

Imediação¹, Bergson e o problema da Personalidade²

Immediation, Bergson and the Problem of Personality

Erik Bordeleau³

Tradução de Bianca Scliar e Amanda Góis⁴

Recebido em 28 de maio e aprovado em 20 de junho de 2018.

Resumo: O artigo pondera sobre o conceito de personalidade à luz da filosofia processual e da importância em recuperar os debates filosóficos sobre este tema a despeito do surgimento da ideia de Imediação, conceito recente proposto como complemento à ideia de Mediação.

Palavras-chave: Imediação. Filosofia e personalidade. Filosofia processual

Abstract: This article raises the importance to recover the discussions around the concept of personality in the light of process philosophy and the current debates around processual art and collaborative practices. It proposes that the newly debated concept of Immediation, as a complementary of the idea of mediation needs to confront the theological notions of personality, as it has been sustained by Henri Bergson and A. N. Whitehead.

Keywords: Process philosophy. Personality. Immediation. Relational practices.

Em 1914, Henri Bergson ofereceu uma série de conferências, parte das *Gifford Lectures* em teologia natural, intituladas “O problema da Personalidade”. Para aqueles que descobriram a obra de Bergson principalmente a partir da pesquisa deleuziana, este título pode parecer surpreendente, mais ainda se considerarmos que Bergson compreendeu a questão da personalidade alinhado a William James, como o problema central para a filosofia, em direção ao qual “toda a filosofia gravita ou deveria gravitar” (1914, palestra I). O interesse de Bergson na noção de personalidade está proxicamente relacionado com sua preocupação a respeito do livre arbítrio, ações livres (*free acts*) e a afirmação de um pluralismo ativo e baseado em práticas. Como tal, é um elemento chave para sua relutância sobre a tendência filosófica à sistematização. Para os gregos, assim como para os Modernos, escreve Bergson em sua palestra inicial: “filosofar usualmente significou unificar”; e por esta razão a filosofia sempre teve dificuldade de “encontrar um lugar para a personalidade, ou seja, para admitir individualidades reais possuindo uma independência efetiva, cada

qual constituindo um pequeno mundo no seio do grande mundo” (1914, lecture I, tradução nossa).

Esta insistência das individualidades reais e múltiplas atrapalhando a racionalidade sistemática toca no fato de que o problema da personalidade é, em última instância, inseparável da questão de quão os atos de liberdade vêm a existir de modo completamente expressivo. Liberdade para Bergson é realmente sempre a liberdade de criar e como tal encontra naturalmente como seu paradigma principal na figura do artista. Em *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, publicado em 1889, Bergson por exemplo afirma: “Resumidamente, somos livres quando nossos atos saltam de nossa personalidade completa, quando a expressam, quando eles tem aquela semelhança indefinida que às vezes encontramos entre o artista e seu trabalho” (1950, p. 172); e, 25 anos mais tarde, na conferência das *Gifford Lectures* termina com uma notação semelhante: “Cada uma destas personalidades é uma força criativa; e, em todas suas aparições, o papel de cada pessoa é criar, exatamente como se o grande Artista tivesse produzido outras obras”. (1972, p.186, tradução nossa).

Para alguns de nossos contemporâneos, essa metafísica da liberdade criativa pode parecer um pouco óbvia — algo como uma condição original de ser “criativo” no mundo neoliberal, com sua constante demanda por inovação e auto-renovação. Mas o que talvez seja menos esperado é que o problema da personalidade em Bergson está repleto de profundas implicações teológicas e religiosas. Mas como isso importa hoje em dia? Mais de cem anos depois das palestras de Bergson em Gifford, a questão da personalidade parece de fato singularmente desatualizada, não menos importante no contexto de uma teoria da imediação que insiste em uma relacionalidade ecológica e que, seguindo as inquietudes do materialismo vital ou do realismo imanente, aspira, entre outras coisas, nos tornar mais sensíveis à presença de afetos impessoais circulando entre os seres. Classicamente, se tomarmos a definição de Locke, uma pessoa é uma criatura que pode considerar a si mesma como um si mesmo em diferentes tempos e espaços. Em um modo similar, Whitehead define personalidade em termos da capacidade de sustentar a realização e a incorporação de certos tipos de valor. Ele explica a “tendência de ocasiões transitórias factuais de unir-se em seqüências de Identidade Pessoal”⁵ (1951,

p. 688, tradução nossa). Mas não seria o esforço em ser uma pessoa consequente hoje em dia similar a uma redução voluntária e auto-infligida da amplitude própria da alma, para colocar de modo teológico como faz a definição de Deleuze do conceito de condenação em Leibniz? Pois se Deleuze não acreditava em coisas, como ele afirmou uma vez, ele certamente não acreditava em pessoas também.

O interesse realista em pessoas inteiras, realizadas e exemplares parece, em uma primeira vista, de certa forma estranho aos interesses das práticas de pesquisa-criação pelo estado da subjetividade nascente e mutante. Mas, por razões que eu espero poder esclarecer através deste artigo, acredito que há uma relevância indiscutível (não apenas em relação a histórias das ideias, mas também em âmbito especulativo) em revisitar a dimensão teológica ou religiosa, frequentemente negligenciada que nutriu componentes essenciais dos trabalhos de pragmatistas como Charles S. Peirce, William James, Henri Bergson or Alfred N. Whitehead— especialmente em relação a nossos modos de praticar o pluralismo, relacionalidade intensificada e ativamente relacionando-se com a futuridade. Entretanto estou ciente que a abertura deste tipo de investigação está repleta de possíveis mal-entendidos e dificuldades. Permitam-me esboçar as coordenadas gerais da situação em que me encontro ao lançar esta linha de estudo. Como um pragmático especulativo envolvido em muitos modos nas práticas de pesquisa-criação, penso que a questão de como acreditar no mundo e de como fomentar uma ética da confiança especulativa é crucial, que depende, entre outras coisas, da produção efetiva de transversalidade. Essa opção de pensamento difere bastante do chamado “retorno do religioso”, tal como tem sido tematizado nos últimos anos. Não há lugar aqui para qualquer forma de nostalgia substancialista e transcendência direta. Ao contrário, enquanto me posiciono tranquilamente no espaço aberto de James, muitas vezes sinto esse arrepiante giro de fechamento dos hegemônicos círculos universitários (Taylor 2007, p.549), especialmente na forma de negligência da crítica acadêmica, uma forma que, como Harney e Moten expressaram de maneira aguda, profissionalmente exclui “a organização profética dos subcomuns⁶” (2013, p.31). Mas em geral, concordo com William Connolly que “a filosofia de um mundo imanente em si mesmo”, sustentada pela ideia e pela prática da imediação, “não corresponde a uma filosofia da ‘imanência fechada’, como discutida e criticada por Charles Taylor em “*A secular Age*”. (Connolly 2011, p. 38, tradução nossa).

Em ‘O método da dramatização e a questão “quem”?’⁷, um artigo recentemente publicado em um volume do periódico *Inflexions* a respeito de pedagogias radicais (2015), eu comecei a explorar como, na filosofia de William James e de Alfred North Whitehead, o teísmo tem sido elogiado por favorecer um sentido de personalidade ativa. No contexto deste artigo, gostaria de levar esta questão filosófica que margeia a teologia processual um pouco à diante, trazendo ao foco o entendimento complexo que Bergson faz à noção de personalidade.

