seres humanos? A ausência de ponto de vista determina uma homogeneidade. Quando Merleau-Ponty insiste que nenhum ser encarnado, mas apenas Deus ou um espírito absoluto possuiriam as características da subjetividade moderna², devemos entender que esta configuração inviabiliza a experiência de uma alteridade, ou, ao menos, a torna impossível. Em que momento, então, o outro surge como problema para Merleau-Ponty?

Uma vez que não sou sujeito – entendido como substância estática e universal –, o pensamento vê-se delimitado por um fato inescapável: ele ocupa um ponto de vista. Pensar não é mais ascender a uma universalidade. Em Bergson, este posicionamento no ponto de vista acontece pela sua análise da percepção. Estar posicionado em um tempo e espaço determinados revela a alteridade, antes mantida velada para a metafísica que aspirava ao universal:

Como esta “forma” que é verdadeiramente informe, poderia caracterizar uma personalidade viva, que age, concreta, e distinguir Pedro de Paulo? Será surpreendente que os filósofos que isolaram esta “forma” da personalidade achem-na em seguida impotente para determinar uma pessoa, e que eles sejam levados de grau em grau, a fazer de seu Eu vazio um receptáculo sem fundo que não pertence nem a Paulo nem a Pedro, e onde haverá lugar como se queira para a humanidade inteira ou para Deus, ou para a existência em geral? (BERGSON, 2009a, p. 195) ³.

Em Bergson, a pergunta por um outro aparece indissociável de um ponto fundamental de seu pensamento. A intuição, modo pelo qual o filósofo julga viável um pensamento na experiência, pode ser também entendida como questionamento sobre nossa relação o outro, o que, desdobrado em suas consequências, se coloca como a pergunta pelo novo ao redor de nós, ou, ainda, o que cada um possui de singular. Tentaremos mostrar, mais amplamente, que qualquer tentativa de compreensão da novidade do mundo, seja de pessoas, fatos

² MERLEAU-PONTY, 1945, p. 242

³ “Comment cette « forme », qui est véritablement informe, pourrait-elle caractériser une personnalité vivante, agissante, concrète, et distinguer Pierre de Paul ? Est-il étonnant que les philosophes qui ont isolé cette « forme » de la personnalité la trouvent ensuite impuissante à déterminer une personne, et qu’ils soient amenés, de degré en degré, à faire de leur Moi vide un réceptacle sans fond qui n’appartient pas plus à Paul qu’à Pierre, et où il y aura place, comme on voudra, pour l’humanité entière, ou pour Dieu, ou pour l’existence en général ?”

ou o que seja, possui uma estrutura semelhante de se referir à alteridade. Aquilo que esta tese pretende reforçar e defender nesta relação é que a recepção de uma novidade exige de nós criação que terminará por integrá-la à nossa própria experiência.

5.1. Acolher o novo - a intuição

A intuição é antes de tudo o recurso imanente a nossas vidas de que a arte e a filosofia, mas também a ação livre e a criação moral, são as portadoras ou as reveladoras⁴.

Frédéric Worms

A primeira imagem utilizada por Bergson em sua importante conferência, *Introdução à metafísica* evoca o personagem de um romance. Com este exemplo, uma noção central do pensamento bergsoniano se apresenta – a intuição⁵:

Seja ainda um personagem do romance cujas aventuras me são contadas. O romancista poderá multiplicar os traços de caráter, fazer falar e agir seu herói tanto quanto queira: nada disso valerá o sentimento simples e indivisível que eu experimentaria se coincidisse um instante com o próprio personagem (BERGSON, 2009a, p. 178)⁶.

A descrição literária, por mais rica e detalhada, sugere o filósofo, não fornece elementos suficientes para chegar ao cerne de uma psicologia. Em tese, os componentes de elaboração de um romance deveriam nos transportar para o âmago de seus protagonistas. Uma coincidência perfeita, no entanto, não deriva de nenhum dos estratos sobre vivências, pensamentos e ações. Estas são apenas elementos pontuais, ou seja, manifestações exteriores de uma interioridade distinta de tais fragmentos.

⁴ “l'intuition est avant tout la ressource immanente à nos vies dont l'art et la philosophie, mais aussi l'action libre et la création morale, sont les porteurs ou les révélateurs” (WORMS, 2000, p. 39).

⁵ O filósofo já publicava desde 1888 quando, apenas em 1903, lança a célebre conferência *Introdução à metafísica*. É importante afirmar que, embora tal texto se imponha como o método bergsoniano, sua definição se deu aos poucos e apenas plenamente determinada em 1934, com a publicação de *O pensamento e o movente*, que integra este e outros textos sobre método. As obras anteriores a 1903, desta maneira, apesar de seguirem de perto as definições da intuição, ainda não a citam de maneira explícita.

⁶ “Soit encore un personnage du roman dont on me raconte les aventures. Le romancier pourra multiplier les traits de caractère, faire parler et agir son héros autant qu'il lui plaira : tout cela ne vaudra pas le sentiment simple et indivisible que j'éprouverais si je coïncidais un instant avec le personnage lui-même”.

Constatamos aqui a recusa tipicamente bergsoniana de um acesso ao real a partir da reconstrução de partes⁷. A atividade de reconstruir um personagem, objeto ou evento abstrai o que há de temporal em sua realidade. Este ato de decompor e/ou recompor eventos de ordem temporal em partes distintas, Bergson denomina de análise. Afirma o filósofo: “A análise opera sobre o imóvel enquanto a intuição se situa na mobilidade ou o que quer dizer a mesma coisa, na duração. Reside aí a linha de demarcação muito clara entre a intuição e a análise”⁸.

O eu da interioridade de *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, como mostramos no primeiro capítulo, se torna acessível ao prescindir de uma reconstituição analítica. A aproximação com a realidade temporal da interioridade corresponde ao primeiro exemplo da intuição, tal como afirma Bergson: “Há uma realidade pelo menos que todos apreendemos de dentro, por intuição e não por simples análise. É nossa própria pessoa no seu fluir através do tempo. É nosso eu que dura”⁹.

No entanto, o interesse de *Introdução à metafísica* se situa em alargar a intuição para além de uma experiência individual. A questão mais ampla do método intuitivo poderia ser formulada do seguinte modo – como chegar ao âmago de uma existência que, como a minha, é tempo? Se constato em mim um modo de articulação temporal da duração, a primeira realidade ao qual posso transpor esta dinâmica se encontra em outros seres humanos.

Seguindo esta direção, evocar um personagem romanesco no início de *Introdução à metafísica* não é de modo algum irrelevante. Uma obra de ficção apresenta fragmentos de um personagem com a intenção de nos transportar a uma interioridade distinta da minha. Embora neste caso Bergson evoque o ponto de vista do autor com seu personagem, o autor chama de intuição à possibilidade de realizar uma coincidência intersubjetiva, o que denomina ainda de acesso ao

⁷ “Primeiramente – afirma Arnaud François - a intuição se opõe à *reconstrução*”. (“Tout d’abord, l’intuition s’oppose à reconstruction” (FRANÇOIS, 2008, p. 37)).

⁸ “L’analyse opère sur l’immobile alors que l’intuition se place dans la mobilité ou, ce qui revient au même, dans la durée. Là est la ligne de démarcation bien nette entre l’intuition et l’analyse” (BERGSON, 2009a, p. 180).

⁹ “Il y a une réalité au moins que nous saisissons tous du dedans, par intuition et non par simple analyse. C’est notre propre personne dans son écoulement à travers le temps. C’est notre moi qui dure” (*Ibid.*, p. 182).

absoluto: “descrição, história e análise me deixam aqui no relativo. Apenas a coincidência com o personagem mesmo me forneceria o absoluto”¹⁰.

Este último termo requer um nota de esclarecimento. “Absoluto” possui uma série de associações ao longo da filosofia associando-o a um conhecimento completo, seja da totalidade do real ou objeto específico. O absoluto consistiria em desvelar completamente algo, carregando assim a ideia de uma verdade definitiva. François Arnauld esclarece, no entanto, como o absoluto em Bergson não evoca o sentido de um conteúdo específico, nem uma universalidade. Pelo contrário:

Esse termo adquire o sentido, em Bergson, da realidade tal como é em si mesma. Mas na medida em que esta realidade é móvel, ela é dada à nossa experiência sem que possamos atingi-la... Então não se tratará mais do “Absoluto”, como uma realidade diversa, de uma ordem de que nossa experiência comum não nos daria nenhuma ideia; e não se tratará mais do absoluto em geral, mas a cada vez de um absoluto, isto é, de um movimento singular que se efetua de uma maneira tal que nos obriga a forjar, para fixar a intuição que podemos dar dele, um conceito flexível ou individual (FRANÇOIS, 2008, p. 117)¹¹.

Atingir o absoluto significa coincidir com a realidade da duração em mim ou fora de mim. Para uma metafísica tradicional, que opõe verdade e mundo sensível, este acesso se realiza apenas intelectualmente, ou seja, além da experiência, em direção a um universal abstrato. O absoluto visado pela intuição, por outro lado, se alcança pela imersão na experiência já indicada por Bergson em *Percepção da Mudança*. Este movimento encontra uma singularidade ao invés de um universal.

Ou seja, Bergson não descarta a importância daqueles aspectos externos que o pensamento da análise cataloga com o intuito de dar conta da totalidade de um objeto. É por esta razão que Bergson dirá que “não obtemos da realidade uma intuição, quer dizer, uma simpatia espiritual com aquilo que ela possui de mais

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ “Ce terme prend le sens, chez Bergson, de la réalité telle qu’elle est en elle-même. Mais dans la mesure où cette réalité est mouvante, elle est donnée à notre expérience, sans que nous ayons à l’atteindre... Dès lors, il ne s’agira plus de l’« Absolu » comme une réalité autre, d’un ordre dont notre expérience commune ne nous donnerait aucune idée ; et il ne s’agira plus de l’absolu en général, mais à chaque fois d’un absolu, c’est-à-dire d’un mouvement singulier qui s’effectue d’une manière telle qu’il nous contraint à forger, pour fixer l’intuition que nous pouvons en donner, un concept souple ou individuel”.

interior, se não ganhamos sua confiança através de uma longa camaradagem com suas manifestações superficiais”¹².

O filósofo pretende enquadrar sua filosofia no que denomina empirismo, mas distinto daquele da tradição. O pensamento empírico no molde moderno usualmente se satisfaz com os aspectos materiais dos fenômenos. Bergson contrapõe a isto a afirmação de que “o empirismo verdadeiro é aquele que se propõe abraçar de tão perto quanto possível o próprio original, aprofundar sua vida, e por uma espécie de auscultação espiritual, sentir palpitar sua alma”¹³.

Podemos afirmar, com isto, que a intuição, antes de tudo, reformula o que significa pensar. A famosa fórmula bergsoniana o diz claramente – “pensar intuitivamente é pensar em duração”¹⁴. O título da coletânea de ensaios em que *Introdução à metafísica* integra representa este desafio. *O pensamento e o movente* poderia ser outro nome para explicar como estes dois termos - intuição e realidade – se relacionam¹⁵.

Como vimos acompanhando desde o início da tese, alcançar a realidade como duração requer antes de tudo uma reforma do entendimento – ser capaz de enxergar o móvel ao invés do estático. Bergson entende a intuição como “um modo de conhecimento” para “reencontrar a duração verdadeira”¹⁶, ou ainda, um modo de “se instalar na realidade móvel, adotando a direção incessantemente mutável, enfim, a alcançar intuitivamente”¹⁷.

