

O DESENVOLVIMENTO ENTRE A INTUIÇÃO E A INTELIGÊNCIA: UMA BREVE CAPTURA DO QUE HÁ DE POLÍTICO NO PENSAMENTO DE BERGSON

*Pedro Augusto Boal Costa Gomes**

*Jô Gondar***

RESUMO

Este artigo visa elaborar uma perspectiva política para o pensamento de Henri Bergson partindo do trabalho de Jacques Rancière, utilizado como intercessor teórico. Embora o pensamento de Bergson seja estranho à teoria política, nota-se uma possível apropriação política de sua obra através do desacordo entre as duas faculdades humanas enunciadas por Bergson; a intuição e a inteligência. A teoria de Rancière acerca da “partilha do sensível” pode fornecer conceitos-chaves para entender o que há de político na obra de Bergson.

PALAVRAS-CHAVE: Bergson. Rancière. Benjamin. Política.

*Possui graduação em Ciências Sociais pela UFRJ, mestrado em Memória Social pelo Programa de pós-graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e atualmente cursa o doutorado em Memória Social pela mesma instituição.

Rua Andrade Neves, 255, AP 303, Tijuca, Rio de Janeiro. RJ. Tel: (21)25708388 – (21)999499941 – E-mail: pedroaugustoboal@gmail.com

**Mestre e doutora em Psicologia Clínica (PUC-RIO), com pós-doutorado em Psicologia pela Universidad de Deusto, Espanha. É professora titular da UNIRIO, atuando no Departamento de Ciências Sociais e no Programa de Pós-Graduação em Memória Social. jogondar@uol.com.br

Não é comum, senão por oposição, compararmos filósofos de linhagens e pensamentos muito diferentes entre si. No entanto, em alguns momentos, devemos perceber que há uma confluência na argumentação destes pensamentos díspares e contribuímos para tornar estas mesmas confluências mais evidentes para outros olhos. É sobre uma destas confluências de que este trabalho tratará e uma destas visibilidades que pretende produzir.

Abordaremos aqui a possibilidade de entendermos o que Bergson chamou de intuição e inteligência como portadores do que Rancière denomina por desentendimento. Fazer com que Rancière possa agir no sentido de extrair do pensamento de Bergson o que nele há de político, aspecto não muito explícito na obra do próprio Bergson. Ao final, será possível um breve esforço conclusivo com o intuito de estabelecer um diálogo entre estes autores, assumindo as evidentes limitações que se apresentaram no caminho deste pensamento.

O segundo capítulo de *A Evolução Criadora*, de Henri Bergson, é inteiramente dedicado a trabalhar as divergências da evolução vida e, conseqüentemente, também da evolução da subjetividade humana. Já havendo exaurido a questão da evolução da vida quando tomada em uma perspectiva organicamente articulada com a própria evolução do universo, Bergson tenta formular filosoficamente as maneiras como as divergências deste mesmo universo operam especificamente quando da constituição do sujeito humano. Longe de um humanismo, ou seja, longe de admitir uma linha de corte entre a experiência humana e outras experiências da realidade, Bergson compara as faculdades do indivíduo aos desdobramentos operados pela própria criação e recriação que o movimento do universo produz. Deste modo, Bergson compreende o universo mesmo como uma estrutura estendida de subjetividade, somos sujeitos produtores de subjetividades da mesma maneira que o próprio universo se encarrega de se produzir subjetivamente: (...) e seria tão absurdo recusar a consciência a um animal, pelo fato de não ter cérebro, quanto declará-lo incapaz de se alimentar pelo fato de não ter estômago. (BERGSON, 2005, p.120).

Assim, poderíamos retroativamente adjetivar com faculdades humanas seres diferentes de nós, muitas vezes inanimados, mas que ao existirem também são afetados pela ambivalência entre forma e duração, entre inteligência e intuição.

A partir desta percepção Bergson diferencia dois elementos principais que orientam a ação humana, a inteligência e a intuição. É sempre importante que nos lembremos do não corte mencionado acima, ou seja, que na obra de Bergson não há uma ruptura entre a experiência subjetiva da humanidade e outras formas de produção da realidade. Cabe citar aqui o primeiro parágrafo do segundo capítulo, que ainda não aborda especificamente a inteligência e a intuição, mas que será de importância decisiva para compreendermos melhor a intenção demonstrativa deste autor.