Assim como para James e Whitehead, o tratamento de Bergson à questão confere uma importância crucial à atividade. A evolução do conceito de pessoa através de seu trabalho alcança seu ápice em *The Two Sources of Morality and Religion*. Ali ele define o que é imediatamente comunicativo na experiência emocional de uma pessoa como um ‘chamado’. Como o problema da personalidade relaciona-se ao agora da experiência afetiva imediata? E como compreender, segundo o argumento de Bergson, que o entusiasmo seria um “chamado” que constitui pessoas?

Meu palpite poderia ser colocado da seguinte forma: para Bergson, o filósofo da duração, da intuição e do entusiasmo criativo do corpo, como Massumi recentemente o descreveu em *O que os animais nos ensinam sobre Política*, a imediação da pessoa através de experiências intensas ou emocionais místicas (para usar o vocabulário de Bergson) não é exatamente congruente com a afirmação de impersonalização e involuntarismo que tem dominado alguns segmentos dos estudos culturais e de mídia, nos quais o bergsonismo contribuiu em menor grau.

Concebido como uma contração temporal e etopoiética, o conceito de pessoa de Bergson culmina, argumentarei, na definição de um imediatismo exemplar não-discursivo que está intimamente relacionado a esse sentimento divino que Peirce outrora denominou amor evolucionário.

James and Whitehead sobre a Pessoa

A influência de William James nas ideias de Bergson sobre religião, misticismo e a importância da personalidade, como aparecerá de modo completo apenas com a publicação de *Two Sources* em 1932, está bem estabelecida. Em uma passagem do

prefácio à edição francesa de *Sobre o Pragmatismo* (publicado em 1911) que prefigura muito do que ele irá desenvolver em seu último livro, Bergson escreve:

As almas cheias de entusiasmo religioso são verdadeiramente elevadas e levadas além: por que elas não nos permitem experimentar diretamente, como num experimento científico, essa força edificante e exaltadora? Essa é, sem dúvida, a origem, a ideia inspiradora do “pragmatismo” de William James. Para ele, as verdades que são mais importantes para nós conhecermos são as verdades que foram sentidas e experimentadas antes de serem pensadas. (2002, p.269, tradução nossa).

O pragmatismo para Bergson encontra sua fonte subjetiva em um entusiasmo energizante que rompe os limites da experiência cotidiana e permite que novas preocupações sejam aproximadas por meio da investigação filosófica. Se *Two Sources* é dedicado ao estudo de testemunhos (principalmente cristãos) de experiências místicas, sabemos que, de forma mais geral, o problema da personalidade tal como introduzido por James e Bergson ocorre dentro de um interesse comum mais amplo por experiências psíquicas não conscientes e anômalas, incluindo hipnose, mediunidade, experiências de conversão e assim por diante. James, Gabriel Tarde e Bergson eram todos membros do Instituto de Pesquisas Psíquicas de Paris, fundado em 1900. Como Lisa Blackman explica em *Affect, Relationality and the 'Problem of Personality'*, um artigo no qual ela explora “o antecedente histórico esquecido do trabalho contemporâneo através da teoria social e cultural que foi descrito como 'vitalista’” (2008, p.27), “O problema da personalidade foi enquadrado nesse meio através de conceitos derivados do espiritismo, estudos de transe hipnótico e alucinações psicóticas e delírios”. (2008, p.33).

Haveria muito a dizer sobre como os estudos nas “variedades da experiência religiosa” contribuíram para a formação e complicação da questão de como conviver entre os nossos muitos eus e, assim, alcançar a unidade “pessoal”. [1] Mas o que eu gostaria de focar aqui é como o argumento de James em favor do teísmo influenciou a concepção posterior de Bergson da pessoa como emoção transformadora. O que está em jogo é a função etopoiética da crença em um Deus pessoal ou em Deus como pessoa.

Que diferença faz se envolver numa relação com um Deus pessoal em vez de conceber o universo como um fluxo cósmico impessoal, por exemplo? Isabelle Stengers

destaca a urgência ética que anima o apelo de James ao teísmo: “A questão que está no cerne do teísmo de William James parece ser: que Deus é suscetível, hoje, a trazer à existência santos que são os de nossos tempos e não relíquias vivas?” (2011, p.67). A resposta de James não poderia ser mais clara: o que é necessário é um Deus pessoal, não uma concepção do universo sem sujeito.

Isso envolve imaginar Deus como algo exterior, ou melhor, como alguém com quem nos relacionamos e que nunca pode ser reduzido a ser parte de nós mesmos. É neste sentido que para James, argumentando contra o que ele chama de infrateísmo, Deus deve ser concebido como a forma de uma “personalidade mental”: “A personalidade de Deus deve ser considerada, como qualquer outra personalidade, como algo que está fora da minha própria e é outra além de mim, e cuja existência simplesmente vem a mim e eu a encontro.” (James, 1912, p.122, tradução nossa). Ou ainda:

O aspecto mais perfeito e mais eterno do universo é representado em nossas religiões como tendo forma pessoal. O universo não é mais uma mera coisa para nós, mas um *Vós*, se somos religiosos; e qualquer relação que possa ser possível de pessoa para pessoa torna-se possível aqui. Por exemplo, embora em certo sentido sejamos partes passivas do universo, em outro mostramos uma autonomia curiosa, como se fôssemos pequenos centros, ativos por conta própria. Sentimos, também, como se o apelo da religião em nós fosse feito a nossa própria boa vontade ativa, como se a evidência pudesse ser para sempre ocultada de nós, a menos que encontrássemos a hipótese no meio caminho. (1912, p.28)

Essa preferência por uma figura personalizada de Deus como meio de ativação é bastante notável. Sustenta, a meu ver, inflexões combativas inconfundíveis, e talvez seja uma das razões pelas quais hoje em dia muitas pessoas preferem se afastar de uma opção espiritual tão polarizadora. [2] No entanto, parece ter sido amplamente preferida entre os primeiros pragmáticos, frequentemente em oposição direta ao “monstruoso misticismo do Oriente” (Peirce 1995, p.339) [3] e sua inclinação para a contemplação e passividade. Ouso afirmar, a partir de minha experiência pessoal, que o hábito de conceber o mundo como composto de miríades de atores e de enfatizar sua dimensão intrinsecamente narrativa possui um efeito potente de ativação e um tanto antidepressivo! [4]

Em *Religion in the Making*, Whitehead faz um argumento semelhante: “Os extremos são as doutrinas de Deus como a ordem impessoal do universo, e a doutrina de Deus como a única pessoa que cria o universo” (2011, p.135). Sua preferência também parece ir, embora ele tenha muito cuidado em se distanciar de qualquer forma de substancialismo cristão, pois a opção personalista, na medida em que dá uma melhor explicação do aspecto contingente do mal, e concomitantemente, encoraja um sentido do que ele chama de "personalidade ativa":

O budismo é uma metafísica gerando uma religião. Em relação ao tratamento do mal, o cristianismo é mais inclusivo dos fatos. Deriva o mal do fato contingente do curso real dos acontecimentos; permite assim que um ideal seja concebível em termos do que é actual... O budismo, em geral, desencoraja o sentido de personalidade ativa, enquanto o cristianismo o encoraja. (2011, p.125). [5]

A questão de Deus na filosofia de Whitehead é algo extremamente complexo que se desenrola principalmente dentro de um registro especulativo e não religioso. Em uma passagem de seu *Thinking with Whitehead*, adicionada na tradução inglesa, Stengers discute a herança Jamesiana de Whitehead em torno da questão de um Deus pessoal nos seguintes termos:

Whitehead se apresenta como o filósofo que vem depois de William James. É assim possível indagar até que ponto Whitehead não é também o herdeiro do Deus de James... Se o Deus especulativo, derivado da aventura da racionalidade, não é capaz de satisfazer a necessidade vital que o Deus de James respondeu, como Whitehead herda essa necessidade?...Para mim, é crucial que Whitehead não falou de seu Deus como pessoa ou personalidade, e que a reversão dos polos físico e mental suprima qualquer relação possível de consanguinidade entre ele e nós (2011, p.491-492)

O Deus de Whitehead, Stengers sutilmente argumenta, pertence a uma aventura de racionalidade distinta da aventura do espírito. Se o Deus de Whitehead realmente salva o mundo, eu concordo que isto se dá à cima de tudo como uma resposta à exigência do seu esquema metafísico. É difícil, entretanto, excluir completamente considerações religiosas e personalistas do quadro, ainda que apenas porque ele mesmo as traz de volta tão prontamente. Em um artigo recente, datado de 1941, "*Mathematics and the*

Good", Whitehead discute sua concepção de divindade contrastando-a com a de Spinoza, Leibniz, Budismo e Cristianismo, em um só fôlego. Este texto, e em outro do mesmo ano intitulado "Imortalidade", mostra a preocupação de Whitehead em oferecer uma explicação bem equilibrada e lúcida de como a "atividade da finitude" deve sempre ser pensada em referência ao "universo ilimitado". [6] Para Whitehead, a maneira como lidamos com padrões finitos - por meio da matemática, por exemplo - tem um componente intrinsecamente ético. Daí sua referência às grandes religiões para *ilustrar* nossa relação com a finitude e, mais precisamente, com o modo como o cristianismo concebeu a bondade "em termos de oposição ativa ao poder do mal e, portanto, em termos da limitação da divindade" (1951, p.675).

O mal supremo do mundo temporal, Whitehead sustenta em um registro metafísico nas últimas páginas de *Processo e da Realidade*, é que o passado desaparece; portanto, o principal problema religioso é "a questão de saber se o processo do mundo temporal chega até a formação de outras atualidades, unidas em uma ordem em que novidade não significa perda" (Whitehead, 1979, p. 340). Talvez essa formulação rigorosa e depurada do problema da salvação deva ser entendida apenas como uma analogia, como ele sugere algumas páginas depois: "A imagem - e é apenas uma imagem - a imagem sob a qual esse crescimento operativo da natureza de Deus é melhor concebida, é a de um cuidado carinhoso em que nada se perde" (1979, p.346).

O Deus de Whitehead não cria o mundo: ele o salva. Dito isto, é interessante notar que este processo de salvação coincide com o fato de que, como "a atração pelo sentimento, o anseio eterno do desejo" (Whitehead 1979, p.344), o Deus de Whitehead é indiscernível dos múltiplos sentimentos que o visam. O "sentimento divino", observa Stengers, como experiência perpetuamente crescente de contrastes, "implica o sentimento de um alcance individual em sua imediação vivida, isto é, *quase* a um apelo pelo o futuro" (2011, p.476, ênfase minha). Pois estamos diante do terrível paradoxo de um mundo que deseja o frescor da novidade, mas é assombrado pelo medo de perder o passado.

A ideia de uma salvação do imediatismo vivo da realização individual e da auto-satisfação - "na eternidade, o imediatismo é conciliado com a imortalidade objetiva" (Whitehead, 1979, p.351) - que simultaneamente (e eroticamente) apela à novidade

é resumido em termos um tanto intrincados no penúltimo parágrafo do Processo e da Realidade. Estranhamente, a explicação faz uso do termo de pessoa (algumas linhas antes, ele estava falando de “personalidade duradoura”): “No sentido em que a ocasião atual é a pessoa *agora*, e ainda com seu próprio passado, então a contrapartida em Deus é essa pessoa em Deus” (Whitehead 1979, p.350).

Ao ler Whitehead, temos uma forte sensação de que aquilo a que ele se refere como pessoa ou identidade pessoal tem muito pouco a ver com os indivíduos, como comumente os entendemos. É uma tendência histórica dentro de uma sociedade de moléculas, uma inflexão que orienta e unifica em relação à realização de valores (o último termo deve ser entendido como a natureza intrínseca de um evento). Veremos que o uso do termo por Bergson transmite uma sensação semelhante. Em "Immortality", Whitehead oferece um resumo sintético e elucidativo de sua concepção de Deus e sua relação com a personalidade que vale a pena ser citada na íntegra:

O mundo do Valor exhibe a unificação essencial do Universo. Assim, embora exhiba o lado imortal de muitas pessoas, também envolve a unificação da personalidade. Esse é o conceito de Deus.

[Mas não é o Deus da tradição erudita da Teologia Cristã, nem o Deus difundido da tradição budista hindu. O conceito está em algum lugar entre os dois.] Ele é o fato intangível na base da existência finita. (1951, p.694)

Não sei até que ponto as considerações de Whitehead sobre salvação e finitude encontram ressonância no trabalho de Bergson. Se Heidegger estava certo ao apontar que aparentemente não há sentido do irreparável ou irrevogável na obra de Bergson, talvez seja, como sugere David Lapoujade, porque “ele inverte seu destino para substituí-lo por um sentido de vocação” (2010, p.15). Esse aspecto vocacional da filosofia de Bergson - seu aspecto de chamado ou apelo, se tomarmos a palavra vocação etimologicamente - é, de fato, de extrema importância. Em todos os casos, o sentimento divino e sua dimensão apetitiva de futuridade, como entendida por Whitehead, aproximam-se de como Bergson concebe a emoção como uma convocação ativadora e uma chamada edificante, como veremos agora.

A pessoa como contração temporal

O conceito, ou melhor, o dispositivo de pessoa, como Roberto Esposito enquadra nas suas genealogias do conceito, tem uma longa e complexa história [7]. Está intimamente interligado com a interpretação onto-teológica cristã de ser como substância e é um elemento central do sistema jurídico romano. O conceito de pessoa e seu derivado, os direitos humanos (*droits de la personne*, em francês), são tão comuns e profundamente enraizados em nossos hábitos de pensamento que muitas vezes negligenciamos sua dimensão religiosa. Juridicamente falando, o termo pessoa expressa a dignidade do ser humano racional em sua consciência. [8]

Bergson, primeiro, aborda o problema da personalidade principalmente através de uma discussão sobre a concepção de Plotino da alma (humana). Plotino é o criador da doutrina da hipóstase, que marca uma profunda mutação ontológica que abre o caminho para a moderna compreensão da personalidade. Que coincide com a doutrina cristã da Trindade, que pode ser resumida como: um Deus, três hipóstases. A doutrina da hipóstase trata do problema filosófico da individuação. É uma tentativa de explicar como as coisas vêm à existência. A mutação ontológica em jogo aqui é que esse processo de individuação foi mais e mais prontamente concebido como um processo de subjetivação. Esse processo é destacado por um fato histórico curioso, ainda que crucial: o termo *hypostasis*, que só teria sido natural traduzir por substância, se apenas esse termo não tivesse sido usado para traduzir a *ousia* grega (ser), foi traduzido por pessoa. O uso filosófico do termo pessoa está assim enraizado na teologia, e seu uso técnico foi resumido na fórmula de Tertuliano: *tres personae, una substantia*, em referência às distinções reconhecidas pela teologia cristã dentro da Divindade. Originalmente, o termo pessoa vem do *prosopon* grego, máscara que sugere, como Clement C.J. Webb explica em seu *God and Personality* (Gifford Lectures - 1917-1919), “que o ser assim designado tem um papel a desempenhar em algum tipo de relação social, tal como é representado em um drama; e que de tal interação social não é um mero animal, mas apenas um ser humano que é capaz”(Webb 1919, p.36).[9] Esta referência humilhante ao “meramente animal” nos dá uma importante indicação de por que o conceito da pessoa é certamente algo a ser superado em vez de promovido por muitos pensadores hoje.