Mas por que tal tarefa aparentemente simples se coloca como extremamente difícil? Bergson chega a afirmar que “nós repudiamos [assim] a

¹² “on n’obtient pas de la réalité une intuition, c’est-à-dire une sympathie spirituelle avec ce qu’elle a de plus intérieur, si l’on n’a pas gagné sa confiance par une longue camaraderie avec ses manifestations superficielles” (BERGSON, 2009a, p. 225).

¹³ “un empirisme vrai est celui qui se propose de serrer d’aussi près que possible l’original lui-même, d’en approfondir la vie, et, par une espèce d’auscultation spirituelle, d’en sentir palpiter l’âme” (*Ibid.*, p.191).

¹⁴ *Ibid.*, p. 30

¹⁵ “A intuição de que falamos consiste antes de tudo na duração interior [...] Intuição significa primeiramente consciência, mas consciência imediata, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência [...] A intuição é aquilo que atinge o espírito, a duração, a mudança pura” (“L’intuition dont nous parlons porte donc avant tout sur la durée intérieure. [...] Intuition signifie donc d’abord conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l’objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence. [...] L’intuition est ce qui atteint l’esprit, la durée, le changement pur”) (*Ibid.*, p. 27-9).

¹⁶ (*Ibid.*, p. 25) Ou ainda “É preciso se recolocar na duração e alcançar a realidade da mobilidade da qual é a essência” (“Il faut se replacer dans la durée et ressaisir la réalité dans la mobilité qui en est l’essence”) (*Ibid.*, p. 26).

¹⁷ “s’installer dans la réalité mobile, en adopter la direction sans cesse changeante, enfin la saisir intuitivement” (*Ibid.*, p. 213).

facilidade. Recomendamos uma certa maneira dificultosa de pensar. Nós prezamos acima de tudo o esforço”¹⁸. Vimos como a duração consiste, primeiramente, na acumulação do passado no presente. O livro *Matéria e Memória* alia esta memória conservada como a realidade do espírito, realizando, assim, aquilo que David Lapoujade chama de “a identidade bergsoniana fundamental: duração = memória = espírito”¹⁹. No entanto, tal como mostramos no final do primeiro capítulo, a existência em duração não consiste apenas na que experimento em mim mesmo e em outros como eu.

Desde *A evolução criadora*, a realidade inteira é, ela própria, duração. Seja em seres humanos, outros seres vivos e mesmo na matéria inorgânica. Isto quer dizer que a própria compreensão de espírito é alargada – não mais para uma alma individual, mas para toda a realidade²⁰. Bergson por isto fala em uma visão do espírito pelo espírito: “ela [a intuição] alcança uma sucessão que não é justaposição, um crescimento por dentro, o prolongamento ininterrupto do passado em um presente que invade o futuro. A visão direta do espírito pelo espírito” (BERGSON, 2009a, p. 27)²¹.

Quando Bergson fala da visão do espírito pelo espírito, deste modo, não entende apenas o contato entre dois seres semelhantes. Antes, temos um ser temporal em frente a outras coisas igualmente temporais. É deste modo que, após o exemplo da literatura, *Introdução à metafísica* aponta como alvo da intuição, não mais na alteridade de um semelhante, mas como objeto²², ou seja qualquer realidade alheia a ser alcançada pelo pensamento.

Assim como me transporto ao interior de outro personagem, o método da intuição deveria me transportar ao interior de uma duração:

Chamamos intuição a *simpatia* pela qual transporta-se para o interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele possui de único e, por consequência,

¹⁸ “nous recommandons une certaine manière difficileuse de penser. Nous prisons par-dessus tout l’effort” BERGSON, 2009a, p. 95

¹⁹ LAPOUJADE, in: WORMS (org.) 2007, p. 434.

²⁰ O estágio de redação da conferência, em 1903, atesta de que maneira esta saída da interioridade se torna uma preocupação. Tal data se situa entre *Matéria e Memória* (1896), obra em que ainda se aborda a realidade da memória em sua conjunção com o corpo, e *A evolução criadora* (1907), em que Bergson elabora uma espécie de cosmologia, nitidamente não mais restrita ao âmbito humano.

²¹ “Elle saisit une succession qui n’est pas juxtaposition, une croissance par le dedans, le prolongement ininterrompu du passé dans un présent qui empiète sur l’avenir. C’est la vision directe de l’esprit par l’esprit”

²² Este entendido não como tradicionalmente – algo oposto a um sujeito, mas como qualquer realidade alheia à minha, o que incluiria um outro.

inexprimível. Ao contrário, a análise é a operação que conduz o objeto a elementos já conhecidos, quer dizer, comuns a esse objeto e a outros (BERGSON, 2009a, p. 181) ²³.

Se há outras formas de duração não humanas, o esforço de intuição se impõe um modo de alcançá-las. Afirma, desta maneira, Arnaud François: “o objeto da intuição é um ato temporal, e o problema próprio à intuição é o da coincidência *sui generis*, ou da identidade de ritmo, entre estes dois atos temporais”²⁴.

Vimos no capítulo anterior como a filosofia de Bergson se constrói no ritmo de problemas singulares com os quais se defronta. Certo objeto, enquanto singular, possui algo de irreduzível a qualquer outra realidade ou conceito já pronto. Em última instância, a exigência de conceitos talhados à medida de cada objeto se impõe em função de uma novidade nele presente.

Além de ter de lidar com um “conteúdo não contido” em dados materiais, o desafio extra ao qual se impõe a tarefa de pensar em duração é o termo no qual desemboca a temporalidade bergsoniana – a criação de novidade. Durar é, além de conservar o passado, se desdobrar num futuro imprevisível²⁵. Deste modo, para o esforço da intuição:

Uma ideia nova pode ser clara porque ela nos apresenta, simplesmente arranjadas em uma nova ordem, as ideias elementares que nós já possuíamos. Nossa inteligência encontra então no novo apenas o antigo, se sente em um país familiar; ela está à vontade, ela “compreende”. Tal é a clareza que nós desejamos, que pesquisamos, e somos sempre gratos com quem a traz. Há outra, com a qual sofremos, e que se impõe longamente. É a da ideia radicalmente nova e absolutamente simples que capta mais ou menos uma intuição (BERGSON, 2009a, 31) ²⁶.

²³ “Nous appelons ici intuition la *sympathie* par laquelle on se transporte à l’intérieur d’un objet pour coïncider avec ce qu’il a d’unique et par conséquent d’inexprimable. Au contraire, l’analyse est l’opération qui ramène l’objet à des éléments déjà connus, c’est-à-dire communs à cet objet et à d’autres.”

²⁴ (FRANÇOIS, 2008, p. 39) Como comenta ainda Deleuze: A intuição não é a própria duração. A intuição é antes o movimento pelo qual nós saímos de nossa própria duração, pelo qual nos servimos de nossa própria duração para afirmar e reconhecer imediatamente a existência de outras durações, acima e abaixo de nós (“L’intuition n’est pas la durée même. L’intuition est plutôt le mouvement par lequel nous sortons de notre propre durée, par lequel nous nous servons de notre durée pour affirmer et reconnaître immédiatement l’existence d’autres durées, au-dessus ou au-dessous de nous”) DELEUZE, 1999, p. 24-5.

²⁵ Frédéric Worms afirma que “a prova da intuição não se encontra na estática e distante contemplação, mas numa variedade de efeitos reais e imprevisíveis: atos livres, obras de arte e na própria novidade filosófica” (WORMS, 2005, p. 1229.).

²⁶ “Une idée neuve peut être claire parce qu’elle nous présente, simplement arrangées dans un nouvel ordre, des idées élémentaires que nous possédions déjà. Notre intelligence ne trouvant

Daí o ideal de precisão exigido por Bergson para um método filosófico, o de conceitos que se moldam à medida exata do que investigam. Se o tempo bergsoniano se confunde com um desdobramento criador, o desafio da singularidade significa exatamente tentar detectar o novo no movente.

Chegar à novidade da criação alheia significa alcançar uma singularidade, algo que a princípio não possui meios de enxergar²⁷. É preciso, antes de tudo, que eu ultrapasse a mim mesmo. Em certo sentido, me deparar com um autor novo significa também tê-lo como obstáculo; a singularidade de uma obra do qual ainda não possui a chave para penetrar me força a despender um esforço para alcançá-la. Dada a tarefa a ser realizada pelo pensamento, precisamos agora analisar suas consequências.

5.2. A invisibilidade da criação

o novo é, em sentido próprio, o que jamais foi dito e não o que jamais existiu²⁸.
Marcia Sá Cavalcante Schuback

Se uma criação é de fato original, lançará em torno de si invariavelmente certa obscuridade. Podemos até dizer que frequentemente o destino de uma novidade é não aparecer, se manter invisível. A reação mais imediata daqueles que tentam apreender algo de novo será remetê-lo ao antigo, encaixá-lo ao já dado, conhecido, feito. Isto a menos que se faça um esforço, assumindo certa ignorância em relação ao que se mostra. Não fazê-lo, significa ser cego à novidade de cada evento, pois, como afirma Bergson, “compreender sem esforço consiste a recompor o novo com o antigo”²⁹.

alors dans le nouveau que de l'ancien, se sent en pays de connaissance ; elle est à son aise ; elle « comprend ». Telle est la clarté que nous désirons ; que nous recherchons, et dont nous savons toujours gré à celui qui nous l'apporte. Il en est autre, que nous subissons, et qui ne s'impose d'ailleurs qu'à la longue. C'est celle de l'idée radicalement neuve et absolument simple, qui capte plus ou moins une intuition”

²⁷ Arnaud Bouaniche insiste no fato de Bergson evocar o sentido da visão ao apresentar o método intuitivo²⁷. “Vision simple, immédiate, sans préjugés interposés”, “vision de la durée” e “vision directe de l'esprit par l'esprit”²⁷ são todos termos utilizados em *O Pensamento e o Movente* como ponto de partida para o pensar intuitivamente.

²⁸ SCHUBACK, 1999, p. 73

²⁹ “comprendre sans effort consiste à recomposer le nouveau avec de l'ancien” (BERGSON, 2009a, p. 31).

Como sabemos, o esforço designa a exigência primeira de um ato de criação. O mesmo sucede no caso de acolhermos algo criado, uma novidade. Compreendida por Bergson essencialmente como criação (ao invés de desvelamento), a elaboração filosófica de um autor que pretendo compreender se enquadra numa mesma exigência. A lógica tradicional enxerga a clareza de raciocínio como motor tanto da condução de pensamento, como de sua compreensão. Curiosamente Bergson fala na ideia genuinamente nova como necessariamente “obscura, qualquer que seja nossa força de pensamento”³⁰.

Em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari enunciam uma curiosa sentença em conformidade com Bergson. A real eficácia do debate entre ideias, um dos principais terrenos da prática filosófica, aparece problematizada:

As discussões são boas para as mesas redondas, mas é sobre uma outra mesa que a filosofia lança seus dados cifrados. As discussões, o mínimo que podemos dizer é que não fazem avançar o trabalho, já que os interlocutores não farão avançar o trabalho...Faz-se por vezes da filosofia a ideia de uma perpétua discussão, tal como “racionalidade comunicacional” ou uma “conversa democrática universal”. Nada de menos exato...(DELEUZE & GUATTARI, 2005, p. 33)³¹.

