

# **FAZENDO-SE, A VIDA SE DESFAZ: A NATUREZA SEGUNDO MERLEAU-PONTY LEITOR DE BERGSON**

**BY MAKING ITSELF, LIFE UNDOES ITSELF:  
NATURE ACCORDING TO MERLEAU-PONTY AS A READER OF  
BERGSON**

*Dani Barki Minkovicius*

**RESUMO:** Tomando como ponto de partida um ensaio de Barbaras, procuramos comentar a leitura que Merleau-Ponty faz de Bergson no curso sobre o *Conceito de Natureza*, ressaltando a importância, para Merleau-Ponty, da negatividade na filosofia positiva de Bergson – tanto pela presença de tal complexidade no bergsonismo, quanto por sua não permanência, aos olhos merleau-pontianos.

**Palavras-chave:** Merleau-Ponty; Bergson; Natureza; Ser; Nada.

**ABSTRACT:** Taking as a starting point an essay by Barbaras, we intend to comment on Merleau-Ponty's reading of Bergson in the course on the *Concept of Nature*, highlighting the importance, for Merleau-Ponty, of negativity in Bergson's positive philosophy – due both to the presence of such complexity in Bergsonism, as well as for its non-permanence, in Merleau-Ponty's view.

**Keywords:** Merleau-Ponty; Bergson; Nature; Being; Nothingness.

Neste breve escrito, pretendemos comentar a leitura que Merleau-Ponty tem de Bergson nos cursos de 1956 – 1957 no Collège de France, particularmente no curso intitulado o *Conceito de Natureza*. Para tanto, iremos, antes de analisar explicitamente essas passagens de Merleau-Ponty consagradas a Bergson, dialogar com a interpretação de Barbaras sobre a Natureza na filosofia de Merleau-Ponty, reconstituindo em linhas gerais o ensaio, de Barbaras, *Da Natureza à Ontologia*. Como veremos, o interesse nesse

diálogo está não só na coerência geral que Barbaras oferece ao tema da Natureza em Merleau-Ponty com relação ao próprio desenvolvimento do pensamento desse filósofo, mas também na conclusão a que Barbaras chega, na qual sugere-se que a resposta ao que Merleau-Ponty busca para o que seja a Natureza (ou, como veremos, mais especificamente o *ser natural*) talvez melhor se mostre pela noção bergsoniana (e, é verdade, deleuziana) de *virtual*.

\*\*\*

Comecemos, pois, procurando destacar de toda essa exposição de Barbaras os aspectos fundamentais daquilo que desde o princípio permite descrever o que se consolidou nos anos finais de Merleau-Ponty como a *Natureza*. Pois, se é verdade que esta só se tematiza por si tardiamente, é igualmente verdade que sua questão há muito interpela a filosofia de Merleau-Ponty. É que as próprias descobertas da *Fenomenologia da Percepção*, por exemplo, já nos abrem a um “fundo originário”, sob a forma de mundo percebido, no qual se inscreveria o corpo próprio; este mesmo mundo percebido ele próprio “inscrito no interior de uma natureza que lhe prescreve um horizonte de objetividade” (Barbaras, 2000, p. 47). Em outras palavras, o percebido desde já indicava a existência dessa dimensão originária mas que, ponto decisivo, permanecia, ali, sem ser interrogada por si, interessando a descoberta do percebido, o alcance de sua camada pela redução tipicamente merleau-pontiana que alcançava o sujeito encarnado e o mundo percebido como correlativo ou habitado por esse sujeito encarnado (cf. Barbaras, 2000, p. 50). Novamente: a operação genética como que estacionava no percebido em sua existência correlativa, entre um sujeito encarnado e um mundo percebido. E ficava em aberto, a ser estabelecido, se o “mundo percebido define a natureza ou se inscreve numa natureza em si acessível ao entendimento” (Barbaras, 2000, p. 50).

Ora, esse questionamento acerca da “natureza” do mundo percebido, o sentido de “ser” dessa dimensão da existência, ou, ainda, a significação específica da vida assim reduzida se coloca, segundo Barbaras (cf. 2000, p. 50), na sequência imediata às investigações da *Fenomenologia* como um questionamento sobre a significação

verdadeira, uma questão sobre o conhecimento e que, enfim, leva Merleau-Ponty a se voltar a uma teoria da verdade cujo sentido está na compreensão da significação (universal) do modo de ser do percebido; o mundo percebido abrindo a nós “um mesmo modo de ser” (Barbaras, 2000, p. 50). No que a teoria da verdade se mostra, em Merleau-Ponty, uma teoria da expressão, na qual interessa, profundamente, o *sentido* a que ela nos abre: o do pré-objetivo, o desse modo de ser; que nos abre, então, em sua, se se quiser, ipseidade temporal; no qual “[a] unidade do sentido não é outra senão o eixo ou o princípio de equivalência segundo o qual suas expressões se efetuam. O sentido é antes instituído que constituído e, como tal, institui ele próprio um futuro” (Barbaras, 2000, p. 50).

Donde a compreensão da *expressão* teria conduzido Merleau-Ponty à *instituição* e, como consequência, a compreensão do *sentido de ser* se faria doravante pela *instituição*. Donde (cf. Barbaras, 2000, p. 51) o *percebido* passa a ser compreendido na oposição entre o *instituído* e o *natural*, a natureza sendo aquilo que não é instituído. Ou seja, não se trata mais de abordar a natureza a partir da percepção, mas a percepção a partir da natureza; com isso, o percebido não deixa de figurar como tema eminente à filosofia de Merleau-Ponty, mas se figura, agora, pelo sentido de ser não-instituído, como, melhor dizendo, ser não-instituído.

[O] percebido não remete mais à percepção mas a um tipo específico de ser, o ser natural, onde desaparece a desastrosa cisão do sujeito e do objeto. [...] [O] conceito de natureza é um título genérico para uma pesquisa que lida com um certo tipo de ser – a saber, este que não é instituído: através da natureza, é o sentido de ser do ser *natural* – novo nome do percebido – que está em questão. O natural não vem mais qualificar o que pertence à Natureza; esta aparece antes como a objetivação – ao menos linguística – de um ser natural concebido como um sentido de ser específico (Barbaras, 2000, p. 51).