Como um processo ontológico, a doutrina da *hipóstase* é a de uma efetuação ou realização que acontece através de uma figura pessoal. Para Agamben, que dedica um capítulo inteiro do uso dos corpos (*the use of bodies*) para o sujeito “o caráter 'pessoal' do sujeito moderno” (2014, p.179), originário da onto-teologia trinitária, que ainda prevalece atualmente, e apenas uma real ontologia modal poderia emancipar-nos disso. Todo o esforço filosófico de Agamben procura minar a divisão metafísica sujeito / objeto; como tal, ele é muito crítico da noção de personalidade, preferindo explorar a graça clandestina do gênio, as zonas impessoais do não-conhecimento e o uso comum e íntimo dos corpos. O projeto *homo sacer* de Agamben recupera pacientemente a história da metafísica (prestando uma atenção específica à sua dimensão teológica) a fim de desativá-la ou torná-la “inoperante” (Agambem, 1995).

A discussão de Bergson sobre o problema da alma em Plotino, também visa libertar-se da divisão metafísica. Mas, ao contrário de Agamben, que a esse respeito se aproxima do involuntário Deleuze, ele não recusa o conceito de pessoa. Ao contrário, partindo (desenhando) de sua filosofia da *continuum* continuidade e da duração, ele a reclama contra qualquer posição de sujeito. “A filosofia de Plotino, afirma Bergson em sua Palestra Gifford, pode ser tomada como o tipo da Metafísica a que somos levados quando consideramos o tempo interno como pulverizado em momentos separados e, ainda assim, acreditamos na realidade e na unidade do tempo da Pessoa” (1914, Lecture III, tradução nossa). A perspectiva metafísica atribuída a Plotino simplesmente encena a lógica imanente da linguagem, que Aristóteles, segundo Bergson, “formulou de uma vez por todas”: “O sujeito, porque é assim chamado [*par cela qu'on le nomme*], é definido como invariável; a variação residirá na diversidade de estados que serão sucessivamente atribuídos a ele ” (Bergson 2003, p.73, tradução nossa). [10] Camille Riquier resume as conseqüências desse aprisionamento de duração nos pressupostos subjetivos da linguagem (*hypokeimenon*, hipocemeína, sujeito ou o que está em baixo, também pode em todo rigor ser traduzido como o que pressupõe): “A pessoa só se torna sujeito por meio de um perda de sua personalidade, uma vez que se converte em um suporte estável do qual as qualidades predicadas são subtraídas mais do que são adicionadas a ela. (Riquier 2007, p.202, tradução nossa).

Como então conceber essa totalidade provisória chamada personalidade? Como o tempo, sugere Bergson, a pessoa como uma totalidade prospectiva e aberta só pode ser objeto de um conhecimento elusivo (*elusive*) e implícito, enraizado na prática imanente. Mas contra Plotino, que argumentou que a perspicácia da personalidade deve ser encontrada na contemplação, para Bergson, a pessoa - e a *fortiori*, a religião também - é toda sobre ação. A pessoa, vetor de novidade no limite do presente, não consegue reunir a soma de si mesma de uma posição autoconfiante e pré-constituída. É um movimento contínuo para a frente que reúne todo o passado no presente, à medida que engendra um futuro. É precária e móvel, e a continuidade de sua vida interior nunca pode ser totalmente objetificada. Em suma, para as palestras de Gifford de Bergson, a pessoa é essencialmente uma questão de contração temporal.

A pessoa como contração ou duração temporal não envolve necessariamente um senso de intencionalidade ou humanidade. Às vezes, simplesmente sugere a dimensão “verdadeiramente primitiva e imediatamente dada” de uma experiência, sua totalidade implícita, que precede qualquer explicação filosófica. A estrutura de endereço ou de *agentivity* imanente a certas experiências - sua força dramática de convicção, como James coloca - é o que Bergson chama em *The two Sources* de “personalidades fragmentárias” ou a transmutação de um evento em “personalidade elementar”. Estas caracterizações parecem estreitamente relacionadas com o que Latour chama *quasi-sujeitos*. No entanto, já nas conferências que ele deu em 1910, parece que a questão central em jogo do problema da personalidade gira em torno do *esforço* consciente e voluntário de ser uma pessoa. O senso de personalidade ativa de Bergson é apaixonadamente depois de encontrar sua plena expressão (religiosa) muitos anos depois com a publicação de *The Two Sources*. Mas, para entender a especificidade da concepção de Bergson sobre a pessoa e como ela se relaciona com seu esforço mais geral, um elemento transitório e crucial ainda precisa ser destacado: a emoção.

A emoção (aqui entendida, seguindo a nomenclatura da teoria do afeto contemporâneo, como afeto impessoal) é o elemento central que assegura a passagem entre a pessoa entendida como duração unitária e a pessoa entendida como vocação ou chamada. Sabemos que, para Bergson, a duração só pode ser sentida; os dados imediatos

da consciência são apenas emoções. Nesse nível de análise, como diz Lapoujade, "não somos mais "seres", mas vibrações, efeitos de ressonância, "tonalidades" de diferentes frequências." (2010, p. 9, tradução nossa). Este registro de experiência corresponde exatamente ao imediatismo pré-pessoal vivido e ao "senso de vida ativista sem remoção"⁸. (Massumi 2011, p.1, tradução nossa) favorecido por artes ocorrentes e práticas imediadas? A filosofia de Bergson, como um todo, é uma conversão para esse registro de duração sentida. Que apela para transformar nossas percepções *naively* (ingenuamente) voltando-se para a experiência no fazer; o mundo em sua constante mundificação. No entendimento clássico da conversão, os múltiplos elementos da alma visam ser unificados em uma unidade (ONE) superior; mas com Bergson, a conversão acontece colocando-se inteiramente dentro do movimento processual. Ou ainda: para Plotino e os Alexandrinos, diz Bergson, as coisas saem de Deus pela procissão e as reintegram através da conversão. [11] Inversamente, para Bergson, seguindo Spinoza, não é necessário entrar em um movimento de conversão que retorne à unidade original; antes, para "conhecer perfeitamente", é preciso coincidir com o próprio movimento da procissão. Conversão para Bergson e Spinoza é, portanto, o ato de coincidir criativamente com o processo em si - e essa apreensão essencial acontece inicialmente no nível afetivo. Nós participamos do movimento do que está em formação na medida em que nos afetamos e nos movemos.