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 espalhados dos fragmentos pulverizados. É partindo deles que precisamos subir de volta, degrau por degrau, até o movimento original (BERGSON, 2005, p.107).

Assim podemos perceber a importância declarada das faculdades humanas, capturar das experiências vividas alguma centelha da pulsão original que pôde colocar em movimento aquilo que engendrou toda a realidade como ela é. Múltipla e constantemente atualizada de possibilidades. Tal qual o contínuo movimento do universo não há nada que possa ser considerado suficientemente estático que não seja constantemente atravessado pelo elemento transformador capaz de fazer surgir novas formas na matéria, mas também capaz de fazer perecer formas desatualizadas, antigas e caducas.

Esse movimento de captura produzido pelas faculdades subjetivas humanas é também um movimento de memória. É a partir dele que poderíamos também entender a importância da memória para Bergson, transversal a toda ação humana e capaz de articular a possibilidade de que se vislumbre, às vezes muito rapidamente, a essência mesma daquilo que movimenta a realidade. Acontece que Bergson a partir desta observação produz uma peculiar crítica social, somos mais orientados para um determinado tipo de faculdade que para outro. Somos assim dependentes da inteligência, censurando a intuição. Para seguirmos, entendamos, portanto, essa especificidade da memória para Bergson. Claramente entendida como algo mais amplo que as lembranças, a memória figura como o que nos particulariza como humanos.

Somos seres capazes de arbitrariamente buscar informações em regiões temporais passadas, reatualizar experiências, reavivar aquilo que quisermos. O homem, pelo contrário, é capaz de evocar a lembrança a seu bel-prazer, em qualquer momento, independentemente da percepção atual. Ele não se limita a atuar na sua vida passada, ele se a representa e ele a sonha (BERGSON, 2005, p.195).

Ou seja, partiremos, com Bergson, do pressuposto de que a inteligência e a intuição são duas formas de percepção memorial. São duas formas de acessar espectros diferenciados de atuação da realidade sobre nós, a primeira capaz de apreender as formas e as relações e a segunda capaz de apreender aquilo que pode constantemente fazer com que estas formas mesmas estejam em constante mutação.

Adentremos mais profundamente no que especificamente significam a inteligência e a intuição. Importante começarmos pela inteligência pela perspectiva histórica, uma das poucas, que Bergson produz ao avaliar estes dois tipos de acesso à realidade, “dois métodos diferentes de ação sobre a matéria inerte” (Bergson, 2005, p.148). Duas saídas “elegantes” também segundo o autor. A importância do aspecto histórico, embora negligenciada pela filosofia de Bergson, ganha relevo nesta parte da compreensão de seu trabalho. A inteligência teria, para o autor, ganho a batalha entre as faculdades humanas tornando-se preponderante como mecanismo de atividade para a sociedade, como método empregado para acessar a realidade, para capturar a matéria e produzir instrumentos e tecnologias.

Então, nos questionamos sobre o que afinal a inteligência está habilitada a compreender. Sobre que expressão da realidade ela atua e que dado do real nela influi. Podemos começar pela relação entre as coisas, como o espaço, e as formas, como delineamentos. Ou seja, a inteligência percebe aquilo que baliza a realidade, aquilo que segrega uns e outros e o que os identifica como formas. Assim, a inteligência está mais voltada para a matemática, para os cálculos, para as distâncias, tudo aquilo que como conhecimento pode, de algum modo, ser mensurado. No entanto é notório que a inteligência até pode criar, mas de maneira que simplesmente articula o que já está organicamente fornecido pela realidade que ela observa. Ela não é capaz de ferir de algum modo a realidade destas formas engendrando algo substancialmente novo, sendo fato de que para tanto necessitaria de uma dose de intuição.

Bergson, de certo modo contra a inteligência e de outro de forma complementar, quer fazer emergir a intuição, o instinto, como também promotor de

conhecimento, também como algo que possibilite a ação sobre a matéria inerte. Propõe uma ruptura com um determinado legado Aristotélico.