Qualquer um que conheça em profundidade algum filósofo já constatou algo semelhante: ao criticar certo ponto da doutrina de certo filósofo, um interlocutor frequentemente nem mesmo chega a compreender o que problematiza³². Um kantiano, por exemplo, defende as teses de seu autor perante um estudioso de Nietzsche - o comentário de Deleuze e Guattari demonstra como apenas ilusoriamente estes adversários possuem um terreno exatamente comum de debate. O pressuposto de uma perfeita comunicação entre os interlocutores muitas vezes mascara uma falta de compreensão recíproca.

Não por acaso, o mesmo tema – filosofia e conversação – aparece em *Pensamento e o movente*. A linguagem conceitual pretendida pela filosofia

³⁰ “obscure, quelle que soit notre force de penser” (*Ibid.*, p. 31)

³¹ “Les discussions sont bonnes pour les tables rondes, mais c’est sur une autre table que la philosophie jette ses dès chiffrés. Les discussions, le moins qu’on puisse dire est qu’elles ne feraient pas avancer le travail, puisque les interlocuteurs ne feraient pas avancer le travail...On se fait parfois de la philosophie l’idée d’une perpétuelle discussion comme « rationalité communicationnelle » ou une « conversation démocratique universelle ». Rien n’est moins exact”.

³² Já foram citadas nesta tese diferentes objeções ao pensamento bergsoniano que se equivocam ao compreendê-lo como defensor de um subjetivismo ontológico.

pressupõe um debate intermediado pela homogeneidade perfeita de conteúdo entre os interlocutores. A discussão filosófica seria motivada em determinar uma verdade única, comum a todos os homens e épocas. Uma comunicabilidade plena entre ideias, contudo, se torna impossível se a filosofia é entendida como operação criativa.

Entende-se que o homem filosoficamente competente seja aquele capaz de discorrer sobre qualquer assunto, vencer qualquer discussão. Esta pressuposição, presente desde a aurora da filosofia, ainda hoje alimenta as expectativas que recaem sobre o filósofo. Não por acaso, atribui-se a esta figura o elogio de inteligente. Aquele que hesita ou demonstra ignorância perante um assunto é, ao contrário, entendido como deficiente.

Estranhamente, uma competência deste tipo não representa vantagem em uma filosofia voltada para o evento da criação. Ser capaz de manipular conceitos e conduzir discussões desempenha função essencial em diversos domínios de conhecimento. Bergson, no entanto, desconfia do filósofo “hábil em falar, rápido em criticar”³³. Devemos dizer, ao contrário que o filósofo deveria, sem constrangimento, iniciar seu ofício ao se deparar com algo e poder exclamar: não sei o que fazer! E encontrar do mesmo modo semelhante dificuldade em se fazer compreender.

Perante determinado evento ou objeto, aquele que pensa não o reconhece em nenhuma das categorias de compreensão.

Lemos em *Pensamento e o movente*:

Escutem discutir juntos dois filósofos no qual um de atém ao determinismo e o outro, à liberdade: é sempre o determinista que parece ter razão...Diremos sempre dele que é simples, verdadeiro. Ele o é facilmente e naturalmente, tendo apenas que se ater a pensamentos prontos, frases feitas: ciência, senso comum, a inteligência inteira está a seu serviço. A crítica de uma filosofia intuitiva é fácil, e ela é sempre tão bem acolhida, que tentará sempre o iniciante (BERGSON, 2009a, p. 33)³⁴.

³³ “Habile à parler, prompt à critiquer” (BERGSON, 2009 a, p. 90)

³⁴ “Écoutez discuter ensemble deux philosophes dont l’un tien pour le déterministe et l’autre pour la liberté : c’est toujours le déterministe qui paraît avoir raison...On dira toujours de lui qu’il est simple, qu’il est vrai. Il l’est aisément et naturellement, n’ayant qu’à ramasser des pensées toutes prêtes et de phrases déjà faites : science, langage, sens commun, l’intelligente entière est à son service. La critique d’une philosophie intuitive est si facile, et elle est si sûre d’être bien accueillie, qu’elle tentera toujours le débutant”

Novamente, esta expectativa sobre o pensamento eficiente possui raízes na ontologia consagrada pela tradição. Se a metafísica do estático se volta para generalizações e universais, os pensadores se submetem a princípios comuns, impessoais e estáveis. No entanto, tal atitude possui seu preço. Um sistema filosófico, certo de abarcar a totalidade do real, enquadra qualquer evento em categorias prévias. Desta maneira, podemos dizer que o pensamento competente possui olhos fechados para o novo, o diferente. Ao se voltar para o mundo real, esta ontologia se torna essencialmente reconhecimento.

No entanto, a filosofia proposta por Bergson, direcionada ao movente e não ao estático, jamais pensa suficientemente. A filosofia é tarefa infinita, pois existe uma prontidão em sempre recomençar do zero a refletir, na medida em que se depara com cada evento distinto. “Tensão, concentração, tais são as palavras pelas quais caracterizamos um método que requer do espírito, para cada novo problema, um esforço inteiramente novo”³⁵.

Há ainda certa contingência no pensamento. O filósofo não pensa necessariamente as questões “mais fundamentais”, e sim aquelas com que se depara, ou as mais urgentes em determinado momento³⁶. Deleuze defende em termos semelhantes uma nova experiência de se fazer filosofia: o pensamento não seria faculdade inata e espontânea do homem – entendido como animal racional. Haveria antes algo que aparece como obstáculo, nos força a pensar³⁷.

O *pensamento em duração* deve procurar em cada autor uma novidade, recomençar uma busca a algo irreduzível a qualquer outro filósofo. Não seria errôneo afirmar que, em Bergson, a novidade é questão de percepção, aquilo que não sou capaz de enxergar. Ou, para utilizar um vocabulário deleuziano, a falta de reconhecimento diante de um autor é justamente aquilo que nos força a pensar.

Relembrando tópicos apresentados no capítulo dois, a percepção concreta não é puro ato de inteligência, mas o passado da memória integralmente

³⁵ “Tension, concentration, tels sont les mots par lesquels nous caractérisons une méthode qui requiert de l’esprit, pour chaque nouveau problème, un effort entièrement nouveau”.

³⁶ É famosa a indecisão de Bergson quanto a que tema se dedicaria a seguir à publicação de sua obra *A Evolução Criadora*. Tanto a estética quanto a moral lhe pareciam igualmente relevantes. A segunda opção terminou por prevalecer principalmente pela ameaça da guerra que rondava a Europa.

³⁷ “La pensée n’est rien sans quelque chose qui force à penser, qui fait violence à la pensée. Plus important que la pensée, il y a ce qui donne à penser” (DELEUZE, 2010, p. 117).

conservada mesclada ao presente. Nosso perceber, desta maneira, se encontra condicionado a um reconhecimento, o que torna o novo invisível. Deve-se pensar para tornar uma criação reconhecível, poder percebê-la.

Tal indicação faz com que a leitura da história da filosofia mude radicalmente. A novidade de um autor não se encontra em um âmbito inteligível, esperando ser contemplado. Não há um conceito universal que dará conta de Platão, Descartes ou Leibniz. Isto porque o inquiridor de um pensamento alheio se posiciona de maneira diversa de um puro receptáculo como um conteúdo a ser preenchido.

O que a apreciação de um pensamento alheio encontra não é exatamente a reprodução de um conteúdo. Existe certo paradoxo de se pensar uma singularidade no campo da filosofia, já que não apenas o conceito deve ser criado, como os meios para compreendê-lo. O método intuitivo exige que um autor seja respeitado em sua novidade, mas sabe, ao mesmo tempo, que uma total ascese do ponto de partida de onde se pensa é impossível.

Tal como afirma Worms,

Em Bergson, a reivindicação mesma da intuição não reenvia a uma contemplação religando de maneira imediata um espectador a um espetáculo; refere-se antes a um contato entre uma realidade e outra, a primeira, que é conhecida, atestando-se através de sua mudança individual e a criação da qual ela é o princípio, a busca da qual ela é a impulsão. Esta intuição é ainda uma relação, seja ela imediata e absoluta, mas, entre duas singularidades, apenas o encontro entre um objeto singular e um pensamento singular pode atestar o encontro, possível pois ela é real, nosso pensamento em geral e o real (WORMS, in. : BERGSON, 2009a, p. 11)³⁸.

Nas anotações de um curso sobre a filosofia de Espinosa, Bergson escreve que “o principal objeto do curso foi determinar aquilo que há de irreduzível no espinosismo a qualquer outra doutrina”³⁹. Uma proposta desse tipo parece não diferir daquela de qualquer outro estudo sobre a história da filosofia. Estuda-se em separado Espinosa, assim como Aristóteles e Heidegger. No

³⁸ “La revendication même de l’intuition ne renvoie pas chez Bergson à une contemplation reliant de façon immédiate un spectateur et un spectacle ; elle renvoie plutôt à un contact entre une réalité et une autre, la première, qui est connue, s’attestant à travers son changement individuel et la création dont elle est le principe, la recherche dont elle est l’impulsion. Cette intuition est encore une relation, fût-elle immédiate et absolue, mais entre deux singularités, seule la rencontre entre un objet singulier et une pensée singulière peut attester la rencontre, possible parce qu’elle est ainsi réelle, entre notre pensée, en général, et le réel”.

³⁹ “le principal objet du cours a été de déterminer ce qu’il a, dans le spinozisme, d’irréductible à toute autre doctrine” BERGSON, 1972, p. 846

entanto, o autor recusa a maneira usual de se entender o movimento histórico da filosofia. O motor da história, neste caso, seria a síntese que cada autor traria em relação às doutrinas antecedentes.

Em *A intuição filosófica*, Bergson recorre a Berkeley - autor que aprecia - para ilustrar sua compreensão da história das ideias filosóficas. O texto expõe⁴⁰ as principais teses do filósofo inglês, explicitando de que maneira elas podem ser encontradas em diferentes épocas⁴¹, como se tratassem de fato de sínteses do passado. Entendeu-se comumente a marcha do pensamento pautada por este movimento linear e condensador de ideias.

Cada autor se esforçaria para oferecer um sistema definitivo sobre o real. A passagem a um filósofo seguinte se fundamentaria por falhas que os pensadores anteriores deixaram em suas obras. Contra esta dupla compreensão – da filosofia como sistema e como síntese de ideais – afirma o filósofo,

A relação de uma filosofia às filosofias anteriores e contemporâneas não é isto que nos faria supor certa concepção da história de sistemas. O filósofo não toma as ideias preexistentes para fundi-las em uma síntese superior ou para combiná-las em uma ideia nova (BERGSON, 2009a, p 133)⁴².

Esta recusa de compreender a história do pensamento requer uma conversão. Isto porque o método intuitivo desvia o olhar do que foi efetivamente escrito ou pensado, algo que precede ao pensamento feito, e tenta encontrar aquilo que o motiva, o movimento interno de um pensador, sua obra *se fazendo*.

Apesar de aparentemente incoerente, Bergson entende o conjunto de ideias pelas quais um pensador constrói sua doutrina como elemento insuficiente para entendê-la. A maioria dos manuais de filosofia enxerga na doutrina escrita material suficiente de investigação de um autor. Bergson, no entanto, compreende-o apenas como (um necessário) ponto de partida. Já o pensamento bergsoniano, em sua própria constituição, recusa a construção de sistemas conceituais como meio de elaboração de uma obra filosófica. Esta prerrogativa já

⁴⁰ BERGSON, 2009a, p. 125-8

⁴¹ Os teólogos medievais, Duns Scoto, Descartes e Hobbes são apontados como origem da síntese que realizaria Berkeley com seu pensamento.