Esse envolvimento afetivo no mundo está intrinsecamente relacionado à futuridade ativa. Como bem coloca Lapoujade: "Se existe um sentido para o futuro e se ele pode ser engendrado, é da emoção e da emoção apenas" (2010, p. 23, tradução nossa). E isso nos leva ao cerne do problema da personalidade como entendido por Bergson: de que maneira o engendramento da futuridade requer uma personalização das emoções? Não seria exatamente o oposto, isto é: o momento crucial da evolução criativa reside precisamente em uma involução criativa em direção à impessoalidade, à inconsciência ou à animalidade? A abertura situacional à qual Brian Massumi apela em seus últimos livros, por exemplo, se ele define emoções como uma contenção (*containment*) pessoal e narrável dos afetos ou defende uma política anti-representacional do entusiasmo do animal pelo corpo, aponta claramente para essa segunda opção. Dentro do horizonte especulativo e pragmatista, amplamente concebido, as divergências e contrastes mais frutíferos dizem

respeito, argumentaria eu, às maneiras pelas quais elaboramos, induzimos e concebemos nossa relação com a futuridade. Se Deus (ou religião) é introduzido na equação, como no caso de Peirce, James, Whitehead e Bergson, acabamos com um gesto personalista ou unificador que, na maioria das vezes, envolve celebrações bastante inquietantes e apaixonadas da evolução do poder de um amor que, como Whitehead ternamente nos lembra, “encontra a sua própria recompensa no presente imediato” (1979, p. 43, tradução nossa). Inversamente, Deleuze, na esteira de Nietzsche, parece preferir pensar em tornar-se (*being*) e futuridade de uma maneira esquizoanalítica, longe da pessoa, invocando precursores sombrios e abraçando a multiplicidade de forças conjugadas na quarta pessoa singular que derrubam a própria forma do eu. [12]

Uma forma eficaz e gráfica de abordar essa divergência (principalmente literária) na orientação do pensamento - ascendente e descendente, pode-se dizer - é através de como esses autores se relacionam com a magia e a passividade. Em Mil Platôs (*A thousand plateaus*), Deleuze e Guattari escreveram algumas linhas maravilhosas sobre tornar-se feiticeiro e tornar-se imperceptível; e sua invocação do exterior frequentemente envolve uma suspensão transformadora da vontade que culmina em “O que é Filosofia?” com o contemplativo “mistério da criação passiva, sensação” (Deleuze and Guattari 1994, p. 212). Em contraste, a opção personalista introduzida por Bergson em sua filosofia posterior deriva de sua preferência declarada pela ação. “Misticismo completo é ação” (Bergson 1935, p. 193) ele escreve; e descartando os misticismos contemplativos do Oriente, ele afirma que os verdadeiros místicos - os místicos cristãos, portanto - também são grandes homens de ação. Esse modo de existência é também, imediata e exemplarmente, uma exortação moral e um apelo, como veremos em breve. Em paralelo, Bergson também apresenta o processo de personalização como um progresso evolutivo em direção à relacionalidade distinta. Isso é particularmente claro em sua discussão sobre o surgimento da função fabulatória.

Tecnicamente falando, a função fabulatória está relacionada à elaboração do que Bergson chama de “religião estática”, que é uma reação para proteger os humanos contra os poderes depressivos de sua inteligência. É superada pelo surgimento da religião dinâmica, impulsionada pela transdutividade mística orientada para a abertura. A Fabulação é uma

forma de caracterização ativa. Sua entrega específica é a de transformar entidades individuais em entidades pessoais. O exemplo paradigmático de Bergson é o da transformação de espíritos em deuses cada vez mais personalizados. Esta “evolução gradual da religião para os deuses de personalidade cada vez mais marcada, que estão cada vez mais inter-relacionados (Bergson 1935, p.151, tradução nossa) opõe-se à magia, apresentada por Bergson como uma recusa da individuação do evento e um retorno a uma essência impessoal. O poder da fabulação reside para Bergson na capacidade de gerar presenças eficazes (*efficacious presences*) (1935, p.167); como tal, está intimamente relacionado com a “função essencial do universo”, que Bergson define na última linha de *The Two Sources* como uma “máquina para fabricar deuses” (1935, p.275, tradução nossa). [13]

Mas não devemos supervalorizar o papel e a finalidade da função da fabulação no relato de Bergson, na medida em que para ele, o misticismo dinâmico, não a fabulação, que é a melhor fonte de aperfeiçoamento moral para o terrestre. O apelo místico para a pessoa é de uma natureza diferente do que a fabulação da pragmática de endereço. Para além da função da fabulação, Bergson encontra o poder superior do que eu chamaria provisoriamente de imediação exemplar.

Imediação Exemplar

Sem dúvida, a filosofia só pode considerar a alma mística do lado de fora e do ponto de vista de suas linhas de probabilidade. Mas é precisamente a existência do misticismo que dá uma maior probabilidade a esta transmutação final em certeza, e também dá, por assim dizer, um contorno ou um limite para todos os aspectos do método.

Gilles Deleuze (1991, p.112)

Emoções, esses “elementos diferenciais de liberdade”, como Lapoujade os define em seu estudo de Bergson, constituem, como vimos, um elemento essencial na produção efetiva de futuridade. Como tal, poderiam também ser chamados de “afetos”, seguindo o uso geral do termo no domínio da teoria do afeto. Sem dúvida, a filosofia de Bergson é favorável ao afeto e o objetivo geral de seu empreendimento filosófico certamente poderia ser apelidado de imediacionista. Mas Bergson, o filósofo da duração

sentida imediata, também requer um conceito de personalidade emancipadora que difere substancialmente da imagem do pensamento que apresenta emoções como o resultado da captura psicológica do afeto na interioridade de um sujeito.

Do ponto de vista da imediação, a pessoa como sujeito na maioria das vezes parece uma forma desnecessária ou pelo menos secundária de fechamento e limitação. E, curiosamente, seria mais justificável argumentar que essa posição é precisamente a do próprio bergsonismo:

a vida como movimento se aliena na forma material que cria; ao se atualizar, ao se diferenciar, perde “o contato com o resto de si mesmo”. Toda espécie é, portanto, uma prisão do movimento; Pode-se dizer que o ser vivo se volta a si e se fecha (Deleuze 1991, p.104)

Não seria uma pessoa apenas uma forma material alienada, uma autoencarcerada "prisão na matéria" que se separa do núcleo vibrante da evolução criativa? E, no entanto, essa caracterização ficaria aquém de levar em conta a importância que Bergson confere ao esforço ético de ser uma pessoa, ou mais precisamente, ao fato de que, para ele, as emoções devem ser explicadas de maneira "pessoal". O significado técnico desta palavra ainda precisa de maior elucidação para se tornar totalmente integrado ao avanço processual do mundo. Esse requisito certamente não altera a orientação geral de sua filosofia em relação à abertura; na verdade, o apelo à pessoa envolve uma forma de completude individual ou autossatisfação que diz respeito precisamente a como gerar uma relação ativa com o futuro. Mas traz à tona uma complicação pragmática que desafia as sensibilidades pós-humanistas, que na maioria das vezes preferem evitar *As Duas Fontes* completamente, e não sem boas razões. O livro, na verdade, é lido como uma idealização bastante antiquada de "grandes homens" que parecem prestar um tributo muito pesado às preocupações intelectuais e morais da época. Mas acho que também desenvolve uma abordagem estimulante e não moralista da exemplaridade etopoiética, sobre a qual gostaria de trazer a atenção aqui.

