

O devir poético como rota à experiência outra

Adeilson Lobato Vilhena¹

7

O tema da experiência tem se mostrado muito profícuo em Bergson, principalmente por viabilizar um amplo discurso filosófico que possibilita romper, também, com a forma hegemônica de pensar. Ora, esse gesto é realmente significativo, uma vez que fornece, por um viés teórico, outros estilos de escrita e, conseqüentemente, a possibilidade de tematizar outros tipos de experiências. Tal irradiação do pensamento bergsoniano lança luz às experiências outras, tematizadas, aqui, em termos de *négritude*².

A título de elucidação, é importante que se diga que Bergson foi premiado com o Nobel de literatura pela obra filosófica de 1907, *A Evolução Criadora*. Senghor, por sua vez, poeta senegalês, durante sua formação acadêmica nos anos 1930, frequentou círculos da intelectualidade francesa, onde se discutia, recorrentemente, os pensadores de maior relevância naquele momento. Não é de se admirar que sua produção teórica carregue traços da intelectualidade francesa daquele contexto. Dentre os vários autores com quem Senghor flertou, Bergson foi de grande relevância,

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE).

² Movimento cultural fundado no século XX pelos intelectuais africanos, além de Senghor, Aimé Césaire e Léon-Gontran Damas que buscavam, por meio da *négritude*, narrativas literárias que expressassem os valores do mundo negro africano.

a ponto de servir como catalizador que, juntamente com outros teóricos africanos, contribuiria na formulação da temática *négritude*.

Para uma maior ambientação na temática proposta, ver-se-á que é, em grande parte, a epistemologia de Bergson que Senghor adotou em sua formulação da *négritude*. É sob esse vasto aspecto de proximidade ou influência que o sentido bergsoniano de experiência converge para uma interlocução nem sempre revisitada, mas que, graças ao trabalho acurado de Souleymane B. Diagne³, podemos, neste momento, discutir essa relação rica e emblemática, seja para a filosofia, seja para a literatura.

Tratando-se de uma perspectiva pós-colonial, poderíamos inquirir: o que une um pensador da metrópole, no caso de Bergson, e um pensador da colônia como Senghor? Mais que uma elucidativa resposta, a questão revela que a obra de Bergson transcendeu os muros europeus e chegou também em terras do além-mar. A respeito da fortuna crítica legada por Bergson, Deleuze escreve: “O nome de Bergson permanece ligado às noções de duração, memória, impulso vital, intuição. Sua influência e seu gênio se avaliam graças à maneira pela qual tais conceitos se impuseram, foram utilizados, entraram e permaneceram no mundo do filósofo” (DELEUZE, 1999, p. 125). Digamos ainda que tais conceitos extrapolaram o mundo do filósofo e se fizeram aceitos e aplicados como recurso de reivindicação de uma legítima experiência que integra as diferenças e pulsa em termos vitais.

A aproximação de Senghor com o pensamento de Bergson é ambientada, destarte, pelo clima intelectual que recepcionou o filósofo francês. Sempre tendo em vista o contexto e o público para o qual Bergson se dirigia no *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*, podemos dizer que a obra de 1889 produziu um verdadeiro “abalo sísmico” no mundo filosófico, haja vista que o filósofo propõe reaver o modelo hegemônico de visão de mundo, sustentado por uma ótica de inspiração metafísica da imutabilidade. Quer dizer, o pensador em questão, ao mesmo tempo em que elabora o seu pensamento, o faz não para corroborar o conhecimento

³ É instrutivo dizer que Souleymane B. Diagne, com seu livro, recentemente publicado no Brasil, *Bergson Pós-colonial. O Elã Vital no Pensamento de Léopold Sédar Senghor e Muhammad Iqbal* (2018), traduzido pelo professor Cleber Lambert da Silva – que, aliás, traduziu outro artigo, intitulado *A négritude como movimento e como devir* (2017) – tem aventado a aproximação entre o pensamento de Bergson e Senghor.

hegemônico, e sim para questioná-lo, uma vez que, nessas alturas, se encontrava a todo vapor sob a égide do *cogito* cartesiano num regime de idealismo que carecia ser criticamente revisitado.

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

9

Poder-se-ia sumariamente ver, com efeito, no “momento 1900 em filosofia” uma posição radical entre os que criticam a ciência em nome da vida e os que procuram, ao contrário, face a essa crítica, fundamentar novamente a ciência de maneira autônoma (WORMS, 2011, p. 27).

A obra de Bergson cumpre com o papel de síntese das principais questões que perpassaram o século XX. A distinção entre espaço e tempo, por Bergson, revela o anseio do filósofo em responder aos inquiridos antagônicos daquele contexto. Por isso, o *Ensaio* causaria certo “entusiasmo” aos que não tomavam as pretensões científicas como verdade absoluta, mas sim, que estavam mais inclinados às questões vitais.

Levando em conta o lugar e o tempo em que a filosofia de Bergson se situou, e mais, tudo aquilo que a obra denuncia e cria, se faz justa a reivindicação que atribui ao bergsonismo a marca genuína de um pensamento revolucionário. De fato, o cenário entre guerras teria dado razões suficientes para que o filósofo aspirasse ao que viria a ser, em seu entendimento, a experiência integral. O que se alude é que a dominação de uma nação por outra nada mais é do que os efeitos do bombardeio teórico, de inspiração racionalista, a outras dimensões, diversas, por assim dizer, que

não foram impressas pelo carimbo da razão, de pretensão universalista. Vale lembrar que a crítica de Bergson à metafísica tradicional, que também é endereçada à ciência de seu tempo, se deve ao modo arbitrário com que aqueles paradigmas empreendem a determinação do ser, sendo este configurado sobre o prisma do espaço, portanto, descontínuo e imóvel.

Referindo-se ao encontro de Senghor com o pensamento de Bergson, diz-se que este último concedeu ao senegalês uma estrutura teórica que lhe permitiu pensar, sem os entraves conceituais epistemológicos europeus, um novo setor de experiência, ou, se quiser, uma nova epistemologia tecida a partir da experiência da *négritude*. O repertório bergsoniano passa, então, a ser utilizado como ferramenta que dissiparia o projeto moderno da Razão que, em regra, empalidece o real, isto é, a “experiência outra” encoberta pela Razão colonizadora.

