

Comunidade de eus profundos

Murilo Duarte Costa Corrêa

Entre *L'Essai...* e *L'Évolution Créatrice*, a coalescência entre o ontológico e os níveis psíquico, político-social ou histórico - remissível, em última instância, ao monismo poderoso e diferencial do *élan* - bastaria para compreender que a origem com a qual o místico toma contato designa uma profunda forma de memória que se confunde com a integral da vida e de seus virtuais. Em *Les Deux Sources*, a mística designa a possibilidade de retomar o contato com essa memória cosmológica - tão inorgânica quanto vital - depositada na forma de vida humana. Eis o que poderia explicar a centralidade da mística como campo de provas do último livro *de jure* de Bergson. Uma potência de abertura, como uma memória do aberto, sobrevive no homem como tendência virtual, e só espera que chegue a sua vez para que sua linha de ruptura possa ser efetuada e conduzida ao seu próprio *frenesi*. Nele, devir e política entrecruzam-se com uma forma de subjetivação e de sociabilidade em profundidade que pode ser obscuramente detectada no arco de sua obra. Eis a forma de subjetivação privilegiada que implica a partilha comum de uma memória do aberto.

Porém, como uma memória do aberto pode, por um lado, adormecer por durações muito longas e, por outro, ser suscitada em durações muito curtas? Para explicá-lo, seria preciso entrever sua relação com uma teoria da emoção e da imitação, em função precisamente de uma espécie de fenomenologia da revolução que se enuncia imperceptivelmente nas *Remarques Finales* da obra derradeira de Bergson. Nem mesmo os mais contemporâneos comentaristas de Bergson - que tentam reatualizar, hoje, o bergsonismo como filosofia política - parecem tê-la levado tão longe. Como explicar que, certo dia, homens outrora obedientes e submissos decidam insurgir-se, porque "*crever de faim*" já não é mais tolerável? Como não enxergar nessa questão a gênese

dos direitos como frutos do desejo e de uma emoção criadora supraindividual que seria preciso explicar, uma vez que as lutas não são senão os signos mais superficiais dessa clareira obscura e profunda que é o aberto? Eis algumas das questões que fazem de Bergson nosso contemporâneo.

Se os direitos humanos, como quisera Bergson, introduzem-se no mundo pela via do protesto, a emoção e o desejo serão seus precursores sombrios. Cinzas que ainda fazem rescender o perfume do aberto, os direitos envolvem não apenas um potencial emancipatório, mas são o índice atual dos virtuais que, sob eles, encontram-se à espreita, à espera de variar formas de vida. Por meio deles, ou por meios totalmente outros, é contra o fechamento que se luta sem cessar; contra a solidificação da desigualdade em hábito e da liberdade em código moral. Os direitos surgem de uma indisciplina fundamental: ruptura que se processa na trama cerrada do hábito social.

Em virtude de uma diferença de natureza entre o fechado e o aberto, Bergson recusava vigorosamente a possibilidade de passar do fechado ao aberto pela via do alargamento progressivo: o amor ao Todo e a alma aberta jamais resultariam da extrapolação do amor à família ou à pátria, de que são, com efeito, naturalmente capazes as almas fechadas¹. Todo esse contexto define a questão metafísica, e ao mesmo tempo prática e política, que, segundo Bergson, constitui o cerne problemático de *Les Deux Sources* – “como abrir o fechado?”, “como reabrir o fechado?”. Sob essa pergunta, encontra-se muito mais do que uma simples questão moral ou política, destacada da ontologia²;

1 Antoine Janvier afirmará que o processo de produzir, difundir e comunicar emoção recebe, em *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, o nome de amor, mas pela vida inteira, pelo Todo, como a descrição bergsoniana da alma aberta o provaria. Janvier, A. Écart émotif et création politique: une lecture deleuzienne de Deux Sources. In: Worms, F. (Éd.). *Annales bergsoniennes V. Bergson et la politique, de Jaurès à aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France, 2012. Cf., nesse aspecto, Bergson, H. *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. In: *Œuvres*. Édition du centenaire. 6. ed. Paris: PUF, 2001, p. 1006-1007/34.

2 “[...] o fechamento e a abertura não são apenas as dimensões morais da relação da humanidade consigo mesma, mas também as dimensões metafísicas do homem com a vida, com seu princípio primeiro e com o universo em seu conjunto”; ou, ainda, ao falar do que se encontra envolvido nos problemas verdadeiros que *Les Deux Sources* desvela, Worms dirá que, naquele livro, “[...] encontraremos não apenas a gênese positiva da moral teórica, mas também e sobretudo, uma nova solução para o problema cosmológico, para o problema da criação, que renova todo o pensamento de Bergson” (Worms, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Tr. br. Aristotéles Angheben Predebon. São Paulo: FAP/Unifesp, 2011, p. 367). Janvier, seguindo a inspiração de *Le Bergsonisme* (Paris: PUF, 1966 [*Bergsonismo*. Tr. br. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999]),

pelo contrário, ela implica a ontologia bergsoniana mesma, o Todo virtual que se confunde com o *élan*.