Seguindo a crítica geral de Bergson da intelectualidade desapegada e contemplativa (pura), *The Two Sources* apresenta um diagnóstico simples, mas crucial: “a filosofia (...) dificilmente conseguiu, assim parece, explicar como um motivo moral pode se deter sobre

as almas dos homens” (1935, p.51). É para responder a este problema em particular que Bergson dedicará numerosos anos de sua vida a um estudo extenso de diferentes formas de práticas místicas. Este estudo o levará a conceber o misticismo como nada menos do que um método filosófico: “Se o misticismo é realmente o que acabamos de dizer, deve fornecer-nos os meios de abordar, experimentalmente, o problema da existência e da natureza de Deus” (1935, p.206).

A concepção de Bergson da alma mística dá grande ênfase à exemplaridade da alma incorporada. É neste aspecto que existe uma grande proximidade com o modo como Peirce concebe a introdução exemplar da diferença qualitativa “divina” no mundo:

Se um pragmático for questionado sobre o que ele quer dizer com a palavra “Deus”, ele só pode dizer que apenas conhecer por muito tempo um homem de grande caráter pode influenciar profundamente o modo de conduta de alguém, de modo que uma olhada em seu retrato possa fazer a diferença. ... Então isso é análogo à mente... é o que ele quer dizer com “Deus” (Peirce 1955, p.376).

Do mesmo modo, a presença do místico excede as obrigações morais do que Bergson chama de sociedades reprodutivas ou fechadas. Ela representa uma forma de movimento ascensional, uma “aspiração pura” que pode potencialmente mover indivíduos e coletividades além de seus limites e limitações. Para Bergson, o modo de existência do místico é o de um entusiasta e, de alguma forma, irresistível, que exerce um efeito edificante sobre seus congêneres:

São as almas místicas que atraem e continuarão a atrair sociedades civilizadas em seu despertar. A lembrança do que foram, do que fizeram, está consagrada na memória da humanidade. (...) Se não invocarmos esta ou aquela figura sublime, sabemos que podemos fazê-lo; Ele, portanto, exerce sobre nós uma atração virtual. (1935, p.68)

No relato de Bergson sobre a exemplaridade etopoiética, chamados e pessoas se referem circularmente uns aos outros. Em oposição aos “requisitos morais impessoais” estabelecidos pela sociedade para assegurar sua reprodução constante, Bergson descreve a atração virtual exercida pelas almas místicas como “séries de apelos feitos à consciência de cada um de nós por pessoas que representam o melhor que há em humanidade” (1935, p.68).[14] O que é particularmente fascinante na minha opinião sobre o relato de Bergson

do poder virtual de atração, do que ele também chama de "personalidades privilegiadas", é que ele é imediato e não discursivo.

Por que, então, os santos têm seus imitadores e por que os grandes líderes morais atraem as massas a partir deles? Eles não pedem nada e, no entanto, recebem. Eles não precisam exortar; sua mera existência é suficiente. Pois essa é precisamente a natureza dessa outra moralidade. Enquanto a obrigação natural é uma pressão ou uma força propulsora, a moralidade completa e perfeita tem o efeito de um apelo (1935, p.23-24).[15]

Os místicos de Bergson são atravessados pelo élan vital, o processo criativo de duração fértil. Como tal, seu esforço pessoal, seu esforço para ser uma pessoa coincide, por "contradição viva", com o "esforço criativo que criou uma coisa que é uma espécie, e transforma em movimento o que era, por definição, uma parada" (1935, p. 201). [16] Definir a existência dos místicos como um chamado *imediato* e transformador que simplifica, intensifica e unifica as subjetividades levanta a questão da natureza desse chamado e da forma de endereçamento que ele gera. Não surpreendentemente, Bergson argumenta que o que torna esse chamado eficaz é a emoção infra ou supraintelectual que é suscetível de despertar em um indivíduo ou em um coletivo.

Os místicos incorporam e elevam em grau superior esse sentimento divino chamado amor. E o amor, ou pelo menos o amor, como é tratado teologicamente dentro da tradição cristã "superiormente ativa", envolve um destino pessoal. Vamos nos mover com cautela aqui. "O amor, escreve Peirce distintivamente, não é dirigido a abstrações, mas a pessoas" (1955, p.362). O amor é um poder relacional que cria pessoas, pessoas imanentes ao campo, que o amor coindivida. Essa afirmação nos leva de volta ao apelo apaixonado de James por um Deus pessoal, que, no final das contas, não é mais que uma reafirmação da reivindicação mais fundamental da teologia. Curiosamente, Bergson introduz uma lacuna sutil na qual ele qualifica a situação mediadora da filosofia com respeito à plenitude da verdade do místico:

O filósofo poderia definir logo essa natureza, quisesse ele encontrar uma fórmula para o misticismo. Deus é amor e é o objeto do amor: aqui reside toda a contribuição do misticismo. O que [o místico] afirma claramente é que o amor divino não é uma coisa de Deus: é o próprio Deus. É sobre este ponto que o **filósofo deve segurar aos**

que tomam Deus como uma pessoa, e ainda assim desejam evitar qualquer coisa que se pareça a uma assimilação grosseira com o homem. Ele vai pensar, por exemplo, nos entusiasmos que podem incendiar uma alma, consumir tudo o que está dentro dela e, a partir de então, preencher todo o espaço. O indivíduo então se torna um com a emoção ... (1935, p.216, ênfase do autor).

O misticismo e a teologia ambos celebram a identidade de Deus e do amor. O que está em jogo, então, na íntima coincidência dos dois termos para filosofia? Por que a tarefa da filosofia nesse ponto preciso consiste em manter Deus como uma pessoa? Tudo acontece como se a racionalização filosófica da experiência mística exigisse a introdução de uma mediação para testemunhar a exterioridade do pensamento, embora seja definitivamente um tipo de mediador desbotado que está destinado a ser *mediado* na própria experiência mística. Seguindo os outros pragmatistas, Bergson parece assim dizer: o Deus pessoal é a forma mais parecida para induzir e expressar a inerentemente direcionada e transformadora relacionalidade do amor. É nessa perspectiva que se deve ler, em concordância com a ideia de Whitehead de que Deus é indiscernível dos múltiplos sentimentos que visam a ele, Bergson nos lembrando que “os místicos testemunham unanimemente que Deus precisa de nós, assim como precisamos de Deus” (1935, p.219). Etopoieticamente falando, essa imagem divina do amor recíproco funciona como uma fórmula pragmática e dramatizante para a ativação do futuro.

Conclusão: planejamento imanente pessoal

- *Às vezes eu penso que sou apenas um adito em mídias sociais, mascarado como uma pessoa.*
 - *Segure-se nesta pessoalização, todavia- você não poderá permanecer no Facebook sem ela.⁹*
- Jacob Wren e um amigo discutindo no Facebook.*

Na introdução de seu inspirado estudo em torno do misticismo e da filosofia na obra de Bergson, Anthony Feneuil se pergunta por que a explicação filosófica da fórmula do misticismo requer o conceito de pessoa. A resposta que ele fornece é um resumo sólido das questões centrais que estão em jogo no problema da personalidade, conforme apresentado por Bergson. Vale a pena citar:

Se Deus se dá na relação pessoal que alguém entretém com ele, então ele não é conhecido em seu quid, mas em seus quis: ele não é conhecido conceitualmente mas pessoalmente... no termo amor, a natureza de Deus só é dada através de sua pessoa. O amor é o nome próprio de Deus: o designa na relação que podemos ter com ele, sem jamais inseri-lo na rede conceitual de nossos conhecimentos discursivos. E se Deus só se dá como pessoa ... então essa doação não pode ser concebida independentemente daquela a quem ele se doa (Feneuil 2011, p. 145-146).