Um estudo sobre a natureza, enfim, não é senão um estudo sobre o ser-natural, e cuja especificidade está, precisamente, em ser um tipo de ser que, primordial, é não-instituído não por ser meramente aquilo que é “anterior” à instituição, mas por ser, primordial ao instituído, sentido da própria instituição, i. e., “berço da expressão” (cf. Barbaras, 2000, p. 52). Ainda em outras palavras, é aquele ser que significa – na

significação temporal do sentido pré-objetivo – o vir-a-ser da existência determinada objetivamente (isto é, que assim nos aparece) como Natureza; de tal modo, então, que não se trata de um ser abandonado em sua imobilidade rígida do que não institui, mesmo não sendo instituído, não sendo, portanto, nem um nada absoluto e indiferente, nem um ser bruto e pleno, opaco.

O sentido de ser-natural na história da filosofia, portanto, diz respeito ao problema que se tem ao assumir o ser-natural como “ser” em alternativa ao “nada”, como, aliás, conquista sobre o nada, emergindo deste como quem não só não lhe diz respeito, mas a quem a existência é sua exata recusa e destronação. É fazer, enfim, da unidade entre a essência e a existência a superação do nada e, então, a razão de ser do ser-natural; mas uma unidade tal que, para sê-la, ao sê-la, já supera a própria superação do nada, pois este exigiria uma existência que não se concede (cf. Barbaras, 2000, pp. 53 – 54); o que faria da alternativa da criação um problema com a asseidade. O enrosco, ao qual Merleau-Ponty vê Descartes exemplarmente se lançar, interessa-nos menos pelo desenvolvimento de uma “diplopia ontológica” daí decorrente, e sua afinal correção ou não, e mais pelo deslaço de tamanho complexo cujo pressuposto nuclear está

na triplicidade (na verdade jamais tematizada por Merleau-Ponty) do nada, da essência e da existência; é em virtude de um mesmo gesto que o nada é posto como o prelúdio do ser, que este é identificado ao cognoscível, e que esta identificação vê-se ao mesmo tempo contestada pelo surgimento duma facticidade pura que recai fora da essência. Em outros termos, o que está em jogo é a concepção evidente – por assim dizer – da natureza como conjunto das ocorrências espaço-temporalmente determinadas de realidades genéricas (Barbaras, 2000, p. 55).

O deslaço, pois, sendo o desfazer de tal complexo, coloca em questão aquilo ao que remonta os próprios pressupostos sobre o qual se erige: o ser e o nada como realidades autônomas e radicalmente apartadas. Que tal mergulho se dê, e por que assim se dê, pelas ciências contemporâneas e mesmo concepções ditas (pelo Merleau-Ponty) românticas da Natureza, nos cursos de 1956 – 1957, é algo a que não comentaremos – ainda que nosso interesse esteja, efetivamente, num desses momentos, uma vez que Bergson aparece a

Merleau-Ponty, ao menos no curso sobre o *Conceito de Natureza*, como no seio das filosofias românticas<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> A exposição que Merleau-Ponty faz da filosofia de Bergson, neste curso em questão, é subsequente àquela da filosofia de Schelling, pensador talvez eminentemente romântico, o que leva o próprio Merleau-Ponty a justificar tal ordem, justificando, nisso, o “romantismo” de Bergson, intencionando as relações deste com Schelling. O primeiro subitem dos comentários às “ideias de Bergson”, desse modo, dedica-se a essas relações, antes nos surpreendendo com as ênfases nas diferenças entre ambas as filosofias (cf. N, pp. 84 et seq.), tornando evidente, então, a demanda pela justificativa acima referida. Esta, enfim, virá daquilo que insistiremos como o que Merleau-Ponty depreende como o “melhor do bergsonismo”, um pouco como, aliás, um Bergson recôndito, e que valerá investigar até que ponto, para Merleau-Ponty, se mantém na própria filosofia bergsoniana. Trata-se, diremos mais como antecipação, de um Bergson (este valorizado por Merleau-Ponty) que incorpora o nada ao Ser (cf. N, p. 85), remontando, nessa unidade *sui generis*, a uma primordialidade a que de fato interessa aprofundar. E nisso, finalmente, a aproximação com Schelling, “porque Bergson inteiro está na ideia de uma unidade como algo que é óbvio e primordial” (N, p. 86) – inclusive sendo, por essa “intuição de um fundo primordial”, a igual justificativa que se tem para o bergsonismo ser considerado uma *Naturphilosophie* (cf. N, p. 87). E, desse modo, na compreensão desse “fundo primordial”, que ainda descobriremos em nosso acompanhamento da exposição de Merleau-Ponty, que este relaciona Bergson a Schelling e, no mais, Bergson e o romantismo, procurando defender uma noção bergsoniana de Natureza segundo a qual o processo de atualização é ontologicamente primordial às atualidades, sem, por isso, se dissociar delas como princípio apartado e transcendente, a queda sendo constitutiva da criação, o desfazer-se, do fazer-se; ainda detalharemos, ficando no entanto só em Bergson (ou melhor, na leitura merleau-pontiana de Bergson), o que se quer dizer com as seguintes citações: “tal como em Schelling, a Natureza [em Bergson] nunca é apenas princípio produtor mas, indissociavelmente, produtor e produto” (N, p. 99); “vê-se reaparecer em Bergson a ideia de Schelling segundo a qual a queda é um elemento inseparável da criação” (N, p. 105). E mesmo que nós não tomemos como objetivo desenvolver essas relações entre Bergson e o romantismo, e ainda mais especificamente Bergson e Schelling, cumpre referirmo-nos àquela obra decisiva a esse respeito: *Bergson: intuição e discurso filosófico* de Franklin Leopoldo e Silva. A terceira parte desta obra, intitulada “Intuição e expressão: a questão da presença de elementos românticos no pensamento de Bergson”, como o próprio nome diz, procura apresentar as relações entre Bergson e vários pensadores românticos, todavia com a prudência “de que a presença de elementos românticos no pensamento de Bergson [...] apresenta-se como a configuração de uma *questão* e não como a proposta de uma solução para o problema [aquele mais detidamente investigado por Leopoldo e Silva] da relação entre intuição e discurso filosófico” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 27). De fato, não só a diversidade daquilo que se agrupa como “romantismo” impõe tal cautela, como as próprias diferenças, mesmo desse conjunto razoavelmente heterogêneo, com a filosofia de Bergson atestam tal prudência (cf. Leopoldo e Silva, 1994, pp. 185 et seq.). O que, entretanto, não impede um exercício visando as aproximações eventuais, que remontam a um fundo do qual, efetivamente, o idealismo alemão decorre, fundo relativo à “*crise* da subjetividade no legado kantiano” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 192), que Leopoldo e Silva então detalha (cf. 1994, pp. 192 et seq.). Novamente, não aprofundemos o que nos desviaria daquilo que propomos neste nosso breve escrito de agora, aproveitando o momento para apenas trazermos uma última citação, condensada, sobre esses elementos aproximativos entre o romantismo e Bergson, atestando, pelas palavras de Leopoldo e Silva, um campo real de estudo, que este, de fato, desenvolveu: “A compreensão da interioridade como criação, a expansão criadora do espírito no plano da natureza, a liberdade como instância absolutamente criadora nos planos ético e natural configuram, em Bergson, as possibilidades de aproximação entre o seu pensamento e a problemática que o primeiro romantismo constituiu no momento em que pensa a reconstituição da subjetividade a partir do idealismo especulativo” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 197). E, como últimas indicações, deixemos ainda anotadas as páginas em que Leopoldo e Silva (cf. 1994, pp. 262 – 278; pp. 327 – 335) mergulha especificamente na filosofia de Schelling (afinal é aquela com a qual Merleau-Ponty faz dialogar seu Bergson “romântico”), e nas relações desta com a de Bergson, não detalhando, por nossa vez, esses comentários pelas limitações de nosso escopo presente.