O erro capital, aquele que, transmitindo-se desde Aristóteles, viciou a maior parte das filosofias da natureza, é o de ver na vida vegetativa, na vida instintiva e na vida racional três graus sucessivos de uma mesma tendência que se desenvolve, ao passo que são três direções divergentes de uma atividade que cindiu ao crescer. (Bergson, 2005, p.146)

Quer, portanto, que o instinto e a intuição sejam encarados no mesmo patamar que a inteligência, conseqüentemente podendo vigorar como elementos exercitáveis socialmente. A partir do momento no qual o instinto passa a ser devidamente valorizado, não deveríamos também transformá-lo em uma dimensão socialmente edificante? Que possibilitaria reestruturar os modos de viver em sociedade? A “vida vegetativa” não é mais particular aos humanos, mas como humanos podemos exercitar o que pela existência nos foi conferido.

Porém, Bergson propõe uma análise mais profunda que o mero diagnóstico acerca da preponderância da inteligência sobre a intuição nas sociedades modernas. Não somente a inteligência figura como elemento dominante, colocando a intuição em posição subalterna, como existiria uma plena divergência de interesses entre as duas faculdades; vejamos: “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 procurará nunca” (BERGSON, 2005, p.164).

A inteligência é capaz de formular problemas, entender a limitação das formas, saber que a matemática jamais alcançará o elemento mais fundamental que propicia as transformações da realidade e sendo, entretanto, incapaz de alcançar a resposta adequada para suas questões. O instinto, fator involuntário de nossa ação no mundo, poderia encontrar estas respostas facilmente caso as procurasse. No entanto, não as procura. Bergson é bastante fatalista quanto esta divergência, inseria no binômio sempre/nunca. Seria difícil, portanto, dizer se existe uma crença por parte do autor de que, de algum modo e mesmo que involuntariamente, a intuição eventualmente fornece o caminho para que a criação não se limite ao exercício da articulação entre formas, corpos e técnicas, mas possibilite a abertura de campos novos, onde outras formas, corpos e técnicas poderão ser desenvolvidos pela inteligência.

Embora aparentemente involuntária, a intuição poderia definitivamente muito mais quando tratada de maneira séria. E aí reside uma pequena ambivalência do pensamento de Bergson, se podemos exercitar a intuição tornando-a mais consciente de si, qual seria o motivo pelo qual ela jamais procuraria o que tanto interessa a inteligência? E, se somos um misto de inteligência e intuição, portadores de interesses divergentes, qual elemento mental capaz de fazer com que a intuição emerja de sua subalternidade? A crença de Bergson na intuição é, afinal, fortíssima: “Mas é para o interior mesmo da vida que nos conduziria a intuição, isto é, o instinto tornado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e ampliá-lo indefinidamente” (BERGSON, 2005, p.195).

Não existe, obviamente, uma resposta para estas questões no próprio pensamento de Bergson. Elas somente revelam a necessidade de um aprofundamento no que há de político na vida mental e que não é enunciado por Bergson em nenhum momento de sua obra principal e mais extensa.

Em princípio poderíamos dizer que não há qualquer semelhança entre a filosofia desenvolvida por Jacques Rancière a respeito da política e a filosofia de Bergson, que sequer adentra nesta questão particular. No entanto, parece-nos evidente quando produzimos uma análise mais minuciosa do pensamento de Bergson que existem cruzamentos mais que possíveis entre estes autores, mesmo que improváveis. A relação entre a inteligência e a intuição formuladas por Bergson revelam muito claramente um arranjo político intrasubjetivo que em muito se assemelha ao que Rancière designa por “desentendimento” e conferem uma possibilidade positiva de um debate mais aprofundado capaz de extrair do pensamento de Bergson uma dimensão política e, de certo modo, dar ares psicanalíticos à proposta de Rancière acerca da produção do sujeito socialmente determinado.