O que permite, no seio da forma de vida antropológica, que o aberto possa se comunicar? Por um lado, a natureza e o instinto impõem o fechado e a vida social; por outro, a inteligência introduz-se na estrutura em geral do espírito humano e, com ela, uma potência de hesitação que corresponde a uma atualização de nível psicológico da própria imprevisibilidade ontológica, da duração mesma enquanto diferença consigo própria – algo a que chamamos liberdade. Nessa abertura demasiado estreita em que ela se insere, todo tipo de jogo se torna possível, a partir da tensão constitutiva de nossa liberdade, entre inteligência e sociedade³. O todo da obrigação será explicado pelo instinto virtual como resistência à resistência, porque o dado fundamental da inteligência é o de resistir ao fechamento que a natureza impõe⁴. Há uma indisciplina natural nas crianças porque a inteligência, abandonada a si mesma, é fabricante e inventiva; a variação é o princípio supraintelectual que não cessa de ressoar nela em um nível apenas intelectual, pragmático, corporal, atento ao presente e às exigências da utilidade e da vida. A inteligência e a invenção, porém, não são nunca deixadas a si mesmas – persiste um instinto virtual que as vigia, reequilibra suas tendências, previne contra seus perigos e confabula em prol do social.

Por outro lado, ainda que no homem o instinto virtual pressione, a inteligência, tomando seu lugar, instaura um intervalo entre ação e reação que torna possível uma variação de hábitos no jogo entre inteligência e sociedade – entre tendências ao egoísmo, ao proveito individual, e pressão exercida pelo todo da obrigação. Dessa forma, indica o sentido em que a liberdade poderá alargar-se⁵. Essa “hesitação duracional” que a inteligência implica encaminha ao aberto. É essa liberdade intervalar o que explica certo privilé-

de Deleuze, não deixa de considerar esta obra de Bergson como um desdobramento da ontologia da duração em sentido político (Cf. Janvier, A. *Écart émotif et création politique...*, op. cit., p. 210 e 222). No mesmo sentido, por fim, “L’amour est [...] le nom de la durée saisi à son niveau le plus profonde, le plus fondamentale [...]” (Amalric, D. *Ouvrir le clos: Politique bergsonienne et sens pratique des Deux Sources*. In: Worms, F. (Éd.). *Annales bergsoniennes V...*, op. cit., p. 274).

3 Deleuze, G. *Le Bergsonisme*, op. cit., p. 112 [87].

4 Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 991/13.

5 Janvier, A. *Écart émotif et création politique...*, op. cit., p. 209.

gio evolutivo que Bergson parece conceder ao homem em relação às demais formas de vida. Ele seria o único capaz de encontrar no círculo antropológico a condição de ruptura e superação de sua própria forma de vida. Deleuze dirá que é toda a memória e toda a liberdade que se infiltram por esse intervalo e se tornam atualizáveis; instaurando o privilégio da abertura no homem, indicarão a sociedade aberta como limite ideal capaz de albergar a humanidade inteira e ir mais além - exprimir-se como amor ao Todo⁶ -, significado profundo da democracia.

O que a alma aberta encontrará no interior de si é apenas a reiteração do gesto constituinte da própria vida; assim, tornava-se possível definir a atitude mística, antes de tudo, como tomada de contato e coincidência parcial do místico com a própria vida. É, portanto, no sentido do *élan* e da própria ontologia virtual da qual sai o cosmos, que as almas, as formas de vida e de existência em comum se abrem. Por isso, a alma aberta não é um dado puro e simples da natureza, sempre e já atualizado, mas o resultado de um esforço que desenvolve uma virtualidade copresente à inteligência e ao instinto em certo sentido⁷. No interior da forma de vida, os virtuais de uma alma aberta encontram-se prefigurados na direção da abertura que a inteligência assinala; a inteligência e a variação de hábitos que ela implica, ao resistirem à pressão de uma moralidade fechada, são índices de uma direção a seguir, mas não atualizam, por si mesmas, nenhuma linha que delas proceda em potencial. Essa linha consiste em uma espécie de apelo do virtual, “appel à la coappartenance originaire à l'élan vital”⁸, ao qual respondem as individualidades excepcionais e intuitivas dos grandes homens morais, dos artistas, mas também dos místicos.