Não obstante sob esse fundo, dissolvendo-se os pressupostos do ser e do nada em suas realidades autônomas e acabadas, apartadas, a concepção merleau-pontiana da Natureza, então, afirma o sentido próprio de totalidade do ser-natural; isto é, a unidade intrínseca que, de fato, descreve esse tipo de ser não-instituído: não existindo nas determinações do que já é instituído, o ser-natural não é, por isso, nem a soma dessas determinações – afinal é ontologicamente originário quanto a elas – e nem um princípio transcendente em relação a elas – afinal não deixa de ser, de algum modo, imanente a elas. A relação totalitária, a unidade que faz o ser-natural é real não como as partes, as determinações espaciais e temporais, quaisquer que sejam; ela é real por ser “*nada* além da soma de suas partes enquanto ser eficiente” (Barbaras, 2000, p. 57, grifo do autor). Ela é, enfim, a própria realidade do negativo, que assim é reabilitada sob a forma do ser-natural. A negatividade é a realidade do ser-natural, que, portanto, não se vê enclausurado em si mesmo como ser maciço e opaco, tampouco inexistente como a existência de um nada; ele não é as reduções espaço-temporais que são suas atualizações, mas a operação que as engendra, a própria atualização.

A primordialidade do ser-natural como, não sendo instituído, o que institui, se mostra assim como o tipo de ser cuja originariedade é a ontológica em relação às determinações, simbólicas, existências particulares, partes, e, no limite, determinações espaciais e temporais. O ser-natural, é preciso insistir, não se encontra num espaço e num tempo (cf. Barbaras, 2000, p. 56); ele não é indiferente ou alheio ao espaço e ao tempo, mas em sua própria existência institui-os, descrevendo o sentido da instituição como espacialização e temporalização, não inscrição no espaço e no tempo, mas vir-a-ser do espaço e do tempo. “Deve-se dizer, portanto, que o acontecimento natural não existe no espaço-tempo mas *como* espaço-tempo; ele não se desdobra no interior do espaço-tempo, ele desdobra o espaço-tempo” (Barbaras, 2000, p. 58).

Enfim, a unidade do ser-natural, sua realidade do negativo é aquela da generalidade que não se confunde com as localizações determinadas do espaço e do tempo, dos particulares, mas que significa sua própria transposição. *Não ser* espaço e tempo é *ser* o negativo que faz a totalidade do ser-natural, o “não-ser operante”; ou seja, uma generalidade que é generatividade (cf. Barbaras, 2000, p. 58).

Assim, o ser originário não é inexistente origem com relação à existência, mas uma existência específica; não é ordenada como a dualidade essência/existência, dualidade que se unifica na existência como realização da essência. O ser-natural é originário como atualização que enfim torna “caduco” esse par essência/existência sem, porém, tornar indistinta a atualização: é a própria *atualização*. E que ganha ainda, no que se consagrou pelas ênfases de Deleuze em sua leitura de Bergson, uma outra e decisiva descrição como, em um só termo, o *virtual*.

Parece-nos que a resposta reside no *virtual* no sentido em que Bergson e Deleuze o tematizam: o ser do ser natural é o ser virtual. De fato, o virtual não é da ordem do possível, ele é real enquanto virtual; mas ele tem “a realidade de uma tarefa a cumprir”, o que significa dizer que ele não existe senão como seu próprio processo de atualização, que é sempre um processo de diferenciação. A realidade não é um salto incompreensível da essência na existência, mas a atualização de uma virtualidade. O virtual não é senão o conjunto de suas atualizações, que são infinitas, uma vez que não há virtual senão por e como sua atualização; mas dela se distingue uma vez que é precisamente potência desta infinidade, do qual atualidade nenhuma esgota a fecundidade (Barbaras, 2000, p. 59).