⁴² La relation d'une philosophie aux philosophies antérieures et contemporaines n'est donc pas ce que nous ferait supposer une certaine conception de l'histoire des systèmes. Le philosophe ne prend pas des idées préexistantes pour les fondre dans une synthèse supérieure ou pour les combiner avec une idée nouvelle.

foi explorada no terceiro capítulo, ao ressaltarmos a maneira como Bergson compreende seu próprio caminho intelectual. Será surpreendente, todavia, ver a aplicação desta mesma compreensão a outros pensadores.

Ainda que Leibniz, Spinoza e outros pensadores redijam obras animadas pela pretensão de um sistema, um questionamento ancorado na intuição deve ser capaz de ultrapassá-los. O método entendido por Bergson para a história da filosofia se aplica, com isto, a encontrar a singularidade, e não universalidade, mesmo em pensadores animados por este último princípio. Assim como exige o método intuitivo para qualquer objeto de pensamento, cada filósofo requer um esforço inteiramente novo para ser compreendido.

O filósofo enxerga neste movimento a possibilidade de vislumbrar mesmo em pensadores do passado “a ideia radicalmente nova e absolutamente simples, que capta mais ou menos uma intuição”⁴³ De maneira semelhante ao que faz na leitura de um personagem de romance, Bergson entende a singularidade de um pensador inexistente na reunião de conceitos de sua obra. Isto acontece na medida em que mantemos “nossa atenção fixada na complicação exterior de um sistema e sobre isto que ele pode possuir de previsível em sua forma superficial, no lugar de nos convidar a tocar com o dedo a novidade e a simplicidade de fundo” (*Ibid.*, p. 122)⁴⁴.

A compreensão de uma doutrina apenas ilusoriamente se realiza por este tipo de reconstrução. De fato, chegar captar uma novidade no pensamento significa, antes de tudo, se ater minuciosamente aos conceitos expostos. No entanto, assim como exige o empirismo bergsoniano, o passo seguinte a uma atenção minuciosa aos fatos consiste em tentar captar algo que passa por eles, seu eixo gerador.

Assim como a psicologia de um personagem se enraíza além de seus atos, a vivacidade de um autor não se encontra materialmente presente em conceitos, mas passa por eles. Uma obra filosófica, antes de tudo, se constrói no ritmo de obstáculos com os quais um pensador se confronta. Ela parte de problemas específicos, de determinada época e, acima de tudo, no esforço de certo

⁴³ “celle de l'idée radicalement neuve et absolument simple, qui capte plus ou moins une intuition” (*Ibid.*, p. 31).

⁴⁴ “notre attention fixée sur la complication extérieure du système et sur ce qu'il peut avoir de prévisible dans sa forme superficielle, au lieu de nous inviter à toucher du doigt la nouveauté et la simplicité du fond”

indivíduo em elaborá-la. É por esta razão que Bergson não separa a criação filosófica de outros modos de atividade criadora. Há, animando uma filosofia, um movimento semelhante ao da evolução da obra de um artista, ou de uma personalidade. Em todos estes casos, a obra criada não pode ser separada de seu realizador.

Talvez uma das melhores imagens que traduzam esta relação a ser entretida com um autor seja a da prática do desenho⁴⁵, em que Bergson cita um comentário de Ravaisson a Leonardo da Vinci:

O segredo da arte de desenhar é descobrir em cada objeto a maneira particular como se dirige em toda a sua extensão, como uma onda central que se desdobra em ondas superficiais, certa linha flexuosa que é como seu eixo gerador (RAVAISSON, in.: *Ibid.*, p. 264)⁴⁶.

O exemplo serve para ilustrar, mais amplamente que o caso específico do retrato, qualquer ato da intuição. O desenho, apesar de voltado predominantemente a objetos do mundo real, não deveria tomar o modelo simplesmente como fragmento a ser copiado. O desafio do desenhista consistiria em encontrar na manifestação visível algo secreto, mas tão essencial a ponto de conferir ao modelo sua singularidade⁴⁷.

Foi citado nesta tese ainda na introdução como Bergson não concebe a forma de uma ideia como essência estática; esta representaria antes uma parada no movimento contínuo. Em seus comentários sobre arte, Bergson enxerga como função de uma obra ser capaz de captar, mesmo imobilizando em um desenho ou pintura, esta mobilidade. Assim, o comentário de Ravaisson se complementa ressaltando como este eixo gerador se encontra enraizado numa dinâmica. É aí que a individualidade do que se busca retratar deve ser colhida:

A verdadeira arte visa revelar a individualidade do modelo, e para isso vai procurar atrás das linhas visíveis o movimento que o olho não vê, atrás do

⁴⁵ Novamente um exemplo da arte serve como parâmetro a um novo entendimento da criação!

⁴⁶ “Le secret de l’art de dessiner est de découvrir dans chaque objet la manière particulière dont se dirige à travers toute son étendue, telle qu’une vague centrale qui se déploie en vague superficielles, une certaine ligne flexueuse qui est comme son axe générateur”

⁴⁷ Deleuze evoca, mais uma vez muito próximo de Bergson, a imagem do retrato como apropriada para se pensar a com a história da filosofia. Afirma, por exemplo, que “L’histoire de la philosophie est comparable à l’art du portrait. Il ne s’agit pas de « faire ressemblant » c’est à dire de répéter ce que le philosophie a dit, mais de produire la ressemblance...” (DELEUZE & GUATTARI, 2005, p. 58).

próprio movimento, algo de mais secreto ainda, a intenção original, a aspiração fundamental da pessoa, o pensamento simples que equivale à riqueza indefinida de formas e cores (*Ibid.* p. 265) ⁴⁸.

A singularidade de um filósofo se extrai a partir de um princípio semelhante a esta relação com a arte do retrato. Assim como faz o desenhista em seu ofício, é preciso passar pelos dados visíveis em direção de algo secreto a ser encontrado. A leitura como ato essencialmente criador, não apenas copia, já que depende de um ato criador para vir à luz. Eu, que busco compreender um filósofo, não sou um recipiente vazio a ser preenchido com uma fórmula definitiva, algo a ser decorado. Há, antes, o contato entre duas singularidades – a minha e de meu autor.

Jankélévitch chama atenção para a leitura criativa evocada pelo pensamento da duração:

A compreensão não é ela própria criação ou *poiésis* e, neste caso, recriação? Compreender não é de algum modo refazer? A compreensão não se encontra em sentido inverso da criação, marchando em seus passos, mas na mesma direção: a significação não é seu término, mas seu ponto de partida (JANKÉLÉVITCH, 1999, p. 290) ⁴⁹.

O ato de compreender, se enquadra também em uma exigência de criação. Apenas através disto deixamos passar a nós mesmos o que palpita como novidade em um autor. Através deste ato, nos remetemos à configuração de como uma criação se relaciona com seu criador: modificando essencialmente sua maneira de ser, pensar, perceber.

Mas aqui, no entanto, voltamos para o aspecto essencial presente em cada ato criador: aquilo que é criado se volta retroativamente para ressignificar seu criador. De que modo poderíamos entender este processo, então, se não como de uma indiferenciação entre leitor e seu autor? É o exame desta possibilidade que analisaremos a seguir.

⁴⁸ “L’art vrai vise à rendre l’individualité du modèle, et pour cela il va chercher derrière les lignes qu’on voit le mouvement que l’œil ne voit pas, derrière le mouvement lui-même quelque chose de plus secret encore, l’intention originelle, l’aspiration fondamentale de la personne, pensé simple qui équivaut à la richesse indéfinie des formes et des couleurs”

⁴⁹ “La compréhension elle-même n’est-elle pas création, ou *poiésis* et, en l’espèce, récréation ? Comprendre, n’est-ce point refaire ? La compréhension n’est pas en sens inverse de la création, marchant dans ses pas, mais elle est de même sens : la signification n’est pas donc pas son terminus, mais son point de départ”

5.3. Uma indiscernibilidade de vozes

Num dos ensaios sobre literatura reunidos em *Crítica e Clínica*, Deleuze fala sobre Walt Whitman. A obra do poeta é apresentada como fragmentária, ou seja, sem uma escrita que busque dar conta de um absoluto – algo como a apresentação da essência americana através de uma história linear e um destino comum. A forma textual de Whitman refletiria o abandono desta pretensão, ao se construir à maneira de fragmentos - lampejos, flashes de diversos encontros do poeta com pessoas, paisagens ou objetos. O breve texto de Deleuze serve de oportunidade para refletir a condição da América em sua diferença com as raízes europeias. “Se o fragmento é o inato americano, é porque a América ela mesma é feita de Estados federados e de diversos povos imigrantes (minorias): por toda parte coleção de fragmentos”⁵⁰. Por outro lado, o filósofo cita uma velha Europa construída sobre uma expectativa frustrada de totalidade:

Os europeus possuem um senso inato da totalidade orgânica, ou da composição, porém devem adquirir o senso do fragmento, e não podem fazê-lo senão por meio de uma reflexão trágica ou uma experiência do desastre. Os americanos, ao contrário, têm um senso natural do fragmento e o que devem conquistar é o sentimento da totalidade, da bela composição (DELEUZE, 1997 p. 67).

Esta contraposição evoca, além de uma diferença entre culturas, uma nova experiência de mundo, estrutural à identidade americana, violenta à europeia. O apontamento de Deleuze, mesmo desenvolvendo um ponto essencial sobre a novidade do continente americano, alcança também, ainda que não o cite, uma descrição de Bergson. A filosofia bergsoniana renuncia a uma apreensão total da realidade, sem contrapor-lhe um sentimento de nostalgia. Pelo contrário, ao mesmo tempo em que se constitui como pensamento “de migalhas”, ou seja, fragmentos, cada realização se satisfaz na alegria da criação.

No que diz respeito à apreensão de pensamentos alheios, podemos entender que o bergsonismo sugere uma filosofia de “bons encontros”. Há um elemento casual que faz com tais sejam os autores com os quais cruzamos em

⁵⁰ DELEUZE, 1997, p. 68

nosso caminho⁵¹, ao mesmo tempo em que se prescinde de uma erudição globalizante. Em cada um dos encontros, algo se passa entre leitor e autor lido.

O texto deleuziano sobre Whitman ilumina este caráter de encontros casuais, em que ambos os termos do evento – poeta e seu objeto – se alteram:

Whitman instaura uma relação “gimnástica” com os carvalhos de tenra idade, um corpo-a-corpo: ele não se funde neles nem se confunde com eles, mas faz com que algo passe entre eles, entre o corpo humano e a árvore, nos dois sentidos, o corpo recebendo “um pouco de seiva clara e de fibra elástica”, mas a árvore por sua vez recebendo um pouco de consciência (“talvez façamos uma troca”). O mesmo ocorre enfim nas relações do homem com o homem. Ai também o homem deve inventar sua relação com o outro (DELEUZE, 1997, p. 71).

Algo semelhante ocorre com um pensamento ancorado na intuição. Bergson mostra como compreender – trabalho essencialmente criativo – toca neste ponto: ao buscar uma singularidade alheia, o método intuitivo realiza eventuais “trocas de substâncias”. – assim se cumpre o contato entre duas realidades singularidades.

Ao discorrer sobre o modo de ascender à singularidade de um autor, Bergson fala em *Intuição Filosófica* em substituir conceitos pelo que denomina “imagem mediadora”. A imagem mediadora, modo pelo qual a intuição possibilita o acesso à singularidade de um autor, é descrita como esforço de imitação⁵². Imitar, por sua vez, não se restringe a um “fazer igual”, tal uma cópia. Imitar Espinosa não acontece apenas no momento em que busco pensar como ele, copiando-lhe o estilo ou o modo de argumentar. Tal compreensão se aproximaria muito mais de uma utilização fabricadora do ato de imitar.