O aberto é o selo com o qual se grava o devir. Isso nos dá a chave do vitalismo virtual com que Bergson dissipa os falsos-problemas e as ilusões metafísicas para retomar um contato com o real⁹. Todo um novo esforço deve se constituir no sentido de esclarecer sua dinâmica, indicando o lugar de uma teoria das emoções e da imitação involuntária e inventiva, profun-

6 Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 1202/284 e, ainda, p. 1006-1007/34.

7 Janvier, A. *Écart émotif et création politique...*, op. cit., p. 214-215.

8 Zanfi, C. Le sujet en société chez Bergson: du moi superficiel à la société ouverte. In: Worms, F. (Éd.). *Annales bergsoniennes V...*, op. cit., p. 231

9 “[...] penser toutes choses en termes de durée et de mouvement, c'est-à-dire comme des produits de l'élan vital” (Janvier, A. *Écart émotif et création politique...*, op. cit., p. 203).

damente influenciada por Gabriel Tarde¹⁰. Perguntar-se sobre a dinâmica segundo a qual uma transformação dos hábitos sociais, dos códigos morais ou das formas de organização política se produz é, finalmente, interrogar: “como efetuar o aberto?”.

A resposta de Bergson a essa questão é bastante clara. A alma aberta jamais está atualmente dada pela natureza; o que a natureza assegurou foi a sociabilidade, por meio de um instinto virtual, e a variabilidade dos hábitos, em virtude da inteligência. Saltar para fora da natureza naturada e do adquirido “exige toujours un effort”¹¹. É no seio desse esforço, de uma ação direta e sensível sobre o querer¹², que a afetividade encontra seu lugar na filosofia política bergsoniana. Além do instinto e do hábito, apenas a sensibilidade poderá interferir com o querer – eis o que se chamará *emoção*¹³. Contudo, a ação da sensibilidade sobre o querer não se confunde com a ação do instinto ou do hábito – formulado pela inteligência, mas fixado pelo instinto – sobre o querer. A emoção difere por natureza do instinto e do hábito na medida em que consiste na libertação do *anthropos* em relação a todo adquirido. Pelo contrário, Bergson afirmará que é sempre uma emoção nova o que está na origem das grandes criações da arte, da ciência ou da civilização¹⁴. Trata-se, portanto, não de uma emoção que se segue de uma representação ou de uma ideia – ela jamais se definirá, pois, como intelectual ou infraintelectual –, mas de uma emoção estimulante do pensamento e da invenção¹⁵. Trata-se de uma emoção que responde à questão que Deleuze se colocava em *Différence et Répétition*: “como engendrar pensar no pensamento?”. Deleuze encontrará no teatro de Antonin Artaud uma fórmula muito geral que não deixa de transpirar certo bergsonismo: “é preciso açoiatar nosso próprio inatismo”¹⁶.

Em Bergson, é a emoção criadora que açoiata nosso inatismo e permite saltar para fora do constituído e do adquirido naturais. Não sendo

10 Amalric, D. Ouvrir le clos..., op. cit., p. 284.

11 Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 1007/35.

12 Ibidem,, p. 1008/35.

13 Janvier, A. Écart émotif et création politique..., op. cit., p. 215.

14 Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 1011/40.

15 “[...] l'invention, quoique d'ordre intellectuel, peut avoir de la sensibilité pour substance” (Idem).

16 Deleuze, G. *Diferença e repetição*. 2. ed. Tr. br. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p. 214.

consecutiva nem a uma ideia, nem a uma sensação, ou a uma representação, a emoção será geradora de ideias e de pensamento, definindo-se menos por elas e mais como “un ébranlement affectif de l’âme, [...] un soulèvement des profondeurs”¹⁷. A emoção criadora é duplamente irredutível: não se reduz às excitações físicas superficiais ou às sensações que se produzem em um corpo, tampouco às ideias e representações expressadas. Nesse sentido, trata-se de uma emoção supraintellectual, o que implica uma anterioridade no tempo, como a que se encontra na relação entre o que engendra e o que é engendrado. A emoção criadora, definida como *sensibilidade profunda*, é o que engendra na medida em que essa vibração da integral da alma “c’est bien l’imprevisible même qui nous saisit”¹⁸. Denotando a correlação entre os devires que se operam no nível ontológico e nos demais registros (sociais, morais ou políticos), Yala Kisukidi relê o estatuto do fechado e do aberto em função da teoria das multiplicidades presentes no *Essai*, e não hesita em vincular ao fechado as multiplicidades de tipo quantitativo, e, ao aberto, a multiplicidade qualitativa, heterogênea e contínua que corresponde, no *Essai*, à própria duração¹⁹.