Ora, essa descrição declaradamente se inspira na ênfase deleuzina na interpretação do bergsonismo, na qual encontramos, por exemplo, as seguintes afirmações:

Sabemos que *o virtual, como virtual, tem uma realidade*; essa realidade, estendida a todo o universo, consiste em todos os graus coexistentes de distensão e de contração. Gigantesca memória, cone universal, onde tudo coexiste com tudo com maior ou menor diferença de nível. Sobre cada um desses níveis encontram-se alguns “pontos brilhantes”, pontos notáveis que são próprios de cada nível. Todos esses níveis ou graus, assim como esses pontos, são, eles próprios, virtuais. Eles pertencem a um Tempo único, coexistem em uma Unidade, são envolvidos em uma Simplicidade, formam as partes em potência de um Todo, ele próprio virtual. Eles são *a realidade desse virtual*. É esse o sentido da teoria das multiplicidades virtuais que, desde o início, animava o bergsonismo. – Quando a virtualidade se atualiza, se diferencia, se “desenvolve”, quando ela atualiza e desenvolve suas partes, ela o faz segundo linhas divergentes, mas cada uma delas corresponde a tal ou qual grau na totalidade virtual. Aí já não há todo coexistente; há somente linhas de atualização, sendo *umas sucessivas, outras simultâneas*, mas cada qual representando uma atualização do todo em uma direção e não se combinando com as outras linhas ou outras direções. Não obstante, cada uma das linhas corresponde a um dos graus que coexistem no virtual; a

linha atualiza um nível do virtual, separando-o dos outros; ela encarna pontos notáveis do virtual, ignorando tudo o que se passa nos outros níveis (Deleuze, 2012, p. 87, grifos do autor).

Vale ressaltar, ainda que *en passant*, que a discussão sobre essa ênfase na noção de *virtual* para a interpretação da filosofia de Bergson vai longe e é controversa; mais recentemente, por exemplo, Sinclair aponta que

[i]nterpretar Bergson como um filósofo do virtual, como em oposição a um filósofo da potencialidade ou da possibilidade, é não só interpretar um filósofo como dizendo o que ele não diz, mas também lê-lo como dizendo o oposto do que, em “O possível e o real”, ele de fato diz (Sinclair, 2014, p. 18; tradução nossa<sup>2</sup>).

Assim, melhor seria, propõe o comentador, falar não mais em *virtual*, mas *retroação*:

Em sua discussão sobre a retroatividade, no entanto, a ideia de possibilidade de fato assume um sentido positivo e mais físico ou metafísico, na medida em que não é mais simplesmente uma função do que pode ser pensado, mas de uma certa qualidade de coisas elas próprias reais, históricas. Nesse sentido de possibilidade, a posição “oficial” de Bergson é que ela é criada no passado pela obra do presente; e ainda assim ele também parece atraído à ideia de que a possibilidade precedeu a obra presente, mas não, com certeza, como um ideal possível. Bergson parece atraído, em outras palavras, à ideia de que possibilidade nesse sentido não ideal não é nem simplesmente anterior, nem simplesmente posterior ao presente, mas de algum modo as duas coisas ao mesmo tempo (Sinclair, 2014, p. 25; tradução nossa<sup>3</sup>).

Seja como for, importa a nós nesse momento a operacionalidade da atualização (o próprio sentido da *duração*), e, nesse sentido, a não mais redução do Ser ao atual. Pois,

---

<sup>2</sup> “To construe Bergson as a philosopher of the virtual, as opposed to a philosopher of potentiality or possibility, is not only to interpret a philosopher as saying what he does not say, but also to read that philosopher as saying the opposite of what, in ‘The Possible and the Real’, he does actually say” (SINCLAIR, 2014, p. 18).

<sup>3</sup> “Within his discussion of retroactivity, however, the idea of possibility indeed takes on a positive and a more physical or metaphysical sense, insofar as it is no longer simply a function of what can be thought, but of a certain quality of real, historical things themselves. On this sense of possibility, Bergson’s ‘official’ position is that it is created in the past by the work of the present – and yet he also seems drawn to the idea that it preceded the present work, but not, to be sure, as an ideal possible. Bergson seems drawn, in other words, to the idea that possibility in this non-ideal sense is neither simply prior nor simply posterior to the present, but somehow both at the same time” (SINCLAIR, 2014, p. 25).

se agora nos voltarmos ao que disse Merleau-Ponty ele mesmo, em suas considerações acerca de Bergson em seu curso sobre o *Conceito de Natureza*, o vemos avistar como indispensável à própria concepção bergsoniana de Natureza a admissão do “possível como ingrediente do Ser, e fazer dele outra coisa que não uma curiosidade psicológica” (N, p. 114). Haveria, portanto, um possível fruto de uma ilusão retrospectiva, mero “possível psicológico” ou “lógico”, e um possível “que é alguma coisa, que é germe” (N, p. 113) – e que se Merleau-Ponty não nomeia como o *virtual*, chama, na esteira de Jankélévitch, de *possível orgânico*. E esse *possível orgânico* seria o que significa a *vida*, a *história*, a *duração* por dar o sentido relacional entre passado e presente, “envolvimento do passado no presente” (N, p. 113), sem o qual a passagem entre eles se tornaria inexistente, tudo reduzido a “explosões descontínuas” (cf. Jankélévitch apud N, p. 113), exata negação da *duração* (e, então, da *vida* e da *história*). Em outras palavras, o que assegura a mobilidade essencial da realidade é uma dimensão de *possível* que não é projeção do presente no passado, mas libertação do Ser do eterno atual. O vir-a-ser que rompe as amarras da rigidez do momentâneo vem da própria fissura que ele abre, a distância entre o Ser e nós como a efetiva solução para a duração e sentido redescoberto da verdade, como, enfim, “movimento retrógrado do verdadeiro”, momento dos mais elogiados por Merleau-Ponty em todas as leituras que faz de Bergson ao longo de toda sua vida filosófica, e não só, portanto, nessas passagens no curso sobre a Natureza.