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

10

Regressemos a 1885, no dia seguinte à Conferência de Berlim. As nações europeias vinham completar, através da África, a sua divisão do planeta. [...] Precisamente esta atitude, “vinda do passado”, começou a ser abalada no final do século XIX com livros como o *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*, de Bergson, que surgiu em 1889. Desde a Renascença os valores da civilização europeia se assentavam, essencialmente, na razão discursiva e nos fatos, na lógica e na matéria. Bergson, com sua sutileza dialética, iria satisfazer as expectativas de um público cansado do cientificismo e do naturalismo. Ele mostraria que os fatos e a matéria, objetos da razão discursiva, eram apenas uma superfície que deveria ser ultrapassada pela intuição para se ter uma visão profunda da realidade (SENGHOR, 1977, p. 70, tradução nossa).

Sem dúvida, o *Ensaio* cumpre com o papel revolucionário ao pensar por uma nova perspectiva, isto é, a dimensão interior da experiência. A obra de Bergson é revolucionária, sobretudo, por trazer à baila, em um ambiente intelectualista, a reabilitação de uma experiência vivida em termos de duração. Desta maneira, é pelo que carrega de insurgência que o *Ensaio* de Bergson, aos olhos de Senghor, promoveu a dita “revolução de 1889”. Isso

revela que é às expensas da “reviravolta da experiência” – no que se possibilita a elaboração de uma experiência desvelada, muito mais sentida do que compreendida – que o poeta da *Liberté* se orientará. É a recusa de Bergson ao intelectualismo metafísico que inspira Senghor a recusar a reverberação daquele modelo metafísico de encobrimento do ser ou da fragmentação da experiência vertido pela mentalidade europeia no projeto de assimilação.

Seguindo os passos de Bergson, o pensador senegalês também é atraído pela ideia de retorno às origens ou regresso à fonte de uma experiência primordial. Faz-se saber que é pela ideia de retorno que o movimento em torno do conceito de *négritude* passa a se orientar. Idealizado como uma maneira de redescobrir a experiência primeira, anterior ao mundo colonizado, esse movimento exige outra linguagem, afinada com a experiência em pulsação, isto é, a experiência do mundo negro africano. Cumpre dizer que o estilo poético se mostra como alternativa ao discurso lógico e formal do saber ocidental. O poema *Cahier d'un Retour au Pays Natal*, de Césaire, obra fundadora da *négritude*, revela, já em seu título, o que seria a aura daquele movimento intelectual, no qual o poeta invoca, nostalgicamente, o retorno às origens:

11

Partir. Meu coração estalava de generosidades enfáticas.
Partir... eu voltaria liso e jovem a este país meu e diria a
este país cujo limo entra na composição da minha carne:
'andei por muito tempo errante e volto para a hediondez
deserta das vossas chagas' (CÉSAIRE, 2021, p. 29).

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

capeada do mundo em que se encontra enraizado, como podemos ver na seguinte estrofe do poema *Femme Noire*:

Mulher nua, mulher negra. Vestida de tua cor que é vida,
de tua forma que é beleza!
Cresci à tua sombra; a doçura de tuas mãos acariciou os
meus olhos.
E eis que, no auge do verão, em pleno Sul, eu te
descubro,
Terra prometida, do cimo de alto desfiladeiro calcinado,
E tua beleza me atinge em pleno coração, como o golpe
certo de uma águia. (SENGHOR, 1974, p. 14,
tradução nossa)

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

12

Eu me lembro. Me lembro das Sinhás à sombra verde das
varandas.
As sinhás de olhos surreais como uma luz lunar sobre a
praia.
Eu me lembro dos fastos do poente
Onde Koumba N'Dofène queria mandar fazer seu manto
real.
Me lembro dos banquetes fúnebres esfumaçando sangue
dos rebanhos degolados.
Do ruído das quizilas, das rapsódias dos griots.
Me lembro das vozes pagãs que ritmavam o *Tantum
Ergo*.
E as procissões e as palmas e os arcos do triunfo.
Eu me lembro da dança das meninas do nubiles
Dos coros de lutas – oh! a dança final dos homens jovens,
busto
Debruçado, esticado e o puro grito de amor das mulheres
- *Kor Siga!*
Eu me lembro, eu me lembro...
Minha cabeça ritmante
Mas que cansada caminhada ao longo dos dias da
Europa, onde às vezes surge um jazz órfão que soluça,
soluça, soluça.
(SENGHOR, 1974, p. 13-14, *tradução nossa*)

Percebe-se que o poema, animado por imagens que reverenciam uma experiência viva, recorre ao uso da memória como forma de melhor

atualizar o reino do vivido. Apraz dizer que a atualização, expressa em poesia, revela uma natureza ritmada, indicando, portanto, a cumplicidade da subjetividade do negro africano com o movimento. O poeta, em sua inquietude, com a “cabeça ritmante” apesar do cansaço dos “longos dias da Europa”, ou da luz ofuscante do sol do oriente, mostra-se atravessado por lembranças vivas do lugar de origem.

É possível observar, nessa direção, que a ideia de *retorno* se opera no gesto poético que faz referência à origem, ao mesmo tempo em que denuncia as fórmulas conceituais que fomentam a forma mecânica de pensar:

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

13

A direção tomada por Senghor, obviamente, não será a via que culminou com a forma prosaica de conhecimento, modelada pelos artifícios simbólicos e conceituais com os quais se pintou a realidade, mas aquela que exige o esforço de “inversão do modo habitual do pensar”.

A inversão naquela ordem configura, portanto, outro caminho à filosofia, rumo à fluidez, já que o pensamento emerge de uma relação profícua com o vital. A filosofia, na concepção de Bergson, auxiliaria no desprendimento do pensamento rígido que se realça, pura e simplesmente, na análise cientificista, mas sem comprometimento com a mobilidade das coisas, já que, aos olhos de Bergson, o movimento é, sem dúvida, a própria realidade. O pensar genuinamente filosófico consiste, para Bergson, em algo mais modesto, porém, que necessita de esforço de inversão: filosofar

consiste em inverter a direção habitual do trabalho do pensamento, quer dizer: a filosofia deveria ser um esforço para ultrapassar a condição humana.