Assim como os atos de liberdade em profundidade são raros e extraordinários, a emoção criadora não deixa de ser uma forma de afetividade excepcional que se traduz em forças de aspiração. No entanto, seriam eles atos exclusivamente individuais, prerrogativas de grandes homens morais, individualidades excepcionais, homens de gênio e místicos? Eis a questão que a comunicação do aberto de alma em alma parece insinuar.

Porque o aberto não constitui um dado natural atualizado, a abertura da alma depende, com efeito, de um esforço individual, mas implica uma postura transitiva. Se Bergson insiste nas propriedades incendiárias, segundo as quais o aberto se transmite, a atitude vital dos indivíduos excepcionais constitui apenas um foco inicial. Seu destino é tornar-se força de aspiração

17 Bergson, H. *Les Deux Sources...* op. cit., p. 1011/40.

18 Janvier, A. *Écart émotif et création politique...*, op. cit., p. 215.

19 “Le clos est le règne du multiple, en un sens quantitatif. Multiplicité des parties qui forment les différents groupes humains. Chaque groupe se reconnaît comme Un, en tant qu’il est identique à lui-même – toute identité supposant l’exclusion et la défense contre l’étranger. [...] Contre cette multiplicité particularisante, l’ouvert, comme assomption d’une humanité divine, se définit selon une multiplicité qualitative. [...] elle est, dans le cadre de la philosophie morale de Bergson, un effet de création” (Kisukidi, Y. *Création, universalisme et démocratie: la philosophie politique de Bergson dans Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. In: Worms, F. (Éd.). *Annales bergsoniennes V...*, op. cit., p. 250.

em virtude da capacidade imanente de propagação de emoções supraindividuais. Os iniciadores têm imitadores porque “leur existence est un appel” – chamado em tudo diverso da pressão, quase-melódico, de uma emoção superior, nova e irreduzível. Estar na presença de uma personalidade moral é encontrar-se na presença de uma clareira aberta a fogo.

No entanto, em algumas passagens difusas, mas decisivas, veremos que a necessidade de estar em presença de uma grande personalidade moral relativiza-se paulatinamente. Em primeiro lugar, porque há “[des] héros obscurs de la vie morale”. Pouco a pouco, ao lado do exemplo das grandes personalidades morais, de homens excepcionais e de grandes iniciadores, encontraremos existências não menos exemplares e místicas muito próximas de nós – mas também individualidades distantes podem inflamar-nos certa aspiração²⁰. Com isso, Bergson quer dizer que, de algum modo, é possível sentir, no mais profundo de nós, um eco ou uma ressonância do aberto – mas isso também implica que o aberto esteja, como seu eco, ao alcance de todos.

Em segundo lugar, veremos que estar em presença de uma grande personalidade moral relativiza-se definitivamente, também, em um sentido que nos permitirá encontrar uma transcrição mais psicológica do que ontológica da memória. Não é de todo preciso estar, ou ter estado, na presença dos grandes homens de bem porque essa presença pode ser evocada a cada instante pela memória e pela história, na medida em que elas envolvem um ponto de vista interno à sua ação. Os heróis obscuros da vida moral – adormecidos, talvez, no mais profundo de nós mesmos – poderão manifestar sua personalidade em nós a todo momento; bastará “que nous [les] évoquions ainsi par la pensée”, que apreendamos a abertura de uma existência da qual nunca fomos contemporâneos, de uma vida que nos foi simplesmente contada²¹. Nesses dois sentidos – o das personalidades insuspeitadamente muito próximas e o das individualidades muito distantes –, o aberto, tal como manifestado nas vidas desses heróis obscuros que não cessam de nos enviar seus apelos, é irreduzível a referências individuais²².

Seus apelos não cessam de procurar um eco no comum, como em

20 “Ce pouvait être un parent, un ami, que nous évoquions ainsi par la pensée. Mais ce pouvait aussi bien être un homme que nous n’avions jamais rencontré [...]” (Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 1004/30).

21 Idem.

22 Amalric, D. *Ouvrir le clos...*, op. cit., p. 282.

cada um de nós; se o aberto se propaga de maneira incendiária, é porque deve haver algo como uma difusão e comunicação entre as almas da ordem da imitação e da ressonância. O que essas personalidades excepcionais, saídas do mais comum de nós mesmos, suscitam é uma força de aspiração capaz de se repetir. Seus atos constituem um modelo da ação que não implica um caminho já dado e simplesmente a trilhar, mas permite a uma personalidade entrever, no mais profundo de si, a projeção da abertura singular que uma personalidade excepcional se tornara para ela. Por mais que a imite, a singularidade irreduzível da personalidade - feita de duração - inibe a identidade, fratura-a em uma multiplicidade virtual. A propagação do aberto dá-se, sem dúvida, por imitação, mediada por almas individuais transitivas do aberto; contudo, a imitação pela qual o aberto se propaga e se transmite de alma em alma não se reduz a uma mimética superficial. Trata-se do eco ou da ressonância: se a emoção criadora é uma vibração da alma, seu *ébranlement*, ecoá-la ou ressoar com ela significa vibrar-junto, percuti-la no mais profundo de nós mesmos, ao mesmo tempo em que ela ganha a tonalidade e a coloração singulares e irreduzíveis da alma na qual encontrou seu eco.