Mas não nos cabe aqui e agora em absoluto recuperar toda a leitura que Merleau-Ponty tem de Bergson ao longo dos anos e dos escritos. Resumamos *grosso modo* no mínimo a recorrência de ao menos duas leituras, duas compreensões do bergsonismo. Uma primeira, de um dito ingênuo realismo do espírito, cuja densidade realista tamanha era que tornava maciça essa dimensão do real, ao ponto mesmo de ser acabada e “imediate” como sempre atual e presente, inviabilizando não só as aberturas temporais e a mobilidade necessária à vida, à história, ao mundo, como as próprias correlações das instâncias do real, a própria matéria tornando-se ela mesma igualmente maciça em sua incomunicabilidade efetiva com o espírito, o realismo dando vez, portanto, ao dualismo da estupidez recíproca. Tudo isso seria o signo de uma filosofia fadada ao positivismo pela falta daquilo que a fenomenologia brilhantemente oferece como escape: a

intencionalidade. Só esta significaria a negatividade imprescindível à mobilidade real; e o alcance de sua dimensão pela redução fenomenológica, seria o verdadeiro método filosófico – e não a intuição bergsoniana, assumida como uma descompromissada coincidência direta de uma consciência plana com um mundo igualmente plano.

Agora, a essa filosofia da impressão que resumiria uma primeira leitura do bergsonismo, Merleau-Ponty viria a ajuntar um segundo bergsonismo, a ele muito mais interessante e fecundo, não mais um impressionismo, mas uma “filosofia da expressão”, que se revela agora não mais como puro positivismo, mas como constitutiva de uma negatividade que lhe confere as relações vivas e difíceis e o movimento de uma realidade e uma apreensão dela efetivamente existentes – isto é, o real não mais ingênuo e morto. A própria mobilidade agora restaurada no real demanda então do ato de coincidência, alcance desse real um ato não mais “imediatamente” numa aceção amorfa e imutável, mas um *ato*, intrinsecamente movente (como não poderia deixar de ser...), o exercício filosófico restituído ao seu sentido de *criação*, e o ser que se aventura em direção ao ser, a confluência entre *durações* diferenciadas por seus ritmos. Donde a relação do filósofo com o ser enquanto uma relação não mais “frontal”, mas oblíqua, de cumplicidade e clandestinidade, na qual não se abandona a situação humana, mas a assume (cf. Eloge, pp. 22 – 23). A *intuição* deixa de ser apenas um mero “contato puro”, e passa a ser a própria *percepção* – mas que, lamenta Merleau-Ponty (cf. Eloge, p. 24), não se complexifica, em Bergson, como se entrevê desde já.

Mas, se Merleau-Ponty então procurará descrever o desenvolvimento do bergsonismo como uma relação até mesmo de “superação” de um primeiro aspecto pelo segundo (cf. Eloge, pp. 29 et seq.), essa como que tentativa bergsoniana, tentativa de romper com sua própria imobilidade da duração, por exemplo, com a negatividade de uma coexistência em si entre as instâncias reais, postula, para tanto, uma instância garantidora dessas próprias relações coexistentes, de tal modo que estas seriam, finalmente, apenas “constatadas”, restituídas a um novo realismo positivista, feito doravante *supraconsciência*.

Entretanto, se o bergsonismo se vê superado pelo próprio bergsonismo, e esta filosofia assim se vê condenada ao fracasso, uma filosofia da expressão abre o horizonte

de algo imprescindível a Merleau-Ponty, e cumpre saber colher os bons frutos do que Bergson, de fato, disse. Cumpre, em uma palavra, desvelar o que seja, a partir de Bergson, a *expressão*, e, por ela, “o melhor do bergsonismo” (cf. Eloge, pp. 35 – 36).

O melhor do bergsonismo, enfim, estaria no que haveria de profundo no “movimento retrógrado do verdadeiro”, qual seja, esse processo, essa troca entre passado e presente, a nervura do real que pulsa pelo envolvimento dos ritmos que se emaranham organicamente, a organicidade do devir como a correlação intrínseca das diferenciações, temporalização e espacialização. A duração se torna viva e real quando adquire em si a mobilidade que envolve passado, presente e futuro, como atualização, expressão.

Ora, para retornarmos ao curso sobre o *Conceito de Natureza*, que de fato é o que nos interessa aqui e agora, não é outra a visão que Merleau-Ponty tem de Bergson: como estamos a construir, se há um enaltecimento de Merleau-Ponty a Bergson, tal aparece na reabilitação efetiva de uma negatividade no seio da filosofia positiva bergsoniana, e que descobrimos ao deciframos o Ser como constitutivo de um tipo de *possível* – como vimos, aquele que não significa uma má retrospectção, mas um envolvimento orgânico, que tanto preserva uma imanência entre as instâncias, quanto preserva suas diferenças. O que, aqui também, teria sido descrito por Bergson em suas páginas consagradas ao “movimento retrógrado do verdadeiro” (cf. PM I, pp. 13 – 22), nas quais o sentido da retroação se revela, revelando a efetiva *duração*, na qual a relação entre passado e presente não se mostra mais como um anterior já determinado à sua atualização fadada, assim, a ocorrer, mas a própria imprevisibilidade que, não por isso, existia precisamente enquanto absoluta imprevisibilidade, a novidade que não se podia antecipar ou descrever ou nada do tipo pois não era senão novidade radical. Em uma palavra, o que há é a própria atualização do que se atualiza como atual – e que Deleuze chamará de *virtual*.

Este é o interesse de Merleau-Ponty no que haveria de melhor no bergsonismo. Um bergsonismo, então, que afirma “uma produtividade nas coisas” (N, p. 112), que comporta a “história” no ser (cf. N, p. 110), que propõe um ser que dura: “Propor um ser que dura é propor um ser que ‘hesita’, que não pode fazer todas as coisas ao mesmo tempo, que introduz o negativo em seu ser” (N, p. 112); “[o] verdadeiro sentido da

filosofia bergsoniana não é tanto o de eliminar a ideia de nada quanto o de incorporá-la à ideia de ser” (N, p. 109).

Assim, se, para o próprio Merleau-Ponty, “[s]ó se pode elaborar um conceito válido da Natureza se for encontrado algo na junção do Ser e do nada” (N, p. 115), a noção mesma de Natureza de Bergson responde a essa exigência! Pois tal noção seria, nos diz Merleau-Ponty, aquela segundo a qual “a vida é a retomada do movimento criador suspenso, e cuja suspensão dá a matéria, sendo esta uma realidade que se faz num mundo que se desfaz” (N, p. 108). Ou seja, há dois princípios, dois movimentos que, juntos, constituem a Natureza: juntos, como um mesmo movimento mas bipolar (cf. N, p. 108). É preciso assumir uma negação agindo na Natureza, e, assim, não a conceber por um positivismo, um realismo positivista do qual se deriva um dualismo radical. Pois se a vida deixar de ser o movimento bipolar de se fazer desfazendo-se, ela passa a ser a separação radical entre as ordens vital e material.

Mas afinal, o bergsonismo seria esse positivismo ou sustentaria sua concepção de Natureza na qual o movimento bipolar tem vez?

Ora, este movimento bipolar viria da descoberta intuitiva da operação da vida; a intuição, então, também aqui descobrindo a realidade à qual se lança como duração. Em *A evolução criadora*, portanto, é agora o organismo e a vida que se definem por um tipo de temporalidade (cf. N, p. 96); a vida é ela mesma um princípio de duração, um ato inaugural que se faz em devir, que tem na origem a unidade que tende – assim se faz – a se desfazer, como o elã vital cuja força se realiza dissolvendo-se nas tendências divergentes das formas vivas que vem a existir (cf. N, pp. 97 et seq.; EC, pp. 145 et seq.). De tal modo que a vida é uma contradição constitutiva: “a vida é mobilidade, e faz aparecer em si mesma forças determinadas, mas essa determinação das formas vivas as separa do elã” (N, p. 98; cf. EC, p. 146). E diante de uma contradição como essa, o próprio sucesso da vida se torna ambíguo: há sucesso, “pois as formas vivas existem, mas se as compararmos ao movimento do qual elas promanam, o insucesso é a regra” (N, p. 98; cf. EC, p. 147). Há uma discordância que é necessária, é constitutiva, e é de um princípio que não é duplo, mas misto: o produto se distingue do produtor, e nesse sentido se torna um obstáculo à sua realização pura; mas sua realização só se dá por meio dos produtos

que vem a ser, e os obstáculos, assim, adquirem o valor positivo de meio de realização. É o caso da matéria, é o caso da linguagem (cf. N, p. 100). E, com tudo isso (cf. N, p. 101), Bergson está muito perto de assumir a realidade vital como esse se realizar, uma atualização cujo sentido é do vir-a-ser contingente, a contingência que constitui e vai, assim, desfazendo a realidade que é ao atualizar-se. “A natureza viva é, pois, um princípio de unidade finito que se compõe com uma contingência, que não a domina mas está encarregado de se realizar nessa contingência e, portanto, de se desfazer. Fazendo-se, a vida se desfaz” (N, p. 100).

Enfim, Merleau-Ponty avista, por essas considerações, evidenciadas pelo segundo capítulo de *A evolução criadora*, um Bergson para quem a vida é um “princípio equívoco e dialético” (N, p. 102), uma unidade originária que se faz na relação ambígua e dialética<sup>4</sup> entre vivente e matéria, cujas manifestações contingentes constituem-na na medida mesma em que assim o fazem desfazendo-a.

Mas este bergsonismo, complementa Merleau-Ponty, não prospera. Naquilo que marcaria a passagem do segundo ao terceiro capítulo de *A evolução criadora*, Merleau-Ponty enxerga na justificativa que Bergson dá a essas considerações, na elaboração metafísica a que elas se submetem, a traição mesma dessa existência equívoca e dialética. Para Merleau-Ponty, a unidade, para se manter como tal, deve enfim ser indivisa, ato indiviso, pura criação como, agora, um princípio “unívoco e intuitivo” (N, p. 102), em que, assim, os detalhes da vida, antes obstáculos que eram meios de realização, formas de negatividade de valor positivo, perdem tal valor, se tornando de fato meros impedimentos à vida, “concedida aqui como uma realidade transcendente” (N, p. 103). Transcendente, unívoca, opaca como mero movimento indiviso, que não mais dura nas nuances de uma multiplicidade dialética, mas absoluta como uma, enfim, “supraconsciência” (cf. N, p. 104). A decepção merleau-pontiana com Bergson culmina na descrição, neste, do retorno à realidade positiva de um ser absoluto, uma realidade

---

<sup>4</sup> Vale lembrar, como bem observa Caeymaex (cf. 2005, p. 288), que Merleau-Ponty tinha uma leitura de Bergson muito influenciada por aquela de Hyppolite, como explicitamente se constata por *Elogio da Filosofia*; e trata-se, essa leitura de Hyppolite, de uma tal que insiste na compreensão dialética do bergsonismo. Caeymaex (cf. 2005, p. 288) ainda nos mostra o contraponto que Bento Prado Jr. configuraria a essa interpretação.

inteiramente positiva, que seria a maneira de abarcar a negatividade descoberta na realidade natural, duracional, sem, de fato, assumi-la enquanto tal, cedendo em nível transcendente a um positivismo ainda mais totalizante, em vias de fazer a Natureza ceder seu lugar a Deus (cf. N, p. 104).

Ora, esse desenvolvimento que aqui vemos a partir da Natureza como vida, pela passagem da vida como princípio equívoco e dialético, à vida como princípio unívoco e intuitivo, vemos também, ainda, a partir das descrições, agora de *Matéria e memória*, da realidade enquanto universo de imagens e da percepção segundo ela mesma. Uma discussão similar é levada a cabo em muitos outros momentos da produção filosófica de Merleau-Ponty, e seu interesse no que Bergson disse sobre a *percepção* tem sua recorrência nada surpreendente haja vista o primado da percepção que acompanha Merleau-Ponty desde o princípio. Todavia, limitemo-nos à atenção detida às considerações no curso sobre o *Conceito de Natureza*. Onde vemos Merleau-Ponty ressaltar o significado da proposta de Bergson em fazer da realidade, pelo universo de imagens, uma “unidade natural da aparência e da existência” (N, p. 88). Primordialmente, pois, não há diferença de natureza entre a “coisa real”, aquela “prévia” à minha percepção, e a “coisa percebida”, representada. “Isso equivale a dizer que há para as imagens uma simples diferença de grau, e não de natureza, entre *ser* e *ser conscientemente percebidas*” (MM, p. 35, grifos do autor). A representação é a própria coisa, somente “reduzida quanto às suas possibilidades” (N, p. 89); é, portanto, a coisa cuja densidade plena de Ser total se encontra descompressada. E isso segundo, dirá Bergson em *Matéria e memória*, nossas necessidades – sendo, enfim, a percepção essa própria operação de discernimento:

Nossa representação da matéria é a medida de nossa ação possível sobre os corpos; ela resulta da eliminação daquilo que não interessa nossas necessidades e, de maneira mais geral, nossas funções. Num certo sentido, poderíamos dizer que a percepção de um ponto material inconsciente qualquer, em sua instantaneidade, é infinitamente mais vasta e mais completa que a nossa, já que esse ponto recolhe e transmite as ações de todos os pontos do mundo material, enquanto nossa consciência só atinge algumas partes por alguns lados. A consciência – no caso da percepção exterior – consiste precisamente nessa escolha (MM, pp. 35 – 36).