Inicialmente, existe uma preocupação de Rancière com o estado de apatia da Filosofia Política, e da questão sempre presente sobre se esta de fato existiria como domínio do conhecimento. Se existe, deveríamos buscar seu sentido mais específico, seu escopo particular de análise ainda não formulado pela filosofia contemporânea senão para resgatar as idéias dos pensadores liberais de séculos passados ou para rebaixar a política como máscara, como no caso do marxismo. Não obstante, a filosofia política serviria hoje para que, de forma desencantada, se termine por concordar em legitimar uma racionalidade do lucro em prol da sustentação dos mercados na economia

liberal, ou seja, minimizando as perdas sociais, mas sustentando e legitimando uma forma de poder:

A desgraça é que, nesses próprios lugares, se propaga a opinião desencantada de que há pouco a deliberar e que as decisões se impõem por si mesmas, sendo o trabalho próprio da política apenas o de adaptação pontual às exigências do mercado mundial e de uma distribuição equitativa dos lucros e dos custos dessa adaptação. A restauração da filosofia política manifesta-se, assim, ao mesmo tempo que o ausentar-se da política por parte de seus representantes autorizados (RANCIÈRE, 1996, p.10).

A política pareceria, portanto, não chamar suficiente atenção para si para que fosse devidamente considerada como objeto de estudo, legando a outras esferas do pensamento maior legitimidade e rebaixando a política ao patamar do administrável. Rancière compreende este rebaixamento da política, inclusive, como parte daquilo que sustenta o sistema vigente, ou seja, ela não está oculta, mas não estamos sabendo exatamente onde procura-la. Torna-se importante, deste modo, recapitular a pergunta ainda fundamental para a filosofia: “O que há de específico para ser pensado sob o nome de política? Pensar essa especificidade implicará separa-la daquilo que comumente se coloca sob este nome e para o qual proponho reservar o nome de “polícia” (RANCIÈRE, 1996, p.14).

Assim, o que tradicionalmente consideramos por política encontra-se partido. Para buscar a especificidade e a pertinência da política como objeto passível da dar à filosofia seu complemento lexical, precisamos reduzi-la ao que de fato é, deste modo, sem estendê-la para situações desnecessárias. Seria possível, despojando de toda “política” o que é “polícia”, estabelecer um retorno positivamente orientado acerca do que poderia se constituir como campo da filosofia política.

Rancière, portanto, concebe a política como algo voltado para o dissenso e não para o consenso. A política não é a mentira que nos contam sobre como podemos conjuntamente organizar estruturas passíveis de ordenar satisfatoriamente regimes de sensibilidade muitas vezes mutuamente excludentes, principalmente quando entendemos que partem de um valor de dominação. E o entendimento acerca do que pode significar uma palavra, um discurso, importa quando consideramos a possibilidade de consenso: “Por desentendimento entenderemos um tipo determinado de situação da palavra: aquela em que um dos interlocutores ao mesmo tempo entende e não entende o que diz o outro” (RANCIÈRE, 1996, p.11).

Rancière estaria a dizer, deste modo, que a palavra é um lugar de disputa, no qual grupos diferentes tentam legitimar um significado por pertencerem a estratos distintos da partilha comum da sensibilidade. A palavra não é neutra na medida em que é apropriada por determinado grupo e a ela é conferido um papel específico, podendo atender demandas distintas em diferentes ocasiões. A utilização da palavra, portanto, envolve simultaneamente a compreensão e a não compreensão do enunciado, envolve assimilá-lo conforme seu entendimento particular, mas não assimilá-lo no entendimento do outro e nem no potencial de manutenção da ordem que ele produz: “Os casos de desentendimento são aqueles em que a disputa sobre o que quer dizer falar constitui a própria racionalidade da situação da palavra” (RANCIÈRE, 1996, p.12).

Assim, deveríamos pensar que a palavra como algo em trânsito de entendimento possui uma inteligibilidade própria como espaço de disputa. Deveríamos entender a palavra não em seu valor absoluto, mas no efeito que ela produz em se tratando de uma partilha específica do comum.

A filosofia, no entender de Rancière, “torna-se política quando acolhe a aporia ou o embaraço próprio da política” (Rancière, 1996, p11). Rancière responde assim sua pergunta inicial, se existiria ou não uma “filosofia política”. A resposta é positiva na medida em que a filosofia conceba a política como algo capaz de gerar um embaraço próprio, ou seja, chocar modos de entendimento de palavras e não somente buscar uma racionalidade possível intrínseca a elas. O desentendimento, quando abordado nesta obra principal de Rancière, aparece como uma versão estendida e sofisticada de idéias presentes em outras regiões de sua obra. Sobretudo no debate acerca da “partilha do sensível”, que vem a ser o motivo principal das teorizações de Rancière sobre a constituição do sujeito socialmente construído.