Por isso, David Amalric não apenas associará a propagação do aberto entre as almas à inspiração que o conceito de imitação inventiva recebe das obras de Gabriel Tarde, mas afirmará tratar-se, em Bergson, de uma teoria da propagação imitativa. Por um lado, ela dará ao fenômeno da imitação e da própria emoção criadora uma dimensão afetiva - como um entusiasmo incendiário - e, a um só tempo, coletiva; por outro, a imitação será um processo que ocorre em profundidade, que implica, como consequência da natureza criativa e profundamente duracional de toda personalidade, um coeficiente de reinvenção e de reapropriação dessa tensão que se manifesta originalmente como a abertura dos atos e das almas das individualidades excepcionais. Finalmente, é como se tudo se tornasse uma experiência coletiva de libertação, em que a consciência e a representação são, no limite, inteiramente desnecessárias à imitação que, como em Tarde, será inventiva e involuntária²³. Assim, poderemos enxergar, finalmente, o aberto inserido no tecido afetivo profundo das sociedades, recriando as formas do viver-junto.

Bastará a emoção criadora, bastará ter respirado sua atmosfera e

23 Amalric, D. Ouvrir le clos..., op. cit., p. 284.

ter penetrado uma emoção para agir de acordo com ela²⁴. Ela não é o efeito da representação, mas geradora de ideias. Ela não introduz sentimentos em nós, mas nos introduz no seio de emoções verdadeiramente impessoais, como o que fazem as sublimes canções de amor²⁵.

Eis a sociedade que se abre, que se encontra a meio caminho entre o fechado e o aberto, seu limite ideal. Sabemos, no entanto, que o incêndio não durará para sempre. Logo ele se apagará, e as formas de vida, que o *élan* fundia em uma potência superior que se confundia com os virtuais e com o próprio devir, voltarão a solidificar-se e a tocar-se pelas bordas superficialmente, como se a vida se fechasse em uma forma de memória atual e esquecediça de si mesma. As vibrações parecerão ter cessado, as personalidades gloriosas, desaparecido, o fechado parecerá ter recoberto integralmente o aberto²⁶. Tudo se converte, então, em estratégias para combater o fechamento. Em responder à questão “Como reabrir o fechado?”.

É a questão do devir, em sentido ontológico e biopolítico, cosmológico e moral com que Bergson se debate. Respondendo-lhe de uma maneira muito lacônica, e talvez por isso mesmo infinitamente pregnante, Bergson parece fundir todos os níveis, embaralhar todos os registros, em uma fórmula de todo decisiva: “remuons la cendre; nous trouverons des parties encore chaudes, et finalement jaillira l’étincelle; le feu pourra se rallumer, et, s’il se

24 Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 1015/45.

25 “Telle musique sublime exprime l’amour. Ce n’est pourtant l’amour de personne. Une autre musique sera un autre amour. Il y aura deux atmosphères de sentiment distinctes, deux parfums différents et, dans le deux cas l’amour sera qualifié par son essence, non par son objet” (Ibidem, p. 1191-1192/270). Bergson dirá, ainda, sobre a impessoalidade da emoção musical que nos introduz em emoções como signo do Todo: “Que la musique exprime la joie, la tristesse, la pitié, la sympathie, nous sommes à chaque instant ce qu’elle exprime. Non seulement nous, mais beaucoup d’autres, mais tous les autres aussi. Quand la musique pleure, c’est l’humanité, c’est la nature entière qui pleure avec elle. A vrai dire, elle n’introduit pas ces sentiments en nous; elle nous introduit plutôt en eux, comme des passants qu’on pousserait dans une danse. Ainsi procèdent les initiateurs en morale. La vie a pour eux des résonances de sentiments insoupçonnées, comme en pourrait donner une symphonie nouvelle; ils nous font entrer avec eux dans cette musique, pour que nous la traduisions en mouvement”. (Ibidem, p. 1008/36).

26 “Ces deux morales juxtaposées semblent maintenant n’en plus faire qu’une, la première ayant prêté à la seconde un peu de ce qu’elle a d’impératif et ayant d’ailleurs reçu de celle-ci, en échange, une signification moins étroitement social et plus largement humaine” (Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 1016-1017/47).

rallume, il gagera de proche en proche”²⁷. Porém, o que está em jogo nessa fórmula? Não se trata de estender um pouco mais além o gozo de suas imagens ígneas do aberto. O combate contra o fechamento solicita, de um lado, perseverar no aberto; de outro, reabrir o fechado. Esse combate não poderia ser mais político e vital. Ele não cessa de se dissimular sob as imagens explosivas e incendiárias de que Bergson dotou não apenas o aberto, mas a liberdade e a vida em *L'Énergie Spirituelle*²⁸.