Minha percepção, assim, é, para retornarmos às considerações feitas por Merleau-Ponty, como que essa “descompressão do Ser total” (N, p. 89), de tal modo que o Ser total é a representação total; donde o paradoxo inerente à percepção, segundo o qual “o Ser é anterior à percepção, e esse Ser primordial só é concebível em relação à percepção” (N, p. 90). E donde a passagem dessa totalidade à efetividade percebida, então, não ser senão uma passagem que se faz entre “termos homogêneos, por simples subtração” (N, p. 89): trata-se de uma “mesma imagem, mas passada à inatualidade em certas de suas partes, incluindo lacunas, regiões virtuais” (N, p. 90). Ainda nas palavras de Bergson:

Para transformar sua [da imagem] existência pura e simples em representação, bastaria suprimir de uma só vez o que a segue, o que a precede, e também o que a preenche, não conservando mais do que sua crosta exterior, sua película superficial. O que a distingue, enquanto imagem presente, enquanto realidade objetiva, de uma imagem representada é a necessidade em que se encontra de agir por cada um de seus pontos sobre todos os pontos das outras imagens, de transmitir a totalidade daquilo que recebe, de opor a cada ação uma reação igual e contrária, de não ser, enfim, mais do que um caminho por onde passam em todos os sentidos as modificações que se propagam na imensidão do universo. Eu a converteria em representação se pudesse sobretudo isolar seu invólucro. A representação está efetivamente aí, mas sempre virtual, neutralizada, no momento em que passaria ao ato, pela obrigação de prolongar-se e de perder-se em outra coisa. O que é preciso para obter essa conversão não é iluminar o objeto, mas ao contrário obscurecer certos lados dele, diminuí-lo da maior parte de si mesmo, de modo que o resíduo, em vez de permanecer inserido no ambiente como uma *coisa*, destaque-se como um *quadro*. Ora, se os seres vivos constituem no universo “centros de indeterminação”, e se o grau dessa indeterminação é medido pelo número e pela elevação de suas funções, concebemos que sua simples presença possa equivaler à supressão de todas as partes dos objetos nas quais suas funções não estão interessadas. Eles se deixarão atravessar, de certo modo, por aquelas dentre as ações exteriores que lhes são indiferentes; as outras, isoladas, tornar-se-ão “percepções” por seu próprio isolamento (MM, pp. 33 – 34).

Ou seja, a percepção de fato é a própria atualização da inatualidade, a supressão do desinteresse, o isolamento, a inclusão das lacunas, regiões virtuais; ela é, desse modo, compreendida tanto como “vazia de toda presença inicial” (N, p. 91), afinal, diante do Ser, o sujeito percipiente é como o nada (cf. N, p. 91), motivo pelo qual, aliás, “a coisa me aparece [...] como mais real que a percepção” (N, p. 91), quanto, no entanto, como o

posicionamento necessário à existência da coisa: “daí a legitimação desse vazio, a partir do qual se vê a coisa” (N, p. 91); legitimidade da própria “prioridade ou simultaneidade do nada que percebe” (N, p. 91). Bergson, enfim, teria, ainda antes da sua intuição da vida, tido a intuição “do ser percebido, como centro de indeterminação que introduz o possível no Ser pleno” (N, p. 92). Em outras palavras, teria tido a intuição da negatividade constitutiva do Ser, quando realizamos de fato a realidade. De fato, pois, o nada é, aqui também, menos rechaçado que incorporado ao Ser: “o nada vem ao mundo e o ser natural perde aquela autossuficiência que lhe tinha sido inicialmente concedida” (N, p. 92). A coisa plena, portanto, aquela que seria o Ser total, instância de uma pura positividade, aquela, afinal, que um “primeiro bergsonismo” intuiria por uma coincidência “imediata”, intuição imóvel, mero contato com a coisa já ali, “em sua estupidez natural”, essa pureza primordial, do ser-natural ainda autossuficiente, revelar-se-ia de pronto tanto mais ou unicamente como “de direito” que “de fato” – uma vez que, de fato, o que se tem é o ser percebido, reduzido à efetividade da posição assumida pelo nada que percebe – quanto, por isso mesmo, abandonada no instantâneo, eternidade de morte, estagnada na inexistência do que não dura. De fato, a indeterminação introjetada não é, enfim, senão a “deslocagem em relação ao real” (N, p. 92) que se faz pela duração, pela memória (cf. N, p. 92). A percepção concreta, assim, é a “síntese viva da percepção pura e da memória pura” (MM, p. 289).

Em uma palavra, se, à primeira vista, a minha percepção seria “menos” com relação à presença plena, afinal seria separar, selecionar (cf. MM, p. 267), imobilizar (cf. MM, p. 244), seria como que um “empobrecimento” (cf. N, p. 92), há, na verdade, nessa “pobreza necessária”, “algo de positivo e que já anuncia o espírito” (MM, p. 36; cf. N, p. 92).

O que aparecia como menos aparece como outro e, num certo sentido, como mais. A coisa tomada em si mesma seria, no fundo, inteiramente vazia, inarticulada, se não houvesse minha percepção exterior. O nada tem papel positivo. Sem esse virtual, a própria coisa seria desprovida de conteúdo, sem contornos, indefinível (N, pp. 92 – 93).