Bergsoniamente considerando, o esforço de imitação acontece já no momento em que busco me aproximar de meu autor. Não existe preparo capaz de acolher a singularidade de um discurso,, trocando-se muitas vezes aquilo que se diz pelo que gostaria que fosse disso, ou ao menos reduzindo a novidade à reprodução de uma ideia já existente.

⁵¹ Num dado momento, por exemplo, tive um curso durante a graduação que fez me interessar por Bergson, por exemplo.

⁵² “L’image médiatrice, loin de représenter l’intuition du philosophe, invite-t-elle à un « effort pour imiter » ce que le philosophe a vécu et, en conséquence, vu”. WATERLOT e FENEUIL, in.: *ibid.*, p. 398. O “esforço para imitar” é o termo utilizado pelo próprio Bergson (*Ibid.*, p. 120)

Isto fica mais claro ao nos remetermos ao comentário de Bergson sobre Ravaisson. Mais especificamente, recorremos a uma nota de Claire Marin sobre o texto de *Pensamento e o Movente*. Ali, a autora cita o próprio Ravaisson em outro texto para esclarecer o comentário de Bergson sobre este: “Para Ravaisson, o desenho de arte é um “desenho de imitação, imitação de modelos que consiste em “definir a princípio as partes da figura humana onde a alma se faz mais visível e que servem mais à expressão””⁵³.

A compreensão de Ravaisson sobre a arte do desenho evoca uma atividade artística consistindo menos em produzir uma cópia do que em recriá-la. Evita-se com isto a separação radical entre sujeito e objeto, este último mostrando-se ao sujeito pela forma de representação. Um desenhista não atua como copista perante seu modelo. Imitação consiste em refazer com os próprios meios aquilo que dá vida a uma singularidade. Esta peculiaridade que anima um modelo se revela plenamente ao se alcançar, como já mostramos, uma invisibilidade por trás da figura e da matéria. Ao invés de um fragmento estático a ser reproduzido, o modelo do retrato é também um enigma que exige um esforço daquele que busca recriá-lo.

Este meio de tomar contato com uma singularidade é ainda explorado por Bergson em uma curiosa remissão à pedagogia. O método intuitivo, antes de tudo, “exige que o filósofo esteja sempre pronto, qualquer que seja sua idade, a se refazer estudante”⁵⁴ Se o filósofo deve se esforçar ao máximo para não reduzir o novo ao antigo, a encarar cada novo tema como problema inexplorado, uma questão não é apenas a aplicação de um pensamento. O filósofo se coloca diante de seu assunto mais como alguém que possui algo a aprender do que um conceito prévio a aplicar. Bergson não traça a analogia da pedagogia apenas como uma metáfora vaga, mas por enxergar no método intuitivo, “tal como nós recomendamos ao filósofo”⁵⁵, algo análogo a um processo de aprendizagem.

A técnica tradicional de ensino pressupõe um conteúdo comum a ser igualmente assimilado pelos alunos. Temos aqui, mesmo que em grau

⁵³ “Pour Ravaisson, le dessin d’art est un « dessin d’imitation », imitation des modèles qui consiste à « définir d’abord les parties de la figure humaine où l’âme se fait le plus voir et qui servent le plus à l’expression... »” (MARIN, in. *Ibid.*, p. 489). Os trechos entre aspas se referem a uma citação de Ravaisson, indicado como RAVAISSON, *Testament philosophique*, p. 95

⁵⁴ Trecho inteiro: “Elle [la méthode] exige qu’il [le philosophe] soit toujours prêt, quel que soit son âge, à se refaire étudiant” (*Ibid.*, p. 73).

⁵⁵ *Ibid.*

secundário, a metafísica tradicional em pleno exercício – a pressuposição de uma essência universal e impessoal como alvo do pensamento. O conteúdo a ser universalmente alcançado ainda pode ser relacionado à arte do retrato como cópia. A imagem da pedagogia feita por Bergson evoca um aluno perante um livro em um curso de literatura. Podemos depreender, pelo que já apontamos no estilo bergsoniano, que uma mera classificação da obra não representa maneira suficiente de assimilá-la. Reter informações sobre o movimento literário e época a que pertence consiste em classificar o livro em meio a conceitos genéricos. Bergson propõe um corpo a corpo com o texto. Mesmo que tal atitude não prescindia da localização espaço-temporal da obra, apenas desta maneira haveria transmissão e aprendizagem. O aluno para isso deveria reinventar o texto:

É preciso que o aluno tenha começado a experimentá-la [uma obra literária] e, por consequência, a compreendido. Isto quer dizer que a criança deverá, a princípio, reinventá-la, ou, em outros termos, se apropriar até certo ponto da inspiração do autor. Como ele o faria de outro modo, que não seguindo-lhe os passos, adotando seus gestos, sua atitude, sua marcha? Ler bem em voz alta consiste nisto mesmo...Antes da inteligência propriamente dita, há a percepção da estrutura e do movimento; há, na página que se lê, a pontuação e o ritmo (*Ibid.*, p. 94)⁵⁶.

Qualquer leitor experiente de poesia sabe como a fruição de um poema independe muitas vezes da compreensão, o que ocorre de maneira distinta de outros textos. Não se busca, de saída, entender o que se lê. O passo primeiro consiste em se entranhar no ritmo das palavras, na disposição da estrutura e das rimas. Será através de um ritmo já assimilado, declamado e repetido, que o sentido se desprende pouco a pouco⁵⁷.

Recriar um ritmo de leitura significa retomar em si mesmo um estilo alheio. O que se revela na leitura em voz alta seria algo semelhante à orientação geral já comum no recurso da poesia – a percepção de um *movimento* rítmico,

⁵⁶ “Faut-il que l’élève ai commencé à la goûter, et par conséquent à la comprendre. C’est dire que l’enfant devra d’abord la réinventer, ou, en d’autres termes, s’approprier jusqu’à un certain point l’inspiration de l’auteur. Comment le fera-t-il sinon en lui emboîtant le pas, en adoptant ses gestes, son attitude, sa démarche? Bien lire à haute voix est cela même...Avant l’intellection proprement dite, il y a la perception de la structure et du mouvement ; il y a, dans la pàque qu’on lit, la ponctuation et le rythme”.

⁵⁷ Outra forma textual que se aproximaria da imagem bergsoniano seria a do texto teatral. Não deve ser de todo um acaso que Henri Gouhier, um dos grandes estudiosos da obra bergsoniana, tenha sido tão apaixonadamente entusiasta das artes dramáticas. Jankélévitch foi outro a evocar constantemente a atuação do ator como imagem privilegiada do pensador bergsoniano.

antecede a um desbravamento conceitual de uma obra. Perceber e imitar este movimento seria o meio pelo qual um texto se torna acessível em sua singularidade. A atenção prestada ao movimento de um texto remete à determinada maneira singular de dispô-lo. O estilo consiste justamente nesta disposição. Como quer Bergson, realizar uma boa leitura consiste em se relacionar com o autor adotando “seus gestos, sua atitude, sua marcha”, por fim, imitá-lo. Tal imitação ocorre no nível do texto, o que quer dizer que o sentido não aponta para uma subjetividade do autor, mas, antes, ao gesto singular de uma criação disposta na obra. Se há uma singularidade na escrita, o próprio texto será o caminho de sua revelação.

Virginia Kastrup, ao comentar a criação de uma ideia em termos deleuziano-bergsonianos, fala de uma passividade-ativa da atenção como modo de recepção ⁵⁸. Esta atitude consistiria também no meio pelo qual a singularidade de um texto se torna acessível. Retomar os gestos de um autor, sincronizar-se com o movimento do texto, não constitui acesso imediato a um conteúdo alheio, mas o meio de aguçamento de atenção e criação de uma espécie de disposição para acolher a novidade.

Há um pressuposto nesta posição que servirá como germe, anos depois, para Deleuze pensar um tratamento “dessubjetivado” de uma obra escrita. O ato da leitura proposto por Bergson se ancora da materialidade do texto como enraizamento de sentido e não, ao contrário do que se supõe tradicionalmente, remetido a ideias ou conceitos sediados em essências universais ou na subjetividade do autor. Este modo imitativo de “colher singularidades” ao se realizar, cumpre algo semelhante à “troca de substâncias” do qual fala Deleuze sobre Walt Whitman.

O trecho já citado de *Evolução Criadora*, embora o faça discretamente, sinaliza para uma mesma compreensão da leitura criadora. Fazemos isto retomando novamente a imagem de um pintor em atividade, ao que Bergson afirma que “o retrato se assemelhará certamente ao modelo e certamente ao artista”.

Coexistem na arte do retrato traços de semelhança entre pintor e modelo. Por mais que um retratista se esforce em ser fiel ao que vê, apenas realiza tal

⁵⁸ KASTRUP, in: S. & KOHAN, W. (Ed.), 2007, p. 65

tarifa ancorado em seu próprio estilo e passado. Basta pensarmos em quadros de Rembrandt ou Velásquez, cada com estilo inteiramente diverso e, no entanto, extraindo traços de singularidade de seus retratados. Uma diversidade de resultados na arte não pode ser descrita como falha do artista. Para retomar a expressão de Frédéric Worms ao falar sobre a intuição bergsoniana, esta dupla semelhança entre artista e modelo designa o contato entre duas singularidades ⁵⁹.

Devemos afirmar com isto que misturar uma singularidade alheia com a minha própria consiste na configuração necessária pela qual o outro se revela. A singularidade do retratado não se desvencilha de um alargamento experimentado pelo artista.

De acordo com as normas clássicas, aprender a doutrina de um autor requer uma fidelidade impessoal. As regras da lógica, por exemplo, estabelecem princípios universais para condução do pensamento, procedimento que poderia ser visto como meio de anular a própria identidade e tempo histórico. A boa condução de raciocínios supõe a eficácia da leitura como capaz de extrair conceitos idênticos para cada leitor. Caso procedamos com competência de raciocínio, minha leitura de Descartes não diferirá de nenhuma outra, caso compartilhemos um mesmo rigor filosófico. O que acontece ao colocarmos a questão do contato com um autor, via método intuitivo e duração, no que diz respeito ao alcance dos resultados? A própria obra de Bergson fala por si. Já foi apontado como *Pensamento e o movente*, livro essencialmente voltado para a exposição de um método filosófico, se encerra com três textos sobre outros filósofos ⁶⁰.

Tais escritos, embora breves, podem ser enxergados como retratos filosóficos à maneira do exemplo artístico. Bergson busca em seus autores, a partir dos conceitos básicos, ir em direção àquele eixo criador e invisível de que fala a arte do desenho. Ocorre que este esforço é, ele próprio, uma criação, esforço de reinvenção. Como então não entender que uma singularidade alheia, legitimamente colocada não contenha como resíduo necessário a semelhança do filósofo retratado com o retratista?

Uma das mais constantes objeções às leituras de Deleuze acusa-o de deturpar outros filósofos em favor de lhes retirar conceitos interessantes apenas

⁵⁹ *Supra*, p. 106

⁶⁰ William James, Claude Bernard e Ravaisson

ao seu próprio pensamento. Outra objeção baseada na compreensão inteiramente oposta consiste em recusá-lo como filósofo, sendo um simples leitor e repetidor do que lê. De um lado, portanto, temos um autor disfarçado de leitor contra um leitor disfarçado de autor. A essas duas posições, outro notável ponto irrecusável desta obra se acrescenta: uma mistura de leituras. O Leibniz deleuziano aparece tratado a partir de conceitos bergsonianos, Spinoza contém traços de Bergson e Nietzsche, e assim por diante.