Na verdade, o esforço empreendido por Bergson já revela sua insatisfação com os modelos de conhecimento sugeridos pelo procedimento intelectualista de sua época. Ocorre que é pela mobilidade viva das coisas que Bergson se orienta. Trata-se de uma realidade que deveria ser urgentemente reestabelecida como maneira possível de requerer a experiência integral. Nesse sentido, a empreitada de Bergson no *Ensaio* recorre à unidade dos dados imediatos de nossa consciência. No bojo desse processo se percebe certo avançar rumo a um progresso contínuo, pelo qual o individual incorpora-se no múltiplo. Isso significa que a consciência é livre para se constituir e manifestar o todo de nossa vivência em que não há partes isoladas, mas como nos faz ver Bergson (1988, p. 116): “é preciso que todos os estados de consciência se misturem com os seus congêneres, como gotas de chuva à água de um lago”.

Nessa dinâmica, nossa vida psíquica se mostra como verdadeiro fluxo de heterogeneidades, uma sucessão tênue de elementos que se apresentam integrando-se uns aos outros. A esse modo de se conceber o real, Bergson caracteriza como duração:

A duração totalmente pura é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquire quando o nosso eu se deixa viver, quando não estabelece uma separação entre o estado presente e os anteriores. Não há necessidade, para isso, de se absorver completamente na sensação ou na ideia que passa, porque então, ao invés, deixaria de durar. Também não tem que esquecer os estados anteriores: basta que, lembrando-se desses estados, não os justaponha ao estado atual como um ponto, mas organize com ele, como acontece quando nos lembramos das notas de uma melodia, fundidas num todo. (BERGSON, 1988, p. 72)

Pode-se constatar com tal descrição da estrutura da consciência que sua natureza é viva, portanto, alicerçada na dinâmica da vida. Nesse processo, a consciência como mecanismo de ressignificação organiza nossas sensações ao terreno do vivido. Lá, a vida se manifesta em ritmos, isto é, como uma melodia em sucessão e sem cortes, como metaforicamente

apresenta Bergson: ora, por acaso se pode, sem desnaturá-la, encurtar a duração de uma melodia? A vida interior é exatamente essa melodia. Um escoar contínuo de pura heterogeneidade que se funde em um movimento da temporalidade.

Tratando-se da duração como essência rítmica, é possível notar que a temática da negritude senghoriana parece absorver aquele princípio. Ritmo é o que o negro africano traz impresso no corpo e na alma. Contudo, o ritmo não é isolado do ritmo cósmico, mas é expressão de sua continuidade. Acerca da relação consanguínea entre o negro africano e natureza, Ngandu expõe: “Ritmo primordial que é ao mesmo tempo ritmo cósmico. Com efeito, para Senghor, um não pode ir sem o outro. E isso, em razão do postulado da essência negra que é uma harmonia com a natureza” (NGANDU, 1992, p. 88, *tradução nossa*).

15

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

Ajustar esse tipo de sensibilidade tematizada tanto por Bergson como por Senghor, exige reaver os imperativos intelectuais que encobrem ou desconfiguram a essência rítmica que nos constitui. Assim, o exame bergsoniano acerca do intelectualismo tem peso para Senghor, que identifica nesse intelectualismo a própria encarnação da humanidade europeia.

É importante que se diga que a constituição da subjetividade, em Bergson, se mostra atrelada ao processo de duração. O problema

identificado pelo filósofo é que a dinâmica vital em que se centra a duração não pode ser captado pelos recursos da inteligência, já que aquilo que é móvel por natureza passa-lhe despercebido. “Da própria mobilidade nossa inteligência desvia os olhos, porque não tem nenhum interesse em ocupar-se dela”, conclui Bergson (2005, p. 168). Ora, se a inteligência é um mecanismo de adaptação do ser vivo ao meio em que está inserido, sua ação se resume à fabricação de instrumentos inorganizados, portanto, visa a ação e não a especulação. Aos olhos de Bergson (2005, p. 141), quando transposta ao domínio especulativo, a inteligência cria artificialmente problemas filosóficos insolúveis, já que seu ponto de partida é sempre a imobilidade. Com isso, quando quer representar o movimento, ela o reconstrói com a imobilidade que ela justapõe: nossas representações das coisas mantêm-se obedientes aos quadros esquemáticos da inteligência, quer dizer, as representações são projetadas sobre um espaço homogêneo, passando a reconfigurar a duração em blocos, como se fosse percebida no espaço. “Quando substitui o movimento por imobilidades justapostas, não o pretende reconstituir o movimento tal como ele é; substitui-o simplesmente por um equivalente prático”, pensa Bergson (2005, p. 169).

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

Inverter a forma habitual de orientação no mundo equivale ao esforço de torsão pelo qual se tira da mira a imobilidade, para seguir o movente. Tal inversão está atrelada à superação da linguagem estipulada pela inteligência, isto é, uma linguagem adaptada às necessidades da vida.

Bergson concebe a ideia de que a vida, em sua origem, teria iniciado seu processo de criação partindo de um princípio móvel, o *élan vital*. Esse movimento, dado em um percurso aleatório e atraído por uma necessidade vital, em algum momento da criação, viu-se obrigado a se dividir, haja vista

a resistência da matéria bruta. O núcleo de onde se destinam as tendências possui, aqui, uma significância capital, já que a experiência ali suscitada é de profundidade ontológica ou, melhor dizendo, experiência de nossa própria origem, comungada na totalidade do movimento vital.