Prestemos atenção a esta fórmula bergsoniana lacônica e magistral à qual David Amalric dedicou belas páginas: *Remuons la cendre*. Sabemos que as experiências de abertura são sempre efêmeras, sempre ameaçadas pelo fechamento - e Bergson não se cansava de dizer que o instinto vigia. Sabemos que “[...] après chacune [des expériences qui tendent vers la société ouverte] se referme le cercle momentanément ouverte”²⁹. Parte da aspiração social se torna pressão, e a obrigação termina por recobrir o todo. O verbo *remuer* implica um gesto e um convite à ação, como se nos dissesse: “même lorsque l’ouvert a été entièrement recouvert par le clos, lorsqu’il n’y a guère plus de personnalités exceptionnelles pour les susciter à nouveau, il est encore possible de faire quelque chose”³⁰. O que Amalric não nota - ao menos, não expressamente - é que a escolha do verbo *remuer* não é acidental. Com efeito, *remuer* é sinônimo de *bouger*, *mouvoir*, *déplacer*; transmite ideias de movimento, deslocamento, mudança e, portanto, de um gesto que, na forma imperativa flexionada na primeira pessoa do plural, faz-se coextensiva de um convite à ação. Assim, “remuons” pode ser traduzido sem prejuízos por “movamos”, “remexamos”, “desloquemos”, “troquemos de lugar” a cinza, o que restou do aberto. No entanto, *remuer* possui, em francês, um emprego figurado muito particular, equivalente a “provoquer de l’émotion”, “emocionar-se”. Um escritor atento à etimologia, como Bergson, demonstrou mais de uma vez estar

27 Ibidem, p. 1017/47.

28 Ibidem, p. 825-826 e 14-15. Segundo Deleuze, “La liberté a précisément ce sens physique: ‘faire détoner’ un explosif, l’utiliser pour des mouvements de plus en plus puissants” (Deleuze, G. *Le Bergsonisme*, op. cit., p. 113 [87]).

29 Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 1005/32.

30 Amalric, D. *Ouvrir le clos...*, op. cit., p. 285. Bergson afirma, ainda, que “Le souvenir de ce qu’elles [les âmes mystiques] ont été, de ce qu’elles ont fait, s’est déposé dans la mémoire de l’humanité. Chacun de nous peut les revivifier [...]” (Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 1046/85).

consciente de que “mouvoir” e “s’émouvoir” possuem a mesma raiz etimológica. David Lapoujade, em uma passagem insólita – relacionada à intuição e à simpatia –, não deixou de observar essa proximidade: “Connaître pour Bergson, c’est toujours entrer dans un mouvement, comme on s’émeut d’une mélodie ou comme on entre dans une danse”³¹. Contudo, se conhecer é entrar em um movimento, da mesma forma como uma melodia move ou emociona, ou como entramos em uma dança, é porque “Il y a quelque chose de plus profond que notre intelligence, plus profond même que notre vie affective ou émotionnelle, c’est le rythme particulier de durée par lequel nous entrons en relation avec d’autres réalités”³².

Remuer la cendre é, com efeito, um princípio de agitação e movimento, um turbilhonamento e um convite à ação, mas, mais profundamente, um convite a fazer rescender o perfume do tempo em comum. Se a cinza é o que resta quando nenhum outro devir parece possível, quando o aberto parece fechar-se e solidificar-se em hábito e código moral, trata-se de remexer a cinza – a memória dos atos dos místicos, das grandes personalidades morais, dos heróis obscuros, dos artistas de gênio – para revivificá-la³³. A memória é tudo o que resta quando nenhum outro devir parece possível; ela está, por isso mesmo, fora do possível; é potência virtual, memória do jamais vivido, memória para o futuro³⁴. Fundamento do tempo, a memória nos lembra de que mesmo a evocação e a *mimesis* de uma existência mística que jamais conhecemos, que jamais vivemos, que nunca foi agida e, portanto, define-se pela espera e pela espreita, que são os modos do virtual, não apenas está ao alcance de nossa experiência, mas jamais implicará uma repetição pura, mas uma reapropriação e uma imitação inventivas. Toda lembrança, como toda memória ontológica e elementar, implica o Todo virtual que é o fundamento do tempo e que reabre o devir; o devir e o virtual passam por contrabando no menor contínuo de tempo dedicado à reminiscência. Como em *Matière et mémoire*, é a duração inteira que se atualiza em cada nível de memória.