Logo no início do livro *A Partilha do Sensível*, de Rancière, o tradutor faz questão de lembrar-nos da dupla situação da palavra “partilha”. Ela pode ser aquilo que nos une, ou seja, aquilo que compartilhamos uns com os outros, ou poderia ser aquilo que nos separa, demarcando as fronteiras entre diferentes modos de percepção em uma mesma sociedade. Em cada sociedade há uma partilha, num sentido amplo, um modo de distribuição das atividades sensíveis. Dentro desta mesma sociedade existem partilhas distintas, ou melhor, formas diferentes de nos apropriarmos de nossos papéis em sociedade, mas que compõem esta totalidade maior.

Esta partilha não trata somente do que é político, no caso, assumindo por político o que compreende o sentido mais clássico do termo, ou, se for preferível, o senso comum. A partilha trata do que a “polícia” e não o político somente interfere no regime estético da distribuição do sensível. A “partilha do sensível” reclama seu lugar na configuração daquilo que se pode ver, ouvir e sentir. Atribuições antes alocadas na esfera estética da atividade humana, mas entendidas de uma forma menos tradicional por Rancière que, no esteio do pensamento de muitos outros autores, jamais segregaria a atividade estética de um conjunto social de uma dimensão que envolve seus conceitos de “política” e “polícia”. Assim, esta mescla dos conceitos tradicionais de estética e política servem para determinar quem em uma dada sociedade pode tomar parte do que é definido como comum, como aceitável, definindo assim os papéis de poder e segregação: “É um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência” (RANCIÈRE, 2009, p.16).

Deste modo, responderíamos a partir da perspectiva daqueles que possuem o papel em uma determinada sociedade de dizer o que cabe a cada um de nós, o que está em jogo? “A partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que essa atividade se exerce” (RANCIÈRE, 2009, p.16).

A partilha determina a que imagem e semelhança o que é definido como comum na comunidade irá se espelhar. Ao mesmo tempo em que faculta a determinadas pessoas, as mesmas que podem pautar esteticamente o visível e o invisível, o poder de acessar os mecanismos de decisão, julgamento e outros.

Rancière, contudo, não está somente atento ao diagnóstico possível das estruturas do edifício social, mas compreende também que estas estruturas são mutáveis com o tempo e que existem forças capazes de operar uma “re-partilha do sensível”. Uma alteração na distribuição das atividades comuns, dos papéis a serem representados, das atividades produtivas a serem exercidas. Existiria algo mais, para este autor, que a mera conformidade a uma estrutura previamente determinada. Embora valorize uma definição mais precisa dos mecanismos capazes de imobilizar uma partilha, um regime, Rancière compreende que a estrutura se mantém na medida em que se reestrutura como distribuição das atividades. É precisamente quem pode tomar parte na constante reestruturação das partilhas, ou seja, quem determina constantemente o que

pode ser dito ou visto, que preserva os mesmos mecanismos de segregação e que torna quase perenes determinadas ficções estruturantes do corpo social.

Podemos começar salientando os poucos aspectos comuns da teoria destes dois autores. Há dois que, certamente, se fazem mais visíveis e importantes. Traçam a totalidade das intenções da totalidade das obras aqui mencionadas, sendo necessário aponta-los o mais rapidamente possível. Depois será certamente mais fácil encontrar as divergências, tendo em vista de que falam de situações, lugares e contextos absolutamente distintos.