Assim como em relação à Natureza como vida, há uma “contradição” primordial dada, agora, pela percepção segundo ela mesma: ela própria é “contradição realizada” (cf.

MM, p. 239), no que por certo satisfaria os desenvolvimentos filosóficos merleau-pontianos. Mas, assim como em relação à Natureza como vida, o princípio equívoco se petrifica novamente no positivismo que lhe retira o alcance, retirando o alcance que o bergsonismo poderia atingir. Na verdade, Merleau-Ponty aqui lamenta antes a inapercepção de Bergson com relação à própria construção magnífica que descobriu. Bergson se embaraça diante da relação entre o Ser e o nada (cf. N, p.94), e apesar do seu mérito de ir nos limites da condição humana, como já o dissera *Elogio da Filosofia*, procurando na própria condição humana, que se assume, sua superação, seu “preconceito positivista” faz com que recue, e solidifique esse “pré-humano” como “um ser com o qual se coexiste” (N, p. 94); isto é, decepcione o retorno ao primordial como uma desventura que, aqui de novo, apenas reencontra o Ser pleno por uma percepção pura que se insiste em afirmar como, enfim, fundamental. Quando, antes, advogará Merleau-Ponty, melhor fosse concluir pela equivocidade da própria percepção pura:

A imediatidade da percepção pura não é mais que um momento que guarda a sua superação. Não existe o Ser de um lado e o nada do outro, mas uma mistura. Essa imediatidade natural deve ser conservada como um horizonte que nos é significado por nossa percepção, sem que possamos possuí-lo (N, p. 94).

Mas esse melhor, o melhor do bergsonismo, não é levado às últimas consequências, ou, talvez melhor dizer, ele é levado por Bergson às últimas consequências do que, diria talvez Merleau-Ponty, seu próprio desenvolvimento filosófico acaba por exigir de si.

Entretanto, cumpre sempre insistir sobre a profundidade desse bergsonismo já recôndito, o seu melhor, que, talvez a despeito das evidências, propõe a negatividade que, de fato, as ideias negativas confundem; i. e., que Bergson rechace o *nada*, assim como a *desordem* e o *possível*, é algo incontestável, mas que tal crítica faça de sua filosofia um ingênuo positivismo, sem a compreensão movente do real, é algo tão estranho quanto, na verdade, talvez impreciso. Quando Merleau-Ponty nos aponta para a fecundidade do movimento retrógrado do verdadeiro, o que lá existe de interessante e imprescindível é o que confere ao bergsonismo sua originalidade: a própria duração; e em cuja ipseidade o movimento expressivo significa a mobilidade *sui generis* da efetividade do real, o

processo de atualização vencendo as interpretações superficiais que não alcançam essa dimensão virtual, se se quiser. Que não compreendem que a plena Presença da duração se faz por seu próprio campo transcendental, que lhe permite as determinações que subvertem tamanha plenitude sem, contudo, fissurar tal plenitude: o que Bento Prado Jr. (1989) tão brilhantemente nos apresenta é a maneira de descrever o bergsonismo como uma filosofia positiva na qual sua positividade abarca, constitutivamente, uma negatividade que não por isso lhe nega a essência; que, mesmo antes, permite ressignificar, senão, na verdade, bem significar as próprias instâncias de um dito puro positivismo, como a supraconsciência, pela especificidade expressiva das *imagens* que, no fundo, fazem o bergsonismo (cf. Prado Jr., 1989, p. 212). Mas já avançamos em demasia.

Como nós já tanto enfatizamos em estudos outros, mais vale bem colocar o bergsonismo como uma filosofia da expressão, que insistir em ponderá-la com um impressionismo que cria problemas insolúveis. E, se prolongar essa defesa aqui levar-nos-ia a um longo caminho, peguemos um desvio final, de reencontro ao desvio com o qual iniciamos este breve ensaio: afinal, a profundidade do *virtual* em Bergson talvez não tenha outro sentido senão este da negatividade da duração, como o princípio equívoco que atualiza a vida no e pelo movimento bipolar de se fazer desfazendo-se.

Agora, se, em suma, o melhor do bergsonismo talvez não se supere (ao menos não necessariamente do modo como coloca Merleau-Ponty no curso que aqui acompanhamos), para Merleau-Ponty isso, infelizmente, apesar dos lampejos, é o caso; e o melhor do bergsonismo, para Merleau-Ponty, permanece como sonho a se realizar por outrem, deixando Bergson numa má ambiguidade de uma filosofia que – se nos for permitido assim subverter o sentido do princípio – fazendo-se, se desfaz.

## REFERÊNCIAS

- Barbaras, R. (2000). Merleau-Ponty et la Nature. In.: *Chiasmi International*, Publication Trilingue autour de la Pensée de Merleau-Ponty. *De la Nature à l'Ontologie*. Milano/Paris/Memphis: Mimesis/Vrin/University of Memphis, pp. 47-62. Trad. Gleisson R. Schmidt.
- Bergson, H. (2006). *O pensamento e o movente*. Trad. Bento Prado Neto. ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Bergson, H. (2010a). *A evolução criadora*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. ed. São Paulo: UNESP.
- Bergson, H. (2010b). *Matéria e memória*. Trad. Paulo Neves. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Caeymaex, F. (2005). *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson*. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien. ed. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Deleuze, G. (2012). *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. 2. ed. São Paulo: Editora 34.
- Leopoldo e Silva, F. (1994). *Bergson: intuição e discurso filosófico*. ed. São Paulo: Loyola.
- Merleau-Ponty, M. (1986). *Elogio da filosofia*. Trad. António Braz Teixeira. ed. Lisboa: Guimarães.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral. ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Prado Jr., B. (1989). *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. ed. São Paulo: Edusp.
- Sinclair, M. (2014). Bergson on Possibility and Novelty. In.: *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 96/2.

## Abreviações utilizadas

### Obras de H. Bergson:

MM *Matéria e memória*

EC *A evolução criadora*

PM I *Primeira Introdução a O pensamento e o movente*

### Obras de M. Merleau-Ponty:

Eloge *Elogio da Filosofia*

N *A Natureza*