O movimento evolutivo seria coisa simples, seria coisa rápida determinar sua direção, se a vida descrevesse uma trajetória única, comparável à de uma bala maciça lançada por um canhão. Mas lidamos aqui com um obus que imediatamente explodiu em fragmentos, os quais, sendo eles próprios espécies de obuses, explodiram por sua vez em fragmentos destinados a novamente explodirem e assim por diante, durante muito tempo. Só percebemos aquilo que está mais perto de nós, os movimentos espelhados dos fragmentos pulverizados. E partindo deles que precisamos subir de volta, degrau por degrau, até o movimento originário (BERGSON, 2005, p. 107).

17

A imagem que Bergson nos fornece da evolução consiste em um progresso. Acontece que, no processo de diferenciação vital, cria-se um campo de forças antagônicas. Trata-se do campo de resistência, onde a matéria bruta revela-se como obstrução do impulso criador. É perante esse obstáculo que a vida encontra a devida força para modificar-se, recriar-se e, por fim, explodir em novas tendências. Sobre essa tônica, a imagem que nos ocorre é de uma força rasgando a matéria e, concomitantemente, inserindo, em seu interior, temporalidade, animando-a para utilizá-la em seu proveito. Como escreve o filósofo: “Por toda parte onde algo vive, há aberto em algum lugar, um registro no qual o tempo se inscreve.” (BERGSON, 2005, p. 18).

Observa-se que o tempo se confunde com o movimento criador. A inserção da vida no inerte representa o movimento de temporalização da matéria. É como se a matéria, gestante da vida, explodisse em tendências e, por um processo interno de diferenciação, se prolongasse em criação. É o que descreve o pensador francês: “Pois a vida é tendência e a essência de uma tendência é desenvolver-se na forma de feixe, criando, pelo simples fato de seu crescimento, direções divergentes entre as quais seu eã irá repartir-se” (BERGSON, 2005, p. 108-109).

As vias e tendências da vida representam o prolongamento do impulso. Trata-se de

[...] um *elã original* da vida, passando de uma geração de germes à geração seguinte de germes por intermédio dos organismos desenvolvidos que formam como que um traço-de-união entre os germes. Esse elã, conservando-se nas linhas de evolução pelas quais se reparte, é a causa profunda das variações, pelo menos das que se transmitem regularmente, que se somam, que criam espécies novas (BERGSON, 2005, p. 95-96).

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

18

O emergir da consciência, portanto, permite ao ser vivo ampliar sua zona de indeterminação. Suas ações serão cada vez mais autênticas, quanto mais a liberdade seja considerada um fato. Dessa maneira, todo movimento criador é sinônimo de liberdade. Exorta Bergson (2009, p. 10): “Assim, parece-me verossímil que a consciência, originalmente imanente a tudo que vive, atenua-se onde não há mais movimento espontâneo e exalta-se quando a vida mantém o rumo da atividade livre”.

Da mesma forma, na doutrina da evolução bergsoniana a criação só se dá por atos livres: “é bem verdade que a liberdade imanente à força evolutiva ainda se manifesta pela criação de formas imprevistas que são verdadeiras obras de artes” (BERGSON, 2009, p. 19). Tendo em vista aquele impulso de criação, essencialmente livre, é que o filósofo em questão fala de um atravessamento da consciência criadora na matéria. Corresponde a um impulso que se utiliza dos entraves encontrados para expandir-se em criação

[...] na evolução integral da vida em nosso planeta uma travessia da matéria pela consciência criadora, um esforço para liberar, à custa de engenhosidade e inversão, algo que permanece aprisionado no animal e que apenas no homem se liberta definitivamente (BERGSON, 2009, p. 17).

Atentemos ao elo que nos liga, e que nos torna partícipes de um tronco comum. Para falar como Bergson, expressemos-nos por meio da seguinte metáfora: dançamos a música tocada no momento do “impulso original”, embora, se faça como prolongamento de uma melodia, essa melodia comporta vários ritmos. Implica dizer, pois, que a dança se faz de maneira sempre espontânea, assim como cada movimento passa a ser sinônimo de criação.

É preciso dizer, ainda, que entre as várias direções ou tendências depreendidas pela vida, como faz ver Bergson (2005, p. 110), o grosso do impulso se aplicou ao longo da linha de evolução que desemboca no homem, enquanto que o restante foi conduzido na via que conduz aos himenópteros. Disso resulta que nossa capacidade inventiva recorre ao elemento anterior à função pragmática da inteligência, qual seja, o instinto. O apego a tudo que lateja mostra-se como uma atividade constituinte da vida e, por consequência, do pensamento. O esforço do pensamento voltar sobre si mesmo consiste no esforço de inversão de suas condições naturais, uma vez que, em sua gênese, o próprio pensamento encontra-se sob a tutela da inteligência. Bergson está preocupado em mostrar que há continuidade no impulso criador, mas que é a custo da materialização que aquele progresso é possível. A força que penetra a matéria, digamos, configura o esforço da vida em uma tentativa de obter corpo.

Eis um traço peculiar da filosofia de Bergson, em que se tonaliza a ideia de experiência. Tal empreendimento vem ajustar o entendimento de criação sombreado pelos recursos da corporeidade, uma vez que a vida como criação, aos olhos do autor, carrega consigo aquela exigência. Tal como o impulso vital necessitou pender à matéria como forma de diferenciar-se, também o pensamento, para se criar, é necessário, antes de tudo, “materializar-se”:

Um pensamento entregue a si mesmo oferece uma implicação recíproca de elementos que não podemos dizer que sejam um ou vários: é uma continuidade, e em toda continuidade há confusão. Para tornar-se distinto o pensamento precisa espalhar-se em palavras: só entendemos bem o que temos no espírito quando

pegamos uma folha de papel e alinhamos lado a lado termos que se interpenetravam. Assim, a matéria distingue, separa, decompõe em individualidades e por fim, em personalidades, tendências outrora confundidas no elã original da vida. Por outro lado, a matéria provoca e torna possível o esforço. O pensamento que é apenas pensamento, a obra de arte apenas concebida, o poema apenas sonhado ainda não custa trabalho; o que exige esforço é a realização material do poema em palavras, da concepção artística em estátua ou quadro. O esforço é penoso, mas também é valioso, ainda mais valioso do que a obra em que resulta, porque graças a ele a pessoa tirou de si mais do que tinha, elevou-se acima de si mesma. (BERGSON, 2009, p. 21-22)

No quadro que nos apresenta Bergson, é possível notar que inerente à ideia de esforço há a ideia de invenção. A inteligência propensa em contornar a matéria, para superar um campo de inércia, necessita de um complemento, de uma força que lhe é inerente. Trata-se de duas potências imanentes à vida e inicialmente confundidas, mas que, ao crescerem, precisam se dissociar. Em outra passagem mais à frente, o filósofo exorta: daí a inteligência e o instinto que divergem cada vez mais ao se desenvolverem, mas que jamais se separam completamente um do outro.

20

É preciso levar em consideração que, em sua origem, ao se interpenetrarem e depois se dissociarem, instinto e inteligência conservam algo em comum. Disso resulta que “não há inteligência ali onde não se descobrem vestígios de instinto, não há instinto, sobretudo, que não esteja envolto por uma franja de inteligência” (BERGSON, 2005, p. 147). É nesse sentido que a criação, como regra, em Bergson, está pautada sob a marca tanto do instinto, como da inteligência. Acerca desses dois polos de conhecimento, define Bergson (2005, p. 163): “O instinto é, portanto, o conhecimento inato de uma coisa. Mas a inteligência é a faculdade de fabricar instrumentos inorganizados, isto é, artificiais”.

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

O primeiro atinge imediatamente, em sua própria materialidade, objetos determinados. Diz: “eis o que é”. O segundo não atinge nenhum objeto em particular; não é mais que uma capacidade natural de remeter um objeto a outro objeto, ou uma parte a outra parte, ou um aspecto a outro aspecto, enfim, de extrair conclusões quando se possuem premissas e ir daquilo que se aprendeu para aquilo que se ignora. Não diz mais “isto é”; diz apenas que se as condições são tais, tal será o condicionado (BERGSON, 2005, p. 162).

A inteligência, nesse sentido, fornece forma, enquanto que o instinto, a matéria. Matéria e forma marcam a intersecção em que se amplia a experiência. A forma vazia da inteligência, marcada pela capacidade de generalização, é preenchida pela matéria do instinto. A célebre frase de Bergson (2005, p. 164): “há coisas que apenas a inteligência é capaz de procurar, mas que, por si mesma, não encontrará nunca. Essas coisas, apenas o instinto as encontraria; mas não as procuraria nunca”, resume bem o espírito de unificação das diferenças em que se dá o processo criativo.

21

Ao olhar por esse ângulo teórico, compreende-se que a criação se inscreve como um ato de superação vital, já que, como vê Bergson, um ser inteligente traz em si aquilo com que ultrapassa a si mesmo. Superação das próprias condições naturais, de ir buscar em si mais do que contém, é um esforço de encontrar o “seu outro”, como bem fala Worms (2011, p. 235): “se a inteligência pudesse alcançar do interior seu outro, o instinto, então, seria capaz de tornar-se consciente de si e tomar o alcance de uma verdadeira intuição”. O alcance dessa superação não é alheio à ideia de retorno e encontro. “Digamos, em uma palavra, a imagem sobre a qual tudo repousa é da inversão de um movimento que, por sua finitude mesma, é conduzido a interromper-se e a voltar-se, de uma direção para uma direção contrária” (WORMS, 2011, p. 193).

É importante realçar que Bergson vê na estrutura natural da inteligência uma igual abertura ao saber especulativo. Isto é, o fabricar é próprio da inteligência no que diz respeito a projetar determinada ação visando atingir determinado fim, portanto, não se acomodando com as

formas atuais das coisas, nem aderente ao movimento real, mas tendendo apenas a contornar a matéria. A comparação platônica do bom dialético com o cozinheiro competente que escarna o animal sem, contudo, lhe quebrar os ossos, apenas acompanhando as articulações desenhadas pela natureza, mostra a configuração do “pensamento de sobrevoo”⁴ que produz, dada a tendência especuladora da vida, olhar em torno da experiência sem atentar ao seu interior. Assim, a percepção de um ser inteligente consiste no isolamento da totalidade do mundo material; o conjunto da matéria, nesse sentido, é representado como um imenso tecido com o qual passamos a recoser a realidade em um plano da relatividade. É sob essa estrutura vazia e homogênea que projetamos o real desconfigurado do seu “em si”, recompondo-o em blocos. Resulta dizer que a representação intelectual é orientada pela ação produtora da inteligência humana e que a linguagem é constituída, por adaptação, às necessidades da vida social. Acontece que os signos variáveis da inteligência humana, que tendem a transladar de um objeto a outro, marcam a natureza de sua linguagem.

22

É preciso ainda destacar, conforme Bergson, que se têm produzido equívocos ao assentar sobre os signos da inteligência a estrutura do entendimento, o que diz respeito a seus quadros gerais, ou seja, à faculdade de generalizar. Em relação ao desempenho da linguagem, Bergson distingue dois tipos de signos: “*Signo instintivo é um signo aderente, o signo inteligente é um signo móvel*” (BERGSON, 2005, p. 172, grifo do autor). Isso para dizer que aquilo que marca a mobilidade da palavra, a flacidez de ir de uma coisa à outra, lhe permite a criação de ideias.

Ora, essa mobilidade das palavras, feita para que possam ir de uma coisa para outra, permitiu-lhes estenderem-se das coisas para as ideias. Decerto, a linguagem não poderia conferir a faculdade de refletir a uma inteligência inteiramente exteriorizada, incapaz de se recolher sobre si mesma. Uma inteligência que reflete e uma inteligência que possuía, para além do esforço útil praticamente, um excedente de força para gastar. É uma consciência que, virtualmente, já se reconquistou a si mesma. Mas ainda é

⁴ Como esclarece Claudinei A. de F. da Silva: “O ‘pensamento de sobrevoo’ (ou *kosmothéoros*) caricatura a figura do filósofo ou do cientista, que eleva sua atividade a um poder absoluto de contemplação, pairando sobre o mundo sem, contudo, habitá-lo” (SILVA, 2009, p. 23).

preciso que a virtualidade passe ao ato. É de se presumir que, sem a linguagem, a inteligência teria ficado encravada nos objetos materiais que tinha interesse em considerar. Teria vivido em um estado de sonambulismo, exteriormente a si mesma, hipnotizada por seu trabalho. A linguagem muito contribuiu para libertá-la. (BERGSON, 2005, p. 172)

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

23

Poderá, portanto, estender-se não apenas de uma coisa percebida para uma outra coisa percebida, mas ainda da coisa percebida à lembrança dessa coisa, da lembrança precisa a uma imagem mais fugidia, de uma imagem fugidia, no entanto, ainda representada, à representação do ato pelo qual é representada, isto é, à ideia (BERGSON, 2005, p. 172-173).