O problema da personalidade aponta para as incorporações e fechamentos paradoxais envolvidos nas práticas efetivas de abertura para o exterior. O trabalho espiritual sobre si mesmo, invocado pelos místicos cristãos, é caracterizado pela possibilidade de se tornar um *organismo-que-se-personifica* através de uma relação íntima com Deus enquanto amor. Para o filósofo, essa experiência se traduz na exigência de que Deus seja tal pessoa. Como vimos ao longo deste artigo, a preferência pelo recurso a um discurso pessoal ativador do divino está arraigada profundamente no trabalho de muitos pensadores pragmáticos da virada do século passado. Para a maioria de nós, esta opção etopoiética parece bastante estranha e exótica e não é tão fácil ver como isso poderia nos dizer respeito hoje. Quanto a mim, acho que este estudo pode oferecer um ponto de partida inesperado, mas rigoroso, a partir do qual podemos interrogar nossos modos de pensar, figurar, anunciar e relacionar-se com a futuridade especulativa.

As maneiras pelas quais geramos, cuidamos e eventualmente freiamos coletivamente afastam nosso entusiasmo do padrão narcisista neoliberal, e são um componente essencial de como nos orientamos no mundo. A esse respeito, o que Bergson diz sobre a assinatura comunicativa e energizante da presença dos místicos aplica-se igualmente aos coletivos transindividuais. Eles também podem ser exemplares no sentido imediado da palavra que definimos anteriormente, isto é, relacionamente e sem necessariamente se referir a regras predeterminadas ou códigos de conduta. A exemplaridade não é intrinsecamente relacional, sempre baseada em eventos, sempre um evento em si? Imediação exemplar é um componente de uma ontologia modal da ética. Por fim acho que podemos levar a imediação exemplar ainda mais para questões transindividuais e políticas e pensar nele ao lado do que Stefano Harney e Fred Moten dizem sobre o planejamento nos *sub-comuns* e a “presença futurista das formas de vida”: imediação especulativa e exemplar concebida

como um “experimento em andamento com o informal, realizado por e sobre os meios de reprodução social, como o porvir das formas de vida” (2013, p.74).

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014. BACKMAN, Lisa. Affect, Relationality and the Problem of Personality. *Theory, Culture & Society*, 2008, Vol. 25(1): 27–51

BERGSON, Henri (1914), *The problem of personality*

http://members3.jcom.home.ne.jp/yoshihara.jya/the_problem_of_personality_1-3.htm

_____. *Creative Evolution*. Arthur Mitchell, Trans. London: Macmillan and Co., 1922.

_____. *The Two Sources of Morality and Religion*. London: Macmillan and Co, 1935 (1932).

_____. *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. F.L. Pogson, Trans. London: George Allen & Unwin Ltd, 1950.

_____. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 1967.

_____. *Mélanges*. André Robinet, Ed. Paris: PUF, 1972.

_____. *Key writings*. Keith Ansell Pearson and John Mullarkey, Ed. New-York: Continuum, 2002.

_____. *La pensée et le mouvant*. Paris: Quadrige, 2003 (1934).

BORDELEAU, Erik. Bruno and the Miraculous Power of Enunciation. In Anna Longo and Sarah de Sanctis, Ed. *Breaking the Spell: Speculative Realism Under discussion*. Paris: Mimesis International, 2015, p.155-167.

CONNOLLY, William. *A World of Becoming*. Durham: Duke University Press, 2011.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonism*. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, Trans.. New York: Zone Books, 1991.

_____. *Essays Critical and Clinical*. Daniel W. Smith and Michael A. Greco, Trans. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

_____. and Félix Guattari. *What Is Philosophy?* Hugh Tomlinson and Graham Burchell, Trans. New York: Columbia University Press, 1994.

Mireille Delmas-Marty. Le laboratoire chinois. Mireille Delmas-Marty and Pierre-Étienne Will, Ed. *La Chine et la démocratie*. Paris: Fayard, 2007.

Roberto Esposito. *Terza Persona*. Torino: Einaudi, 2007.

_____. *Le persone e le cose*, Torino: Einaudi, 2014.

FENEUIL, Anthony. *Bergson: mystique et philosophie*, Paris: PUF, 2011.

HAMMER, Gail. *American Pragmatism: A religious Genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

HARNEY, Stefano and Fred Moten. *The Undercommons: Fugitive Planning and Black Studies*. Brooklyn: Autonomedia, 2013.

JAMES, William. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Longmans, Green, and Co., 1912 (1896).

LAPOUJADE, David. *Puissances du temps: versions de Bergson*. Paris: Éditions de Minuit, 2010.

MASSUMI, Brian. *Semblance and Event: Activist Philosophy and the Occurrent Arts*. Cambridge: MIT Press, 2011.

PEIRCE, Charles S. *Philosophical Writings of Peirce*. New York: Dover Publications, 1955.

STENGERS, Isabelle. William James – Naturalisme et pragmatisme au fil de la question de la possession. In Didier Debaise, Ed. *Philosophie des possessions*. Paris: Éditions du réel, 2011, 35-70.

_____. *Thinking with Whitehead*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

RIQUIER, Camille. Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états. *Les études philosophiques*. Paris: PUF 2007, N.81, p. 193-214.

TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Belknap/Harvard, 2007

WEBB, Clement C.J. *God and Personality*. London: Henderson and Spalding, 1919.

WHITEHEAD, Alfred N. *Religion in the Making*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011 (1927).

_____. *Process and Reality*. New York: The Free Press, 1978 (1929).

_____. "Mathematics and the Good" and "Immortality. Paul Arthur Schilpp, Ed.. *The Philosophy of Alfred North Whitehead*. New York: Tudor Publishing Company, 1951.

Notas do autor

[1] Em *Process and Reality*, Whitehead afirma uma preocupação semelhante pelo que ele chama de “pessoa viva” “*living person*” ou “personalidade viva” (*living personality*): “Nossa autoconsciência é a consciência dirigida de nós mesmos como tais pessoas. Há limites para tal controle unificado, que indicam dissociação da personalidade, personalidades múltiplas (...). O que precisa ser explicado não é a dissociação de personalidade, mas o controle unificador, em razão de que não temos apenas o comportamento unificado, o que pode ser observado por outros, mas também consciência de uma experiência unificada” (1979: 107-108) .

[2] O irmão de William James, o famoso romancista Henry James, descreve essa situação (irremediavelmente?) agonística com eloquência: “A vida é, na verdade, uma batalha. O mal é insolente e forte; beleza encantadora, mas rara; a bondade muito apta a ser fraca; a loucura muito apta a ser desafiadora; a maldade para levar o dia; imbecis para estar em ótimos lugares, pessoas de bom senso em pequenos e a humanidade geralmente infeliz. Mas o mundo, tal como está, não é uma ilusão estreita, nem um fantasma, nem um sonho maligno da noite; nós acordamos para sempre e sempre; e não podemos esquecer-lo nem negá-lo nem dispensá-lo”(James 1971: 292)

[3] Em *Pragmatismo Americano: Uma Genealogia Religiosa*, Gail Hammer sugere que Peirce era contemporâneo de um interesse renovado no Budismo: “Ele às vezes expressa o sentimento de que o coração dos Evangelhos é igual aos ensinamentos do Buda sobre abnegação e compaixão”. (2003: 118).