Um último problema nos levará a responder de uma vez por todas à questão de como o aberto se comunica de alma em alma, e nos oferecerá a

31 Lapoujade, D. *Puissances du temps: versions de Bergson*. Paris: Minuit, 2010, p. 73.

32 Ibidem, p. 73.

33 Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 1017/47 e p. 1046/85.

34 Lapoujade, D. *Puissances du temps...*, op. cit., p. 21-22.

antevisão de uma comunidade de eus profundos. Trata-se de saber “Como o aberto encontra-se ao alcance de nossa experiência e, *de jure*, da experiência de qualquer um?”. Nesse ponto, uma ontologia do virtual, que se insinuava como causa profunda da evolução e das formas de vida, reabre-se em cosmologia, infiltra-se definitivamente nas formas que engendra.

Segundo Caterina Zanfi, por meio da dualidade entre aberto e fechado, Bergson engendra uma forma de sociabilidade que não desdobra o hábito e as convenções úteis, e que consiste em um novo tipo de sociabilidade “qui puise dans une source plus profonde, racine de la coappartenance et de la solidarité des êtres, fondement plus profond de la intersubjectivité”³⁵. Essa outra forma de sociabilidade esboça-se em uma passagem insólita em que Bergson deduz da incomensurabilidade do eu profundo, mas também de sua irreduzibilidade às figuras do eu superficial, a potência de um equilíbrio social superior. Sabemos que o eu superficial – progenitura do espaço, do sólido e da inteligência natural – é, desde o *Essai*, a parcela socializada de nós mesmos, mas também a mais inautêntica e submissa. Ao questionar o indivíduo em sociedade, é o indivíduo integral, em que o superficial coexiste com o profundo, que o constitui como união coesa. No entanto, se o eu superficial explica a obrigação e a moral fechada, não explicará a liberdade ou a alma que se abre. Prefigurando esse novo tipo de sociabilidade em profundidade, Bergson pergunta: “S’installer dans cette partie socialisée de lui-même, est-ce, pour notre moi, le seul moyen de s’attacher à quelque chose de solide? Ce le serait, si nous ne pouvions autrement nous soustraire à une vie d’impulsion, de caprice et de regret”³⁶. Insinua-se uma outra forma de solidez e solidariedade social que não a superficial: “[...] au plus profond de nous-mêmes, si nous savons le chercher, nous découvrirons peut-être un équilibre d’un autre genre, plus désirable encore que l’équilibre superficiel”³⁷.

Dois espécies de equilíbrio correspondem a dois tipos de sociabilidade: um superficial, outro profundo. De acordo com a imagem das plantas aquáticas, que Bergson evoca, é possível encontrar estabilidade e solidez em ambos os sentidos; na superfície, as folhas apoiam-se umas nas outras, mas é em profundidade que cada uma se encontra firmemente enraizada a um *solo*

35 Zanfi, C. Le sujet en société chez Bergson..., op. cit., p. 231.

36 Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 986/07.

37 Ibidem, p. 986/07.

comum. Há sem dúvida uma sociabilidade superficial, que mantém cada um unido aos demais em razão da pressão exercida por um conjunto impessoal de comandos morais correspondentes à sociedade fechada. O outro sentido de nossa vida social, que Bergson fixa na imagem das plantas aquáticas enraizadas num solo comum, constitui a comunidade de eus profundos na qual “[...] dans l’enracinement dans la vie commun à tous les individus, on trouve la source métaphysique de la socialité”.³⁸

Que Bergson se limite à imagem das plantas aquáticas enraizadas em um solo comum da mesma forma como indivíduos pertencem, em profundidade, ao mesmo *élan*, que é a fonte de toda sociabilidade e invenção política, não se trata de uma metáfora inerme. Ela atesta a correlação entre uma ontologia virtual e todos os demais níveis de produção da vida, de suas formas e de seus acontecimentos, materiais ou espirituais, sobre a qual não cessamos de insistir. Não casualmente, Caterina Zanfi adverte que a força de uma transformação manifesta-se sobretudo no indivíduo, mas, sendo transitiva, tende a tornar-se força de aspiração na medida em que “fait appel à la co-appartenance originaire de l’élan vital, qui justifie l’accessibilité idéalement universal à ce renouvellement même”³⁹. É a dimensão profunda da duração, a consistência virtual de uma memória elementar que faz o tempo passar, que constituía a condição da simultaneidade de fluxos atuais e que, nesse plano, é a condição virtual da comunicação em profundidade da emoção criadora, de sua propagação incendiária e independente tanto do instinto quanto do hábito, das ideias como das representações. Eis o que assegura o acordo entre os místicos – que testemunham pontos de partida e chegada comuns –, mas também a dimensão de uma consciência pré-individual e pré-subjetiva que garantia a simultaneidade de fluxos atuais⁴⁰.

É certo que Deleuze havia localizado a emoção criadora bergsoniana em um intervalo intercerebral, resultante dos jogos de invenção entre a inteligência e a sociedade, e que a hesitação da inteligência não seria senão a imitação singularizante de uma hesitação superior da duração encarnada nas coisas. A liberdade, então, só se dá como resistência. A pressão e o todo da

38 Zanfi, C. *Le sujet en société chez Bergson...*, op. cit., p. 231.

39 *Ibidem*, p. 231-232.

40 Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 1184/261; cf. Zanfi, C. *Le sujet en société chez Bergson...*, op. cit., p. 232.

obrigação, como resistência às resistências, são infinitamente desdobradas nesse jogo. Tudo se passa como se, nesse intervalo, viesse atualizar-se em certos níveis psicológicos, mas também sociais e políticos - coexistentes com o Todo virtual do qual dependem -, uma imensa memória cosmológica. Assim, encontraríamos uma comunidade de eus profundos que reconhece no aberto seu limite de direito.

Uma comunidade de eus profundos é percorrida por uma propagação incendiária que se instala em profundidade e é, ao mesmo tempo, o seio originário de toda transformação social e política. Campo biopolítico para qualquer fenomenologia da revolução, ou espécie de última resposta para além da qual nada há a procurar⁴¹ para justificar as mudanças na repartição imperceptível de nossos desejos, que prolongam a própria vida. A arte e a mística colocam-nos, cada uma à sua maneira, no interior de uma emoção; permitem perceber que a emoção criadora se estabelece, constitui certa atmosfera, instala-se em uma comunidade de eus profundos e propaga-se de alma em alma, como o aberto. Assim, a criação artística que inicialmente choca, pode terminar por alterar o próprio gosto do público. A obra, expressão da criação - força e, a um só tempo, matéria -, pode operar essa transformação na medida em que ela imprime um *élan* que o artista comunicou, que se confunde com o impulso do artista, que permanece heterogêneo, invisível e presente nele⁴². É dessa maneira que místicos, como artistas de gênio, nos ultrapassam⁴³.

Uma comunidade de eus profundos compõe-se com a atmosfera de uma emoção criadora; propaga o aberto de alma em alma como o entusiasmo incendiário de uma verdadeira comunidade espiritual, amorosa e ilimitada. Eis o que pode explicar que homens até outro dia humildes e submissos tenham resolvido, repentinamente, não mais querer morrer de fome, criar direitos que exprimem um amor tão universal quanto a emoção criadora que ambienta a comunidade de eus profundos, que não se confunde em nenhum grau com uma família, um grupo social ou uma pátria, mas testemunha um universalismo imanente ao Todo vital. Amor-*caosmos*. O aberto, o devir e a ruptura que os períodos revolucionários dão a ver são apenas o desdobramento no nível político de uma criação ontologicamente mais profunda que não

41 Janvier, A. *Écart émotif et création politique...*, op. cit., p. 221.

42 Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 1038/75.

43 *Ibidem*, p. 1157/226.

cessa de se produzir no mundo, e que não cessa de inventá-los. Sua moral realiza-se a contrapelo da natureza naturada; em tudo contraposta ao fechado, a moral aberta é incompatível com a segregação, a hierarquia, a disciplina e a guerra. Em tudo imanente à própria vida, a moralidade e as almas abertas compreendem o Todo, o virtual. A democracia, os direitos humanos, o universalismo ético e a paz tornam-se formas de perseverar no aberto, de combater o fechamento na imanência de seu terreno - embora permaneçam ameaçadas por ele. Nesse extremo virtual ao qual tendem a intuição mística e a comunidade de eus profundos, porém, já não encontraremos nada semelhante ao homem. A comunidade de eus profundos consiste nos virtuais jamais vividos por nossos eus superficiais, mas coexistentes com eles. Profundamente individuais, os virtuais do *élan* testemunham a presença do impessoal em nós, do advento do super-homem, em cuja borda luminosa o artista toca e que o místico já pode ser inteiramente - espécie que superou o homem, que se compõe de uma só singularidade; centelha obscura do aberto, incêndio no tecido cerrado e gris das formas de vida.

*Murilo Duarte Costa Corrêa é doutor (USP) e mestre (UFSC) em Filosofia e Teoria Geral do Direito, e professor de Filosofia Política da Faculdade de Direito da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Autor de *Filosofia Black Bloc* (AnnaBlume, no prelo) e *Direito e Ruptura. Ensaios para uma Filosofia do Direito na Imanência* (Juruá, 2013). Contato: <murilocorrea.blogspot.com>