Tais confusões entre autor e leitor, filósofo e historiador da filosofia ou outras denominações se tornaram uma espécie de marca digital da filosofia deleuziana. Deleuze é sem dúvida, um dos pensadores que mais longe assumiram este procedimento como *modus operandi* de uma filosofia. No entanto, esta tese se questiona em que medida este tipo de pensamento se encontra tão logo o pensamento se assume como inserido no tempo.

O leitor parte de uma linguagem e percepção próprias como limites que, a princípio, reduzem o “a se pensar” ao “já pensado”, o novo ao antigo. Uma filosofia comprometida com o devir e a temporalidade não prescinde de tais dados, pois trata-se aqui do passado acumulado em atuação com o presente como ponto de partida e ancoragem para qualquer reflexão. A única maneira pelo qual se torna possível alcançar o novo, seja no pensamento ou em qualquer âmbito, é se servir-se do antigo. Ou seja, partimos de uma limitação que parece rejeitar a novidade. A questão que se segue daqui é a de como este entrelaçamento entre passado e presente abre o futuro como dimensão criadora, o que aconteceria como uma expansão.

Merleau-Ponty fala sobre o escritor que busca produzir uma nova significação. Para isto, este autor “mobiliza em seu proveito os instrumentos já empregados e os utiliza de tal maneira para que eles se tornem, para ele, o corpo mesmo de que precisava enquanto passa à dignidade do significado exprimido”⁶¹. Ou seja, a linguagem do escritor busca a todo custo dizer algo novo. No entanto, uma significação inédita não surge pronta de uma mente criadora. Apenas através de um trabalho sobre a linguagem já significada pode o escritor extrair a novidade. Tudo leva a crer que haja mais nada a dizer, mas apenas

⁶¹ “mobilise à sont profit des instruments déjà investis, et les emploie de telle façon qu’enfin ils deviennent pour lui le corps même dont il avait besoin pendant qu’il passe à la dignité de signification exprimée” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 69).

inserindo-se no já dito pode o novo advir. Não por acaso, Merleau-Ponty chama este processo *transmutação*⁶².

Isto que Deleuze alcança em Bergson, Espinoza ou Nietzsche pode ser descrito, para utilizar um termo caro a Deleuze, como pertencentes a uma zona de indiscernibilidade. Deleuze se “bergsonifica” ao mesmo tempo em que “deleuzianiza” Bergson. Podemos entender o evento da leitura como um tipo peculiar de transmutação – não o da transformação de uma coisa em outra, mas na de dois termos em um terceiro. Como afirma Deleuze,

Já não ha um sujeito que se eleva até a imagem, com êxito ou fracassando. Diríamos de preferencia que uma zona de indistinção, de indiscernibilidade, de ambiguidade se estabelece entre dois termos, como se eles tivessem atingido um ponto que precede imediatamente sua respectiva diferenciação (DELEUZE 1997, p. 90).

O fato de certo autor como Spinoza “já existir”, ter vivido no século XVII, por exemplo, não implica que sua obra se encontre esgotada, armazenada em um conjunto universal de ideias. Aspectos novos e imprevisíveis do pensamento espinosista se encontram sempre em vias de irromper, especialmente pelo fato de cada criação lançar nova luz tanto sobre o já feito, pensado, refletido sobre sua obra.

O resultado de um ato de leitura realmente criativo se coloca como algo diferente de mim, que leio, e do autor lido. Distinto de mim, pois a criação cria diferença, surpreende ao criador e é imprevisível. Distinto do autor lido, uma vez que meu ato de criação não se restringe a uma fotocópia do texto, mas tenta encontrar o movimento secreto que anima uma obra e, portanto, não claramente expresso. O que surge é uma espécie de terceiro termo que pode ser descrito como o exato cruzamento de duas vozes, cujo encontro, como um ponto de expansão, lhes altera substancialmente.

⁶² *Ibid.* Este mesmo termo foi utilizado por Jankélévitch para descrever o homem bergsoniano.

6 Conclusão

Retomando uma expressão de Al-Saji, descobrimos em Bergson uma “continuidade que contém em si mesma a semente de sua própria descontinuidade e diferenciação”¹. Esta tese buscou descrever alguns modos pelos quais esta semente germina. Enquanto ser dotado de duração, o homem possui a capacidade de criar, produzir novidade.

O novo bergsoniano resolve um impasse legado da tradição que, como tentamos evidenciar, acompanha a filosofia desde seu princípio. Nem criação *ex nihilo* de um ato intelectual em vista de possíveis, nem efeito necessário da memórias conservada. A posição de Bergson se encontra a meio caminho entre estes extremos - engloba um todo conservado e é essencialmente imprevisível. Não existe o nada no momento da criação, pois o presente da consciência conserva a totalidade da memória do criador. Retomando o termo de Débora Morato, a criação corresponde a um processo de diferenciação interna do tempo; isto é, resulta de uma estruturação e entrelaçamento entre passado, presente e futuro, cada dimensão temporal possuindo uma autonomia irreduzível. O caminho trilhado por esta tese buscou delinear esta conjugação temporal e suas consequências.

O novo transfigura o passado, transporta-o para uma nova maneira de ser. Da permanência integral da memória, uma temporalidade desordenada se impõe. Para o tempo da criação não existe cronologia – isto não apenas no sentido pessoal, como também histórico. A passagem entre criação pessoal e historicidade se faz justamente a partir do dado de que a possibilidade do novo ocorre não apenas em mim, como no mundo. Se, como afirma Bergson em *Percepção da Mudança*, a realidade é um aprofundamento contínuo de atos de pensamento, a noção de historicidade relaciona diferentes atos criadores, sob uma compreensão de “história não no sentido de uma continuidade (teleológica),

¹ AL-SAJI, 2004, p. 32

ou de um desdobramento dialético de contradições, mas como uma simultaneidade de acontecimentos singulares”².

Extremamente estranho à tradição será pressupor, como o faz Bergson, que o caminho em direção à verdade não possui voz privilegiada nem ponto de chegada. Não há desvelamento definitivo do real, e sim a colocação de uma tarefa infinita, o que implica também em uma colaboração entre autores e obras. O pensamento se constitui por atos individuais, realizando-se numa pluralidade infundável de vozes. Bergson será aquele que criará uma nova relação e compreensão do tempo, Heidegger com o Ser, Merleau-Ponty com a percepção. Não é *apesar* destes autores que surgem relações inéditas com domínios da experiência³. As filosofias colaboram entre si, trocam ideias, levam conceitos adiante ou mesmo tomam outras vias díspares de reflexão – a pátria da filosofia deixa de ser o eterno, ancora-se agora no tempo e seu fluir. O pensamento filosófico preconizado por Bergson exige sempre renovados atos criadores, cada um apontando novas direções.

A novidade da criação possui necessariamente assinatura, pertencendo antes ao âmbito do singular do que do universal. Não há obra de pensamento não remetida a um autor específico. Este, por sua vez, não fala uma suposta linguagem de pensamento puro. O que um filósofo revela se entrelaça intimamente a um modo único de se exprimir. Obras filosóficas, assim como qualquer criação, nascem de determinado contexto: antes de remeter textos a ideias universais, devemos portanto ir em busca de uma singularidade, imergir em um estilo individual e de uma época. Brotando do núcleo da temporalidade, a verdade filosófica passa necessariamente, como através de um filtro, por uma história individual, um corpo, um indivíduo e, por fim, o esforço de traduzir o

² Este trecho é retirado de um texto sobre Hélio Oiticica, em que a autora evoca diretamente certa compreensão de história a partir das leituras do artista com Bergson. Segue o trecho inteiro: "Isso significaria compreender a história não no sentido de uma continuidade (teleológica), ou de um desdobramento dialético de contradições, mas como uma simultaneidade de acontecimentos singulares e de formas díspares do devir. Partindo disto, e tendo como referência o filósofo Henri Bergson, Gilles Deleuze e Félix Guattari desenvolveram a possibilidade teórica de descrever uma distinguibilidade que não é o resultado do próprio ser, e que não se constitui na relação "eu" versus "outro", "o próprio versus o "estranho". Pelo contrário, eles propõem um conceito de distinção que torna imaginável a diferença da diferença" (BUCHMANN, in: BRAGA, Paula (org.), 2008. 230).

³ Nem se quer dizer que suas obras esgotem os temas tratados. Novos enfoques permanecem sempre a ser realizados.

que se encontra ainda mudo, não expresso. Tal é a condição para seu acontecimento.

A pertinência da criação bergsoniana consiste em fornecer uma inovadora ideia sobre o tema não apenas para a filosofia, como para diversos caminhos de criação contemporânea. A arte contemporânea ecoa pontos fundamentais da criação bergsoniana; a música, para nos fixarmos em apenas um estilo, assume como tarefa nítida a exploração do som e, portanto, de aprofundamento da matéria sonora. A sensação passa a ocupar lugar central na composição musical. Em detrimento da forma e da tonalidade, a pesquisa de diversos criadores busca “deslocar da estrutura para a própria materialidade sonora o foco da experiência musical”^{4 5}. Tomando a sensação como ponto de partida, se impõe para a maioria dos compositores a tentativa de revelar experiências sonoras inéditas, trilhar territórios inauditos do som, torna-los captáveis aos ouvidos humanos. Para Bergson, aprofundar a experiência designa a tarefa digna de uma metafísica. Será este o caminho da música e, justamente por este viés, podemos extrair um paralelo na atividade filosófica e, no caso aqui, citado, musical. Enquanto revela o inédito da sensação sonora, o músico contemporâneo *pensa*, pois aprofunda a experiência da escuta – aquilo mesmo que Bergson prescreve à filosofia.

O deleite maior da experiência estética não se encontra mais na apreciação de uma forma harmônica ou bem proporcionada, e sim em tornar consciente uma maneira inédita de se produzir e perceber os sons. Se a música contemporânea é mais estranha do que bela, isto deve-se a esta mudança de paradigma: é o *novo*, e não o *belo* que a orienta. Da mesma maneira, o ato filosófico não revela uma estrutura pré-existente; desvela uma camada do real, abre horizontes inéditos de pensamento e percepção. Por esta razão, encontramos nas obras musicais uma mesma tensão com o hábito enfrentada pelo pensamento.

⁴ CAMPOS, 2007, p. 243

⁵ Giacinto Scelsi, um dos mais importantes compositores contemporâneos, afirma, por exemplo, “la musique ne peut exister sans le son, mais le son existe très bien sans la musique. Donc il me semble que le son soit plus important. Commençons par celui-ci” (SCELSI, *apud*. COHEN-LEVINAS, 1996, p. 217). A concepção de criação artística de Scelsi possui em diversos momentos uma surpreendente semelhança com a concepção de criação bergsoniana. Ao se fixar na materialidade sonora, o compositor italiano expressa também o caráter essencialmente temporal do som. Assim como Bergson entende a forma na arte como uma pausa na duração, e não uma essência fixa, afirmará Scelsi: “Disons: faculté artistique. Qu’est-ce que c’est ? C’est la faculté d’arrêter le mouvement. De cristalliser un instant de la durée, de l’arracher de soi – et de projeter cet instant par un effort de tout l’être, dans une matière verbale, sonore ou plastique” (SCELSI *apud*. COHEN-LEVINAS, 1996, p. 214).

São os sedimentos do hábito que embarreiram a marcha tanto da criação quanto da escuta.