Vê-se uma inflexão no domínio da inteligência que faz dilatar a capacidade de representação. Isso ocorre pelo fato de a inteligência refletir sobre suas estruturas, não se limitando a olhar por um âmbito externo, para então seguir a via da interioridade. Ali, a inteligência percebe sua elasticidade.

É importante atentar ao que a inteligência carrega de instintivo, isto é, o que constitui a atividade “desinteressada” do real, portanto, espontânea. Bergson chama a atenção a isso ao dizer que existem coisas que só a inteligência pode buscar, embora precise de um esforço suplementar. A experiência intuitiva emerge daquele esforço e vislumbra o encontro com o devir que nos constitui. Nas palavras de Bergson (2005, p. 289):

Intuição e inteligência representam duas direções opostas do trabalho consciente: a intuição caminha no próprio sentido da vida, a inteligência vai em sentido inverso, e se encontra, assim, muito naturalmente regrada pelo movimento da matéria [...] na humanidade de que fazemos parte, a intuição é quase que completamente sacrificada à inteligência.

A intuição bergsoniana, tomada aqui como norte, em última instância, compreende a destituição da linguagem da inteligência para se pôr em direção à vida. A supressão do tratamento intelectualizado para demandar, por efeito de experiência, uma nova narrativa que permita encontrar novas experiências, de algum modo, mostra-se fora do radar de uma racionalidade frígida, incapaz de sentir o calor da vida. Expõe Bergson (2005, p. 290): “A intuição está aí, no entanto, embora vaga e, sobretudo, descontínua. É uma lâmpada quase que apagada, que só se reanima de longe em longe, por alguns instantes apenas. Mas reanima-se, em suma, ali onde um interesse vital está em jogo”.

24

Por um lado, a inteligência sela nossa maneira corriqueira e superficial de orientação sobre a experiência, por outro, quando descortinamos os limites da inteligência, encontramos em seu interior as potências criativas, inerentes ao interesse vital. Ora, o filósofo propõe desfazer as necessidades vitais como melhor forma de restabelecer a intuição em sua pureza primeira pela qual se retomaria o contato com o real. O que nos parece é que a intuição é o recurso utilizado como posse da experiência em movimento. Por ser ela puro movimento, é a única capaz de experienciar o movimento nele mesmo, pois é pela intuição que a experiência é tomada em sua própria fonte. Em síntese, a intuição, como nos apresenta Bergson, possui uma base vital: parte de um tronco comum onde instinto e inteligência estavam em via de diferenciação. A intuição é o alcance propriamente da experiência originária que diz respeito à ambiência do movente e da multiplicidade. Diríamos, em sentido mais lato, que a intuição configura um campo de abertura, onde o sujeito intuitivo percebe-se imerso no movimento vital, portanto, no próprio ser.

O aceno que aqui se faz é à experiência subalterna da Razão dominadora. Nessa perspectiva, Bergson confere à intuição um estatuto

ontológico privilegiado: ela possibilita o acesso ao real. Trata-se, no fundo, de nos inserir no próprio fluxo da vida, na fluidez do tempo como duração.

Faz-se necessário sublinhar o limite da inteligência frente às potencialidades criativas do pensamento. Diz-se que essas potencialidades, geradoras de ideias, só são possíveis em nível de intuição, enquanto que o conhecimento, puramente intelectualizado, se contenta em estabelecer “traduções metafóricas”, cabendo à força criativa reinventar melhores condições de adentrar as camadas mais profundas da realidade que, pelo uso do discurso lógico formal, foram atenuadas. Onde a inteligência se limita, a intuição lhe dá completude. Deve-se atentar, aqui, ao que Bergson designa por “espírito de fissura”, ou seja, “o instinto virtual”, que acompanha a inteligência e que possibilita ir além das fronteiras conceituais. Nessa direção, Bergson (2006, p. 90) fala que não há pensamento sem espírito de fissura, e o espírito de fissura é o reflexo da intuição na inteligência.

As fissuras produzidas no pensamento pela intuição possibilitam a abertura ao campo de experiências originárias. Fazendo referência aos gregos antigos naquilo que eles anunciavam de propriamente ontológico do mundo desvelado pela prática metafórica do pensamento, Bergson interpreta:

Concedo também que essa parte tão módica da intuição se tenha alargado, que ela tenha dado origem à poesia, depois à prosa, e tenha convertido, em instrumentos de arte, as palavras que, de início, eram apenas sinais: pelos gregos, sobretudo, operou-se esse milagre (BERGSON, 2006, p. 91).

Nesse gesto, o esforço de Bergson é de retornar à experiência primeira, intuitiva por excelência, na qual a existência esteja conjugada com a continuidade do vital em nós. A intuição, portanto, tiraria o véu que ofusca a realidade e nos daria o próprio mundo utilizando-se de uma linguagem mais sensível às coisas de natureza fluida. Nisso, o verdadeiro ato de filosofar “consiste precisamente em se colocar, por um esforço de intuição, no interior dessa realidade concreta” (BERGSON, 2006, p. 232).

O alcance da atividade intuitiva permite falar da criação artística como parte do “alento vital”, o que faz ver, na obra de arte, um cabedal de

grande importância, na medida em que o esforço psicológico abre caminho à atividade criadora, isto é, a obra de arte passa a ser compreendida como atualização do impulso que toma corpo mediante a expressão da subjetividade. Ora, esse ímpeto de criação é o que chamamos de devir poético, ou seja, um devir que revela nossas mais íntimas experiências com o vivido e, por isso mesmo, é continuidade de um devir geral. A intuição criadora configura-se, pois, como uma transgressão em relação aos quadros da inteligência, para fornecer a experiência em duração. A intuição criadora, portanto, revela afinidade com o imprevisto, o que faz da criação artística a própria manifestação do vital.

26

No que compete à relação de Senghor com o pensamento de Bergson, é instrutivo dizer que o poeta pensa a *négritude* em ressonância com o devir criador (ao modo do bergsonismo) e é direcionado como resposta à essencialização racista colonial, que põe o negro como inferior em relação à “humanidade europeia”. Essa humanidade que se universaliza de maneira unilateral, sendo ela própria a “encarnação da Razão e do pensamento lógico”, fragmenta o diferente e se sobrepõe com seus valores ditos “universais”.

Pela perspectiva africana pós-colonial, o universalismo racionalista, por trazer o *modus operandi* da inteligência, tem colonizado aquele campo de sensibilidade. É sobre esses dois pontos discrepantes que Senghor vê a distinção entre a epistemologia do colonizador e a epistemologia do colonizado. Kebede, atento à distinção epistemológica senghoriana, faz ver que, “como resultado, a África tornou-se a sede de uma civilização baseada na intuição, a própria intuição de que a Europa desertou em favor de uma civilização pedindo a conquista material” (KEBEDE, 2003, p. 4).

Vê-se que a divisão epistemológica senghoriana carrega traços do vitalismo bergsoniano, já que o poeta concebe que a civilização europeia se identifica com o impulso vital que culminou na cristalização da inteligência. Nisso, Senghor converte os conceitos bergsonianos em termos comparativos entre o europeu e o africano. O europeu tende ao conhecimento do estático, isto é, à superfície das coisas, enquanto que o negro africano, intuitivo por

natureza, tende para o movimento, assim como o instinto tende para a vida. Em suma, enquanto que o europeu fragmenta seu objeto de experiência, por via analítica, o africano o sente. Sobre tal aspecto, de maneira mais direta, o pensador expõe:

O Negro-africano pressente o objeto antes mesmo de senti-lo, se acopla a suas ondas e a seus contornos, depois, em um ato de amor, o assimila para conhecê-lo profundamente. Onde a razão discursiva, *razão-olho* do branco, se detém perante as aparências do objeto, a razão intuitiva, a *razão-enlace* do Negro, além do visível, vai até a sub-realidade do objeto para, além do signo, compreender seu significado. Desta maneira, para o Negro-africano, todo objeto é símbolo de uma sub-realidade, que constitui o verdadeiro significado do signo que, inicialmente, nos é dado. Toda forma, toda superfície e linha, toda cor e detalhe, todo odor, todo aroma, todo som, todo timbre, tudo possui seu significado (SENGHOR, 1993, p. 18, *tradução nossa*).

27

O pensador escreve em proveito de uma realidade não-visível, mas que é latente por si mesma, vivaz, e que constitui uma espécie de subsolo, ou camadas da realidade visível. O poeta advoga em favor dessa experiência primordial, exercida como uma espécie de retorno ao que foi escamoteado pela experiência ordinária, arquitetada como única experiência válida. No entanto, é preciso escavar para encontrar o que está sob a casca da realidade. Trata-se dos valores soterrados pelo tratamento epistemológico europeu, valores que fazem referência à memória ancestral, que, por sua vez, encontra-se indissociável da experiência de mundo. É a sensibilidade latente, tangente ao negro-africano, que Senghor elenca como melhor forma de distinguir a epistemologia do branco europeu da do negro-africano, que se evidencia por ser “puro campo sensorial”.

Nesse movimento, entende-se que o esforço de Senghor é o de devolver ao “homem de cor” sua participação na totalidade do devir. A literatura, em particular a arte africana, é o que mais expressa o meio de “descida às origens” para o encontro com os valores substanciais que compõem a subjetividade, algo que, no fundo, representa a emancipação cultural e intelectual do colonizado. Nessa empreitada senghoriana, é a submissão à crítica da razão como *logos*, ou razão helênica, que é posta em

xeque. Desta maneira, o “penso: logo existo”, isto é, a “razão-olho”, que precisamente marca a filosofia europeia, passa a ceder lugar à “razão-enlace”, ou razão intuitiva. Ora, é essa segunda ordem de racionalidade que abre um estilo próprio de pensamento do negro africano, que toma como vetor a emoção como forma de se orientar na esfera do sensível. Por isso, a experiência, nesse prisma, revela ser absolutamente criadora. Tal experiência é aquela que faz do corpo negro um “puro campo de sensações” expressado esteticamente pela dança, pelos toques e pelos cantos. Para dizer como Senghor, revertendo a fórmula cartesiana: “Eu sinto, eu danço o Outro: eu sou”.

28

É na entre-sala da razão, naquilo que Bergson definiu como emoção criadora, e que Senghor redefiniu como o *logos* “úmido e vibratório”, que o devir poético manifesta-se dando continuidade ao empreendimento do impulso original, tratando-se da arte africana como expressão de subjetividade. A experiência, em termos de *négritude*, como orienta Senghor, se manifesta em uma experiência corporificada, que partindo de um tronco comum, neste caso, da África, precisou se diferenciar, se reconfigurar em meio às diferenças. Esse devir diaspórico revela a continuidade de um devir poético que atravessou o Atlântico e se manifestou em diferentes feições, expandindo-se em ritmos e movimentos, recriando, assim, o “ser negro” em dimensão híbrida, comungando experiências de outros devires.

Trata-se do encontro entre o “dar e receber”, isto é, os vários devires diaspóricos que se mostram como rota na construção de um novo universal que dialoga com as experiências múltiplas e originárias expressadas pelo movimento. Essa maneira mais módica da experiência configura o que vem a ser o devir poético, que, por sua vez, produz abertura a “experiências outras”, isto é, que diz respeito ao território propriamente desencapado da razão colonizadora. O devir poético tem a ver com a experiência do sensível, neste caso, do pulsar da vida em sua dimensão criadora. A *négritude*, na letra de Senghor, deveria prover a experiência autêntica, já que, na condição de ela, se move em um entrecruzamento com o diferente mostrando-se amalgamado na constituição de um novo humanismo. Nesse entorno, as experiências sensíveis dos povos autóctones também suscitam

novas poéticas. Isso porque a consciência, naquela ordem, não se desvia da espessura do originário. Dessa sensibilidade resulta a fluidez de imagens poéticas, que são, ao mesmo tempo, imagens que emanam de uma profícua relação que o sujeito possui com a vida em suas particularidades. Krenak, expondo a relação dos povos originários com a natureza, diz-nos que a vida é fluidez: “[...] ela flui, e você, no fluxo, sente sua pressão” (KRENAK, 2020, p. 99).

Nessa direção, encontra-se a dimensão de uma sensibilidade outra que o devir diaspórico filia-se, e encampa a consciência coletiva. A imagem ofertada por Krenak reverbera a atualização de múltiplas vivências: “Somos povos, tribos, constelações de gente espalhados pela terra com diferentes memórias de existência” (KRENAK, 2020, p. 56). Retornar à experiência originária implica suscitar o elã em travessia, que se cruza e cria o novo. Dessa forma, o poético é expressado pelo movimento de quem se move junto com a vida, ao invés da simples contemplação. Isso porque a vida é precisamente travessia, como se refere Krenak (2020, p. 28), “ela atravessa tudo, atravessa de norte a sul, como uma brisa, em todas as direções. A vida é esse atravessamento do organismo vivo do planeta numa direção imaterial”. Ainda, conforme Bergson (2005, p 139), o ser vivo é um lugar de passagem, e o essencial da vida reside no movimento que a transmite.

Tomamos o poético como essa direção imaterial, como movimento do elã que comunica a vida e reivindica o retorno às origens onde o tempo seja morada, a mobilidade restituída e o pensamento, livre para criar e recriar-se obedecendo os ritmos que a vida oferta. Os versos do poema “Retorno”, que passamos a compor, expressa o devir poético ou manifestação do vivido, tal qual o desejo de descolonização da experiência originária, pela qual seja possível sentir a carne da ancestralidade:

Nossa morada no tempo,
 no entorno, o vento a assanhar as palmeiras.
 Com ímpeto surra, violentamente, as janelas do quarto.

Relâmpago que instaura a consciência,
 clareira que rompe com o obscuro do claro-evidente.
 Trovões que cindem o silêncio da fala que não mais cala.

Do lado de cá, a memória

e um presente prestes a ser violado pelo vivido.

Sob a insistência do assovio dos avós,
as pálpebras preguiçosas esforçam-se, relutam contra o
sol do oriente,
e as lembranças, longínquas lembranças surfam em um
tempo voraz, que mais parecem nuvens... leves nuvens.

O vento, agora, mais brando, cochicha em meus ouvidos
poemas do passado,
enquanto, confia aos bem-te-vis o canto matinal.

Nas narinas, odor do café inalando a memória,
seduzindo-a,
deixando-a menos rígida,
como que autorizando-a a abrir passagem ao tempo, que,
já velho e trêmulo, ainda bate à porta da consciência.

Em minhas mãos, o poeta lançando louvores à sua terra
natal.
enquanto o vento, tímido, esfolia minha pele, de maneira
leve,
mas o suficiente a deixar exposta a carne de meus
ancestrais.

REFERÊNCIAS:

BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução João S. Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *A evolução criadora*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A energia espiritual*. Tradução Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CÉSAIRE, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal – Diário de um retorno ao país natal*. Tradução Lilian Pestre de Almeida. São Paulo: Edusp, 2021.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.

DIAGNE, Souleymane Bachir. *Bergson pós-colonial: o elã vital no pensamento de Léopold Sédar Senghor e Muhammad Iqbal*. Tradução Cleber Daniel Lambert da Silva. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

NGANDU, Nkashama Pius. *Négritude et poétique: une lecture de l'œuvre de Léopold Sédar Senghor*. Paris: l'Harmattan, 1992.

31

KEBEDE, Messay. "Negritude and bergsonism", *Journal on african philosophy*, [S.L.], n. 3 p.1-18, 2003. Disponível em: <<https://www.africaknowledgeproject.org/index.php/jap/article/view/18>>.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

SENGHOR, Léopold Sédar. *Poèmes*. Paris: Seuil, 1974.

_____. *Liberté III: négritude et civilization de l'universel*. Paris: Seuil, 1977.

_____. *Liberté V: le dialogue des cultures*. Paris: Seuil, 1993.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas da. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Tradução Aristóteles A. Predebon. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

Resumo: Buscamos, neste ensaio, apresentar como a proposta filosófica de Bergson permite um diálogo com outras filosofias. Reavendo o sentido de experiência bergsoniana é possível pensar o estilo poético como “escrita errante” que revela uma experiência do pensamento além dos parâmetros que a intelectualidade moderna fundamentou a filosofia. É pelo entendimento de vida como devir e como criação que Senghor em grande medida, mas também Césaire e, por fim, Krenak ratificam o pensamento de Bergson e sua proposta intuitiva. Assim, o sentido de experiência passa a ser ajustado em uma perspectiva filosófico-literária. A criação artística seria a expressão de um devir vital possível de romper com a experiência da Razão colonizadora.

Palavras-chave: Bergson; Devir Poético; Experiência; Negritude.

Abstract: We seek in this essay, to show how Bergson’s philosophical proposal allows a dialogue with others philosophes. Taking back the bergsonian’s sense of experience it is possible to think the poetic style as “errant writing”, that reveals an experience of thought beyond the parameters which the modern intellectuality use to found the philosophy. By understanding the life as becoming and as creation that Senghor largely, but also Césaire and finally Krenak, ratify Bergson’s thought and his intuitive proposal. Thus, the sense of experience becomes adjusted in a philosophical-literary perspective. Artistic creation would be the expression of a vital-becoming possible to break with the experience of colonizing Reason.

Keywords: Bergson; Poetic becoming; Experience; Négritude.