[4] Para uma discussão detalhada sobre esta questão no contexto do recente trabalho de Bruno Latour, ver Erik Bordeleau (2015).

[5] Em um registro um pouco diferente, mais metafísico, Whitehead argumenta em favor de uma filosofia ativista que deixa de lado a postura de quietismo que deriva justamente da concepção de um mundo autossuficiente criado, de uma vez por todas. Pois, diante de tal mundo, relata Whitehead “o melhor que se pode dizer da turbulência é: ‘pois assim ele dá a sua amada - o sono’. Essa é a mensagem das religiões do tipo budista e, em certo sentido, é verdadeira (1979: 343).

[6] “Entre os filósofos, Spinoza enfatizou a infinitude fundamental e introduziu uma diferenciação subordinada por modos finitos. Também, inversamente, Leibniz enfatizou a necessidade das mônadas finitas e baseadas no substrato de infinitude Deísta (*Deistic*). Nenhum deles enfatizou adequadamente o fato de que a infinitude é mera vacância, a não ser por sua incorporação de valores finitos, e que entidades finitas são sem sentido para além do seu relacionamento além de si mesmas” (Whitehead 1941a: 675).

[7] Em *Terza persona* (2007) e *Le persone e le cose* (2014) Roberto Esposito visa revelar a separação biopolítica que perpassa o conceito de pessoa e assim produzir uma distinção formal e operativa dentro do humano, entre uma parte racional e voluntária da pessoa, por um lado, e uma parte imediatamente biológica e animal do outro. Para Esposito, o aparato da pessoa produz um desfiamento metafísico (*scarnificazione*) do corpo. Seguindo esse diagnóstico filosófico, Esposito reivindica o corpo como um local de resistência que deve ser concebido além (ou melhor, abaixo) da dialética da personalização e da despersonalização.

[8] É interessante notar, a este respeito, que a própria noção de “pessoa humana”, como usada nas discussões sobre clonagem humana, apresentou sérias dificuldades aos tradutores chineses. Em sua tentativa de estabelecer um marco legal internacional comum, decidiram introduzir um neologismo, *wei geren*, em vez do *shehui ren* mais comum, “pessoa social”, a fim de tornar aparentes “as conotações religiosas que certos filósofos chineses atribuem a concepções ocidentais” (Delmas-Marty 2007: 827-830).

[9] Webb também lembra que “a história da noção de personalidade” foi “marcada pelo estresse imposto sucessivamente à incomunicabilidade (entre os escolásticos), à autoconsciência (desde Descartes) e à vontade (desde Kant), como características da personalidade” (1919: 10)

[10] É fascinante notar que a análise final de Agamben do que ele chama de “aparelho ontológico” adota exatamente a mesma estratégia de Bergson e enfoca a “pressuposição linguística em ação no entrelaçamento ontológico de ser e dizer” (2014: 155-178). Seria interessante contrastar a idéia de continuidade e duração de Bergson com a concepção de Agamben da história antropogenética que surge a partir desse entrelaçamento ontológico.

[11] Em *Evolução Criativa*, Bergson usa os mesmos termos (procição e conversão) em sua discussão da causalidade divina na filosofia antiga: “Aristóteles (...) nos mostra no movimento do universo uma aspiração das coisas para a perfeição divina e, conseqüentemente, uma ascensão em direção a Deus, enquanto ele descreve em outro lugar como o efeito de um contato de Deus com a primeira esfera e como descendente, conseqüentemente, de Deus para as coisas. Os alexandrinos, pensamos, não fazem mais do que seguir esta dupla indicação quando falam de procição e conversão” (1922: 341, ênfase do autor).
https://archive.org/stream/creativeevolutio00berguoft/creativeevolutio00berguoft_djvu.txt

[12] A esse respeito, Lapoujade observa que “quando Deleuze procura por sua própria conta uma época do futuro, não é para Bergson, mas para Nietzsche que ele se refere, o único verdadeiro pensador do futuro em sua mente.” (2010: 17, tradução do autor).

[13] A dimensão formativa, delirante e cósmica da fabulação também é sugestivamente descrita por Deleuze: “(...) fabulação - função fabular - não consiste em imaginar ou projetar um ego. Em vez disso, atinge essas visões, eleva-se a esses devires e poderes (1997: 3). Ou ainda: “É tarefa da fabuladora função inventar um povo (...) que é uma possibilidade de vida” (1997: 4).

[14] Os itálicos estão presentes no original francês, mas aparentemente foram esquecidos na tradução em inglês.

[15] Na versão original francês, lê-se: “Ils n’ont pas besoin d’exhorter; ils n’ont qu’à exister; leur existence est un appel” (Bergson 1967: 30, ênfase do autor).

[16] Ou ainda: “Aos nossos olhos, o fim último do misticismo é o estabelecimento de um contato, conseqüentemente de uma coincidência parcial, com o esforço criativo do qual a vida é a manifestação. Esse esforço é de Deus, se não de Deus. O grande místico deve ser concebido como um ser individual, capaz de transcender as limitações impostas à espécie por sua natureza material, continuando e estendendo a ação divina. Essa é a nossa definição” (1935 : 188).

[17] Algumas linhas depois, Peirce acrescenta uma caracterização bastante convincente da relação passional com as abstrações que nos dá uma outra visão sobre a importância do problema da personalidade para os pragmatistas da época: “Suponha, por exemplo, que eu tenha uma ideia de que me interessa. É minha criação. É minha criatura ... é uma pessoa pequena. Eu amo isso; e eu vou me afundar em aperfeiçoá-lo” (362-363, grifo do autor).

Notas

¹ A palavra *imediação* não existe anteriormente ao levante teórico que sugere uma interação baseada na supressão de mediação. Ela está no cerne das especulações teóricas desenvolvidas pelo SenseLab nos últimos anos. A mediação produz um conhecimento crítico a partir de uma distância, enquanto o conceito de imediação celebra o fato de que estamos sempre imersos na rede relacional. “A imediação privilegia a categoria do evento e o imediatismo da experiência vivida”, escreve Erin Manning na abertura de seu projeto investigativo (SenseLab.ca).

² Capítulo do livro no prelo: A. Munster, E. Manning et B. Thomsen (Eds.), *Immediations: Art, Media, Event*, Open Humanities Press.

³ Concordia University, Sense Lab affiliated researcher. Montreal, Canadá.

⁴ Bianca Scliar (Professora Adjunta, Departamento de Artes Cênicas, UDESC, Florianópolis, SC, Brasil) realizou a tradução com auxílio de Amanda Góis, bolsista de Iniciação Científica/UDESC, que contribuiu com a tradução de excertos de James and Whitehead on the person. bibimove@gmail.com

⁵ “the tendency of the transitory occasions of fact to unite themselves into sequences of Personal Identity” Whitehead (1951, p.688).

⁶ Em *The undercommons: fugitive planning and Black Study* os autores inauguram o uso do termo *undercommons* para se referir ao conhecimento que permanece nas margens, pressionado pelas estruturas dos bens comuns que compõe a linguagem e as instituições do saber.

⁷ *La méthode de dramatisation et la question ‘Qui?’*, *inflexions.org*

⁸ This register of experience corresponds exactly to the pre-personal lived immediacy and “activist sense of life at no remove” (Massumi 2011, p.1).