Justamente por isso, esta música requer do ouvinte um esforço de assimilação⁶. Do mesmo modo como conceitos de Bergson ou Deleuze reordenam a experiência de seus leitores, uma obra profunda como a de Scelsi exige um aprendizado da escuta, inserindo nossa audição em uma reorganização sensorial, uma maneira inédita de ouvir a música e, mais amplamente, o próprio mundo.

E do mesmo modo como deixa de existir “a verdade” para a filosofia, não existem regras prescritivas sobre um caminho a ser seguido na criação musical. Há uma pluralidade de caminhos. A busca do novo na música se torna uma pesquisa integrada entre os compositores. Diferentes obras avançam em direções das mais díspares, e mesmo opostas entre si. Enquanto algumas composições exploram uma música inteiramente destituída de ritmo ou melodia, outras se empenham em explorações de polirritmia e polifonia.

O esforço em assimilar uma obra, é importante dizer, nunca se esgota. A potencia do novo é ilimitada, exige que cada receptor individualmente retome um esforço para reencontrá-la. A frase de Ezra Pound, “literatura é novidade que PERMANECE novidade”⁷, portanto, se aplica a um âmbito no qual cabe toda a forma de criação contemporânea. Um dos traços fundamentais da novidade é o caráter de permanecer novidade, podendo, ou melhor, devendo sempre ser retomada⁸.

A música do passado, e mesmo as de contemporâneos, não se apresenta a um compositor com o rótulo do “já feito”. Aprender a escutar é, antes de tudo, tarefa do próprio criador, que busca obras alheias com um sentido de humilde aprendizagem. A relação entre compositores se afasta com isto daquele ideal de

⁶ Como diz Augusto de Campos,

É evidente que não se trata de uma música de fácil assimilação. Assim como uma incursão física nas profundezas do oceano ou no espaço cósmico requer do protagonista um preparo e uma adequação particulares, ela demanda do ouvinte interessado uma disposição de escuta, uma concentração perceptiva incompatíveis com o lazer passivo das melodias acolhoadas e dos ritmos primários. Tudo vai depender da vontade que se tenha de ampliar a experiência da escuta (CAMPOS, 2007, p. 218)

⁷ “Literature is news that STAYS news” (POUND, 1970, p. 33)

⁸ Um compositor como Webern afirma que “música nova é aquela que jamais foi dita. Nesse sentido é música nova tanto aquela que aconteceu há mil anos como aquela que acontece agora. Ou seja: é aquela que aparece como a música ainda não pronunciada” WEBERN, *apud*. SCHUBACK, p. 74

cânone e cópia da arte tradicional, e se insere mais em uma relação de lição a ser aprendida⁹. Desfaz-se com isto o ideal de originalidade do criador, certamente herdado do pensamento moderno. Vemos em diversos criadores contemporâneos a obsessão de mergulhar em obras alheias como caminho fundamental de construção da própria voz.

György Ligeti é um dos compositores que melhor traduzem este tipo de relação entre criadores:

Ele se abriu para toda a música passada e presente, absorvendo diversas coisas - das missas renascentistas de Johannes de Ockeghem ao solos de saxofone de Eric Dolphy, da escrita virtuosística para piano de Liszt aos ritmos polifônicos das tribos africanas dos pigmeus. Ao mesmo tempo, ele foi bem sucedido em imprimir a sua "pricky", melancólica, sempre insaciável personalidade no que quer que caísse em sua rede (ROSS, 2009, p. 75).

Ligeti é um compositor perfeitamente comparável a Deleuze. A época de Ligeti é aquela de máxima afirmação da vanguarda europeia como destino unicamente aceitável para a criação musical. O passado deveria ser rompido em favor da criação de uma música radicalmente nova. Eis que surge um compositor com uma curiosa paixão pela música do passado, assim como de outras culturas e estilos. Cada imersão de Ligeti em obras alheias marca a tentativa de captar uma singularidade peculiar a cada estilo ou autor. A este trabalho de minuciosa aproximação, se constata a radical transformação que cada encontro opera em sua própria obra. Composições da década de 60 exploram um estilo de música inteiramente destituído de ritmo, o que dá lugar, após o contato com a polirritmia africana, com intensa exploração de ritmos.

Este dado mostra como são inteiramente complementares a captação da novidade de uma criação alheia e aquela que o próprio criador produz. O interesse em criar é inseparável daquele despertado por outras criações, não no molde de um modelo e cópia, mas no de promover incorporação e indiscernibilidade entre vozes.

Não foi à toa que nosso último capítulo discursou sobre a constatação da novidade no mundo. Pensado temporalmente, a criação levanta a pergunta pela alteridade, não apenas humana, mas de tudo aquilo que não sou eu. A intuição

⁹ Aquilo que Scelsi alcança, por exemplo, interessa a outros compositores como John Cage e Luigi Nono, cujo contato lhes transfigura a própria obra.

bergsoniana como método, tentamos mostrar, designa o esforço em mergulhar em outras singularidades, ou seja, naquilo que pulsa de novo fora de mim. Abolida a pretensão de uma metafísica da identidade, talvez esta se torne a principal questão de nosso tempo.

A novidade precisa ser *reconhecida*, e, para isto, em primeiro lugar, é preciso partir de certa mudez. Como coloca Bergson, pensar significa se refazer estudante a cada novo tema. O pensamento requer primeiramente saber ouvir, deixar seu objeto se mostrar até a exaustão, aderir a seu modo de ser.

Numa afirmação que engloba primeiro a música, mas serve para o tipo experiência designada por Bergson ao pensamento, dirá o compositor Luigi Nono:

O silêncio. É muito difícil escutar. É muito difícil escutar, no silêncio, os outros. Outros pensamentos, outras sonoridades, outros ruídos, outras ideias...Em vez de escutar o silêncio, de escutar os outros, espera-se encontrar a si mesmo...Despertar o ouvido, os olhos, o pensamento, a inteligência, o máximo de interiorização exteriorizada - eis o essencial hoje (NONO *apud*. CAMPOS, 2007, p. 217)

Conectar-se tanto com outras pessoas como com o mundo, o cosmos, se torna um imperativo. A figura do sujeito que parte de uma autonomia para conhecer o mundo é abolida. Pensar a partir de Bergson envolve, como afirma David Lapoujade, “entrar no interior de um outro ponto de vista”¹⁰. Todas estas questões derivam da mera constatação assumida pela filosofia bergsoniana: a de que o tempo *passa*, designação de uma plena positividade do Ser. Converter-se a esta proposição significa assumir um modo singular de participação na realidade, a de um ser que constitui a si próprio na medida em que se mistura com o mundo.

¹⁰ LAPOUJADE, 2013, p. 96

Referências bibliográficas

ALDROVANDI, Leonardo. **Ressonâncias de proposição e de sensação entre Scelsi e Bergson**. In: ANPPOM - Associação Nacional de pós-graduação em música, 2007, São Paulo. Anais da ANPPOM 2007.

ALLIEZ, Éric. **Deleuze – filosofia virtual**. São Paulo: Editora 34, 2006.

ANSELL-PEARSON, Keith. **Philosophy and the adventure of the virtual: Bergson and the time of life**. London: Routledge. 2002.

_____. **Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze**. New York: Routledge, 1999.

_____. **The Reality of the Virtual: Bergson and Deleuze**. In.: MLN, 120.5, 2205, 1112-1127.

AL-SAJI, Alia. **The Memory of Another Past: Bergson, Deleuze and a New Theory of Time**. Continental Philosophy Review 37 (2): 203-239.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

BARBARAS, Renaud. **La perception – essai sur le sensible**. Paris: Hatier, 1994.

BRÉHIER, Émile. **A teoria dos incorporais no estoicismo antigo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BRÉHIER, Emile. **Images plotiniennes, images bergsoniennes**. In: **Les Études Bergsoniennes**. Paris: Presses Universitaires de France, 1949, pp 107-128.

BERGSON, Henri. **Durée et simultanéité**. Paris: Presses Universitaires de France, 2009d.

_____. **Essai sur les données immédiates de la conscience**. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

_____. **Écrits philosophiques**. Paris : Presses Universitaires de France, 2011.

_____. **Matière et mémoire**. 6^e ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

_____. **Cartas, conferências e outros escritos**. 1^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

- _____. **La pensée et le mouvant**. Paris: Presses Universitaires de France, 2009a.
- _____. **Les deux sources de la morale et de la religion**. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.
- _____. **L'énergie spirituelle**. Paris: Presses Universitaires de France, 2009c.
- _____. **L'évolution créatrice**. Paris: Presses Universitaires de France, 2009b.
- _____. **Mélanges**. Textes publiés et annotés par André Robinet. Paris: PUF, 1972.
- _____. **Oeuvres**. 1^a ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- BRAGA, Paula (org.): **Fios soltos: a arte de Helio Oiticica**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.
- CABRAL, Cléber; BORGES, Diogo. **Rizoma: uma introdução aos Mil Platôs de Deleuze e Guattari**. Revista Critério, vol 1, n 4, 2005.
- CAMPOS, Augusto de. **Música de invenção**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.
- CANGUILHEM, Georges. **Le concept et la vie**. In: **Études d'histoire et de philosophie des sciences**. Paris: Vrin. 1968 [1966].
- CAPEK, Milic. **La genèse idéale de la matière: la structure de la durée**. In: **Revue de métaphysique et de morale**. t. LVII, n. III. 1952.
- _____. **La théorie biologique de la connaissance chez Bergson et sa signification actuelle**. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 1959.
- _____. **Stream of Consciousness and "Durée Réelle"**. In: **Philosophy and Phenomenological Research Vol. 10, No. 3** (Mar., 1950), pp. 331-353.
- CHERNIAVSKY, Alex. **Les sources bergsonienne et kantienne de la théorie du concept de Gilles Deleuze**. In: *Revue Philosophique* no 137, 2012, pp. 515-534.
- COLEMAN, Rebecca. **A Method of Intuition: Becoming, Relationality, Ethics**. In: **History of the Human Sciences**, 21.4, 2008, 104-23.
- COELHO, J. G. **Bergson leitor de Lucrécio: as implicações existenciais do determinismo**. *Trans/Form/Ação*, 26, 1, p. 129-40, 2003.
- COHEN-LEVINAS, Danielle. **Des notations musicales – frontières et singularités**. Paris : L'Harmattan, 1996.

DELEUZE, Gilles. **Le Bergsonisme**. 2^e ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

_____. **Crítica e clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. **Qu'est-ce que la philosophie?** Paris: Les éditions de minuit, 2005.

_____. **L'île déserte et autres textes (1953-1974)**. Paris: Minuit, 2002.

_____. **Gilles Deleuze explique Spinoza**. Cours Vincennes - 25/11/1980.

<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=219&groupe=Spinoza&langue=>
5. Último acesso em: 15/01/2001.

_____. **Cinéma 1. L'Image – Mouvement**. Paris : Minuit, 1983.

_____. **Cinéma 2. L'Image – Temps**. Paris : Minuit, 1985.

_____. **Crítica e clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. **Le Pli. Leibniz et le Baroque**. Paris: Minuit, 1988.

_____. **Proust et les signes**. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

_____. **Pourparlers**. Paris: Minuit, 2003.

DELHOMME, J. **Durée et vie chez Bergson**. In: **Les études bergsoniennes**. Paris: PUF, vol.II, 1949.

DUFOUR, Éric. **David Lynch: matière, temps et image**. Paris: Vrin, 2008.

_____. **Qu'est-ce que le cinéma?** Paris: Vrin, 2009.

DURING, Elie. **Deleuze and Nietzsche: On frivolous propositions and related matters**. In: **Pli: The Warwick Journal of Philosophy**, vol. 11, 2001.

_____. **“Présence et répétition: Bergson chez les phénoménologues”**. *Critique*, LIX (678), nov 2003, pp. 848-864.

_____. **Bergson et les paradoxes du mouvement**. Texto disponível em: <http://www.ciepcf.fr/spip.php?article16> . Último acesso em 18/08/2012.

FRANÇOIS, Arnauld. **Bergson, Schopenhauer, Nietzsche – volonté et réalité**. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

_____. **Bergson**. Paris: Ellipses, 2008.

_____. **La volonté chez Bergson et Schopenhauer**. *Methodos* [En ligne], 4 | 2004, último acesso em 24 avril 2013. URL : <http://methodos.revues.org/135> ; DOI : 10.4000/methodos.135

_____. **Y a-t-il une théorie de la pulsion chez Bergson? Pulsion et actualisation.** In: GODDARD, Jean-Christophe (éd.). *La pulsion*. Paris: Vrin, 2007.

_____. **L'image – retour sur la signification phénoménologique de la notion d'image dans *Matière et mémoire*.** In: *Philosophis*, 2007, disponível em: <http://www.philopsis.fr/spip.php?article115>

_____. **Life and Will in Nietzsche and Bergson.** Trans. Roxanne Lapidus. *Substance*, No. 114, 36.3, 2007.

_____. **De la volonté comme pathos au désir comme production: Schopenhauer, Nietzsche, Deleuze.** In: Nicolas Corniberg et Jean-FUJITA, Hisashi. **La main de Bergson: pour une histoire du vitalisme (non)-organique.** In: *Revue de langue et littérature françaises (Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université de Tokyo)*, n. XXIX, 2004.

Christophe Goddard (éd.), **Ateliers sur L'Anti-Oedipe.** Milan; Mimesis/Genève, Métis Presses, col "Champ contrechamp" 2008, p. 27-36.

GUERON, Rodrigo. **Da Imagem ao Clichê, do Clichê à Imagem. Deleuze, Cinema e Pensamento.** Rio de Janeiro: Nau Editora, 2011.

GOUHIER, Henri. **Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale.** Paris: Vrin, 1989.

_____. **Henri Gouhier se souvient ou comment on devient historien des idées.** Paris: Vrin, 2005.

_____. **Bergson et le Christ des Évangiles.** Paris: J. Vrin, 1999.

GILSON, Etienne. **Discours à l'Académie française, 29 mars 1947.** In: *Études Bergsoniennes*, 1 (1948): p. 180- 83.

GUNTER, Pete A.Y. **Bergson's Divided Line and Minkowski's Psychiatry: The Way Down.** In: *Chromatikon IV: Yearbook of Philosophy in Process*. Eds. Michel Weber and Pierfrancesco Basile. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2008, p. 107-119.

_____. **Gilles Deleuze, Deleuze's Bergson and Bergson Himself.** in **Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic Connections.** Ed. Keith Robinson. Basingstoke, Londres: Palgrave Macmillan, 2009, 167-180.

HANSEL, Joëlle. **Jankélévitch - une philosophie du charme.** Paris: Éditions Manucius, 2012.

HARDT, Michael. **Gilles Deleuze – um aprendizado em filosofia**. São Paulo: Editora 34, 1996.

GIL, José. **Movimento Total – o corpo e a dança**. Lisboa : Relógio d'Água, 2001.

GHISLAIN, Waterlot. **Dieu est-il transcendant ? Examen critique des objections du P. de Touquédec adressées à l'auteur de *L'Évolution créatrice***. In: **Archives de Philosophie**, 70.2, 2008, 269-88.

GUÉROULT, Martial. **Bergson en face des philosophes**. In: **Les études Bergsoniennes**, vol. V, p. 11-35.

HASS, R. B. **(Re)Reading Bergson: Frost, Pound and the legacy of modern poetry**. *Journal of Modern Literature*, 29, 1, p. 55-75, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. **Henri Bergson**. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

_____. **Bergsonisme et Biologie (à propos d'un Ouvrage Récent)**. In: **Revue de Métaphysique et de Morale** T. 36, No. 2 (Avril-Juin 1929), pp. 253-265.

JOUHAUD, Michel. **Bergson et la création de soi par soi**. In: *Etudes philosophiques*, 2 (Apr.-June 1992): 195- 215.

LECERF, E.; BORBA, S. & KOHAN, W (org.): **Imagens da Imanência. Escritos em memória de Henri Bergson**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

MCGETTIGAN. **Walter Benjamin's Bergsonian Image of the Past**. In: **Radical Philosophy**, 158, 2009, 25-35.

MEILLASSOUX, Q. **Soustraction et contraction. À propos d'une Remarque de Deleuze sur *Matière et Mémoire***. In.: **Philosophie**, n.96, hiver 2007. Paris: Éditions de Minuit.

MULLARKEY, John. **Bergson: the philosophy of durée-différence**. In: **Philosophy today**. pp. 367- 380, vol. XL. 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Éloge de la philosophie**. Paris: Editora Gallimard, 1960.

_____. **La prose du monde**. Paris : Gallimard, 1969.

_____. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 2006.

- _____. **O primado da percepção e suas consequências filosóficas.** Campinas, Papirus, 1989. Paris: Gallimard, 2006.
- _____. **O olho e o espírito.** São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- _____. **Phénoménologie de la perception.** Paris: Editora Gallimard, 1945.
- _____. **A natureza.** São Paulo : Martins Fontes, 2000.
- _____. **Signes.** 1ª ed. Paris: Gallimard, 1960.
- MONTEBELLO, Pierre. **L'autre métaphysique.** Paris: Desclée de brouwer, 2003.
- _____. **Philosophie et cinéma.** Paris: J. Vrin, 2008.
- MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MORATO, Débora. **Bergson e os dualismos.** *Trans/Form/Ação*, 27, 1, p. 79-91, 2004.
- _____. **O tempo em seus momentos interiores.** *Analytica*, 9.2, 2005, 59-86.
- _____. **Memória, ontologia e linguagem na análise bergsoniana da subjetividade. (Mémoire, Ontologie et langage dans l'analyse bergsonienne de la subjectivité)** UNIMONTES Científica, Montes Claros : Unimontes, v. 6, n. 1, p. 71-80, 2004.
- _____. **Espaço, extensão e número : suas relações e seu significado na filosofia de Bergson. (Espace, extension et numéro : ses relations et son signifié à la philosophie de Bergson)** *Discurso*, São Paulo, v. 29, p. 133-173, 1998.
- _____. **O tempo e seus momentos interiores. (Le temps et ses moments intérieurs)** *Analytica* (Rio de Janeiro), v. 9, p. 59-86, 2005.
- PÉCORA, Alcir. **Teatro do sacramento.** São Paulo: Edusp, 2008.
- PODOROGA, Ioulia. **Les trois modes perceptifs et le concept d'image.** In: *Meta*, Vol. I, N°2, p. 351-367, 2009.
- POULET, Georges. **Bergson – le thème de la vision panoramique des mourants et la juxtaposition.** In.: *L'espace proustien.* Paris: Gallimard, 1963.
- PRADO JR, Bento. **Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson.** São Paulo: EDUSP, 1988.

REALE, Giovanni. **História da filosofia grega e romana III – Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

RIQUIER, Camille. **Archéologie de Bergson - temps et métaphysique**. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

_____. **Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états**. In : *Les études philosophiques*, n° 81, p. 193- 214, 2007/2.

ROBINSON, Keith (org.). **Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic Connections**. Londres: Palgrave Macmillan, 2009.

ROSS, Alex. **O resto é ruído**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Bergson – intuição e discurso filosófico**. São Paulo, Edições Loyola, 1994.

_____. **A constituição das existências lógicas (Bergson leitor de Aristóteles)**. In.: *Discurso*. São Paulo, n 18, p. 143-160, 1990.

SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. **A doutrina dos sons de Goethe a caminho da música nova de Webern**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

TAKI, Ichiro. **Le problème métaphysique de la personnalité : Plotin, Bergson et Lin-tsi**. *Memoirs of Osaka Kyoiku University*. Ser.I, Vol.59, No.1, pp.13-26 (September, 2010).

TARDE, Gabriel. **Monadologia e sociologia e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify, 2007.

SMITH, Daniel, **Deleuze's Theory of Sensation**, in PATTON, Paul, **Deleuze. A Critical Reader**, Oxford / Cambridge / Massachusetts, Blackwell, 1996, pp. 29-56.

TORRES, Cayetano Aranda. **Reverberaciones bergsonianas en Merleau-Ponty**. In: *Revista de Filosofia*, 44, 2008, 61-72.

VIEILLARD-BARON, J.-L. (direction). **Bergson, la vie et l'action**. Paris: Félin, 2007.

_____. (coord.). **Bergson: la durée et la nature**. Paris: PUF, 2004.

Vieillard-Baron Jean-Louis. **Les paradoxes de l'éternité chez Hegel et chez Bergson**. In: *Les études philosophiques*, 2001/4 n° 59, p. 517-530.

VARÈSE, Edgard. **The Liberation of Sound**. *Perspectives of New Music*: Vol. 5, No. 1. Princeton: Princeton University Press: 11-19.

VIENNET, Denis. **Virtuel et devenir-autre: la question de l'étranger chez Deleuze.** In: **Revue Trahir.** 13 Julho de 2010. Disponível em: <http://www.revuetrahir.net/2011-1/trahir-viennet-etranger.pdf>.

WORMS, Frédéric. **Le clos et l'ouvert dans *Les Deux Sources : une distinction qui change tout*.** in **Bergson et la religion.** Ed. G. Waterlot. Paris: Presses Universitaires de France, 2008, 45-63.

_____. **A concepção bergsoniana do tempo.** Em: **Dois Pontos.** Revista de Filosofia dos Departamentos da UFPr e UFSCar. Vol.1 n.1, 2004b.

_____. **Problème et tâche de l'éducation selon Bergson.** *Cahiers philosophiques*, No. 103, 2005, 9-22. Eng. trans. "The Problem and the Task of Education for Bergson".

_____. **Time Thinking: Bergson's Double Philosophy of Mind.** *MLN*, 120.5, 2005, 1226-234.

_____. **La Théorie bergsonienne des plans de conscience. Genèse, structure et signification de *Matière et mémoire*.** in *Bergson et les neurosciences.* Eds. Philippe Gallois and Gérard Forzy. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo, 1997, 85-108.

_____. **James et Bergson : lectures croisées.** *Philosophie*, No. 64, 1999, 54-68.

_____. **L'art et le temps chez Bergson : un problème philosophique au cœur d'un moment historique."** *Mil neuf cent, Revue d'histoire intellectuelle au tournant du siècle*, November, 2003, 153-66.

WORMS, Frédéric. **Bergson ou les deux sens de la vie.** Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

_____. **Introduction à Matière et Mémoire de Bergson.** Paris: 1^e ed. Presses Universitaires de France, 1997.

_____. **Le vocabulaire de Bergson.** Paris: Ellipses, 2000.

_____. (éd.). **Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle.** Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

_____. **Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie.** Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

_____. (éd.) **Annales bergsoniennes III- Bergson et la science.** Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

_____. **Annales bergsoniennes IV (coéd. Anne Fagot-Largeault) - L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique.** Paris: Presses Universitaires de France, 2008.

_____. **Annales bergsoniennes V: Bergson et la politique: De Jaurès à aujourd'hui.** Paris: Presses Universitaires de France, 2012.