O primeiro destes aspectos, talvez não tão evidente no decorrer deste trabalho, é o de que os dois autores estão preocupados com a possibilidade de que a sociedade caminhe em algum sentido que, em seu modo de ver as coisas, seria mais interessante para a humanidade. Rancière pensa em uma “re-partilha do sensível” como uma maneira de tornar a sociedade em um ambiente de vozes plurais, vozes que tornem presentes na produção do comum as partes e partilhas menos favorecidas no contexto da distribuição das atribuições dentro de um regime sensível. Bergson postula que seria amplamente desejável que o gênero humano exercitasse não somente a sua inteligência, ou seja, sua percepção das relações e das formas, mas também sua intuição, sua capacidade de produzir mudanças de natureza no que é organizado por nosso pensamento. Seria possível, em se tratando de assumir como factível nossa análise, falar que a duração, o “elã vital” de Bergson, assemelha-se muito com a possibilidade de uma “re-partilha do sensível”.

Há o segundo aspecto, mais relevante para o que este trabalho se propôs a salientar, que reside no fato de que Bergson admite um conflito entre faculdades sensíveis humanas. Somos não somente individualmente constituídos por intuição e inteligência, mas também moldamos a sociedade em que vivemos sobre as bases da inteligência e não da intuição. Somos capazes não somente de portar duas distintas capacidades, mas também de entre elas a uma privilegiar. Da mesma maneira que um segmento da sociedade que detém determinado poder sobre outro segmento exporta a sua forma de pensar o mundo, dita o que pode ser visto, dito, ouvido e a forma pela qual as coisas podem e devem ser compreendidas, o fazem boicotando outras possibilidades que nos são intrínsecas. Privilegiar a intuição seria, naturalmente, produzir uma “re-partilha do sensível”.

Verdade que poderíamos, na contracorrente da intenção deste trabalho, mostrarmos as inúmeras distâncias entre estes autores. Esta seria fatalmente uma tarefa bastante fácil. Rancière e seu legado marxista, que privilegia estruturas e arranjos em detrimento de conteúdos, poderia ser acusado tranquilamente de reproduzir no pensamento social o que Bergson entende por inteligência, considerando aí todos os aspectos estanques desta faculdade. Bergson, por seu lado, poderia ser acusado de ignorar completamente os aspectos privilegiados por Rancière, produzindo uma filosofia de pouco contato com qualquer realidade observável, objetável por seu hermetismo. Optamos seguir pelo caminho mais difícil e produzir uma pequena observação sobre o que a obra de Rancière pode ter a ver com este fragmento da obra de Bergson. Esperamos também ter levantado questões relevantes para o pensamento sobre a realidade social hoje, sabendo que qualquer breve comentário sobre estes dois autores estaria longe de poder responder com merecido cuidado as relações aqui propostas.

Referências:

BERGSON, H. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: EXO experimental org.; Editora 34, 2009.

_____. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.

THE DISAGREEMENT BETWEEN INTUITION AND INTELLIGENCE: A BRIEF CAPTURE OF POLITICAL POSSIBILITIES IN BERGSON'S THOUGHT

ABSTRACT:

This article aims to elaborate a political perspective for Henri Bergson's thought, utilizing, in order to achieve this goal, the work of Jacques Rancière as a theoretical intercessor. Although Bergson's way of thinking isn't familiarized with political theory, we are able to realize that there is a possibility to interpret his work in a political sense through the disagreement among the two human faculties announced by Bergson: intelligence and intuition. Rancière's theory about the apportionment of the sensible can be able to bring key concepts to understand what there is of political in Bergson's works.

KEYWORDS: Bergson. Rancière. Benjamin. Politics.

LE DÉSACCORD ENTRE L'INTUITION ET L'INTELLIGENCE: UNE BRÈVE CAPTURE DE CE QUI EST POLITIQUE A LA PENSÉE DE BERGSON

RÉSUMÉ:

Cet article vise à développer une perspective politique à la pensée d'Henri Bergson à partir de l'œuvre de Jacques Rancière, utilisé comme un intercesseur théorique. Bien que la pensée de Bergson est étranger à la théorie politique, il ya une politique d'affectation possible de son travail à travers le désaccord entre les deux facultés humaines établies par Bergson; l'intuition et l'intelligence. La théorie de l' Rancière sur le " partage du sensible " peut fournir des concepts clés pour comprendre ce qui est politique dans le travail de Bergson.

MOTS-CLÉS: Bergson; Rancière; Benjamin; Politique

Recebido em: 02-09-2015

Aprovado em: 05-11-2015

©2015 Psicanálise & Barroco em revista

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista