

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**INTERIORIDADE, EXPERIÊNCIA DA DURAÇÃO E
EXPRESSÃO DO REAL: a instauração metodológica em Bergson**

FÁBIO COELHO DA SILVA

São Carlos
2008

FÁBIO COELHO DA SILVA

**INTERIORIDADE, EXPERIÊNCIA DA DURAÇÃO E
EXPRESSÃO DO REAL: a instauração metodológica em Bergson**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia, sob a orientação da Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto.

São Carlos

2008

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

S586ie

Silva, Fábio Coelho da.

Interioridade, experiência da duração e expressão do real
: a instauração metodológica em Bergson / Fábio Coelho da
Silva. -- São Carlos : UFSCar, 2008.

117 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2008.

1. Bergson, Henri, 1859-1941. 2. Interioridade. 3.
Inteligência. 4. Linguagem. 5. Expressão. I. Título.

CDD: 194 (20^a)

FÁBIO COELHO DA SILVA

**INTERIORIDADE, EXPERIÊNCIA DA DURAÇÃO E
EXPRESSÃO DO REAL: a instauração metodológica em Bergson**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências, da Universidade Federal de São Carlos, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

São Carlos, 29 de fevereiro de 2008

Banca Examinadora

Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto (UFSCar)

Profa. Dra. Silene Torres Marques (UFSCar)

Profa. Dra. Maria Adriana Camargo Cappello (UFPR)

Para Vanessa

Agradeço à Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto
pela recepção em São Carlos e orientação.

Aos Profs. Drs. Bento Prado Neto e Silene Torres Marques
pelas valiosas observações e sugestões.

Aos amigos Fábio Amorim, Marilda Fayad e José André
pela atenção e gentileza.

Filosofar consiste em inverter a marcha habitual do trabalho do pensamento. (BERGSON, 1979, p. 32).

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo analisar a instauração metodológica do pensamento de Bergson. Nossa análise parte de uma indicação do próprio autor, segundo o qual sua iniciação no verdadeiro método apresenta dois aspectos correlatos: a recusa das “soluções verbais” e a imersão na “vida interior”. O primeiro aspecto é uma etapa de avaliação crítica dos pressupostos e demais recursos metodológicos da tradição metafísica, sobretudo a ênfase atribuída ao processo de conceituação. Já o segundo aspecto relaciona-se com a investigação do tempo real, ou melhor, a apreensão da verdadeira duração. A dimensão profunda de nossa atividade consciente oferece a prova incontestável do fluxo temporal, a saber: uma multiplicidade de estados heterogêneos e qualitativos que se fundem reciprocamente e compõem a nossa alma. É importante destacar que a compreensão adequada do estatuto filosófico da interioridade só pode ser atingida com a crítica da linguagem e do pensar no espaço. Esses dois elementos estão ligados à estruturação da inteligência que, para Bergson, é uma faculdade de ação. A sua destinação é definida pelo caráter pragmático, ou seja, a busca de meios eficazes para preparar e iluminar o campo das ações humanas. Dessa forma, o exercício natural da inteligência vincula-se à fabricação de instrumentos para suprir as necessidades humanas e assegurar a sobrevivência da espécie. Entre as diversas ferramentas produzidas o “signo inteligente” é o mais sofisticado, sobretudo pela sua capacidade de potencializar o pensamento e de formular teorias. Contudo, de acordo com Bergson, no âmbito especulativo, o procedimento intelectual encontra limitações. O seu *modus operandi* desqualifica a realidade movente, pois, ao estabelecer os seus conceitos e ao recorrer à análise, apresenta uma tradução artificial e esquemática da duração. Como podemos observar, a instrumentalidade da inteligência é incomensurável com a peculiaridade do tempo, que se desenvolve em uma continuidade indivisa e irreversível. Por outro lado, é necessário lembrar que o signo inteligente, convencionado pela sociabilidade, destaca-se pelo seu caráter móvel, já que possui a tendência de transportar-se de um objeto para outro. É precisamente essa característica que permite a perspectiva bergsoniana articular um discurso aderente às sinuosidades do real. Assim, metodicamente, a atividade filosófica aproxima-se do recurso imagético e metafórico para expressar mais adequadamente a realidade que se encontra sempre em vias de formação.

Palavras-chave: Bergson, interioridade, duração, inteligência, linguagem, expressão.

RÉSUMÉ

Cette recherche a pour but d'analyser l'instauration méthodologique de la pensée bergsonienne. Notre analyse part de l'indication de l'auteur selon laquelle son initiation dans la vraie méthode présente deux aspects corrélatifs: le refus des *solutions verbales* et l'immersion dans la *vie intérieure*. Le premier aspect est l'étape d'évaluation critique des présupposés et d'autres sources méthodologiques de la tradition métaphysique. Il s'agit des champs où le processus de conceptualisation met l'accent. Le deuxième aspect se réfère à l'investigation du temps réel, en d'autres termes, l'appréhension de la vraie durée. La dimension profonde de notre activité consciente offre la preuve incontestable du flux temporel, à savoir, c'est une multiplicité d'états hétérogènes et qualitatifs qui se fusionnent et composent notre âme. Par ailleurs, c'est très important de noter que la compréhension correcte du statut philosophique de l'intériorité ne peut être atteinte qu'avec la critique du langage et du « penser » dans l'espace. Ces deux éléments sont attachés à la structuration de l'intelligence qui, pour Bergson, c'est une faculté de l'action. La finalité de cette intelligence se définit par son caractère pragmatique. Ainsi, c'est la recherche de moyens efficaces liés à la création d'outils qui vont assurer les besoins humains et garantir la survivance de l'espèce. Parmi les outils produits, le « signe intelligent » apparaît comme le plus élaboré, surtout par sa capacité à potentialiser la pensée et à formuler des théories. Néanmoins, d'après Bergson, c'est dans le champ spéculatif que la procédure intellectuelle trouve ses bornes. Son *modus operandi* disqualifie la réalité mouvante puisqu'en établissant ses concepts, en recourant à l'analyse, il présente une traduction artificielle et schématique de la durée. Il vaut mieux dire que le maniement de l'intelligence et les particularités du temps qui se développe dans une continuité irréversible, sont incommensurables. Encore faut-il rappeler que le signe intelligent, admis par la sociabilité, se dégage par son caractère mobile puisqu'il a tendance à se glisser parmi les objets. C'est cette caractéristique, et seulement celle-ci, qui permet à la philosophie bergsonienne d'articuler un discours épousant les ondulations du réel. Ainsi, méthodiquement, l'activité philosophique s'approche de l'utilisation des imageries et des conditions métaphoriques afin d'exprimer, avec précision, la réalité qui est toujours en voie de formation.

Mots-clés: Bergson, intériorité, durée, intelligence, langage, expression.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	9
1. INTERIORIDADE E EXPERIÊNCIA DA DURAÇÃO	19
1.1. O caminho filosófico da interioridade	19
1.2. A teoria das multiplicidades: uma estratégia crítica	26
1.3. O processo de interiorização e a verdadeira duração	32
1.4. O tempo homogêneo e a desqualificação da realidade movente	37
1.5. Os níveis da atividade consciente e o problema da liberdade	45
2. ATIVIDADE METAFÍSICA E TEXTURA DO MUNDO	56
2.1. Da duração psicológica à existência em geral	56
2.2. Inteligência e linguagem: a exigência pragmática	65
2.3. Pedagogia da razão: a manipulação de conceitos	76
2.4. A crítica da <i>metafísica da linguagem</i> : Nietzsche e Bergson	84
3. A EXPRESSÃO DA INTERIORIDADE E O RETORNO AO EU PROFUNDO	91
3.1. Os caminhos da metafísica: a questão do conhecimento	91
3.2. Da palidez do conceito à saturação de imagens	95
3.3. A arte no horizonte da investigação filosófica	101
3.4. Filosofia e literatura	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS	111
REFERÊNCIAS	113

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O que mais tem faltado à filosofia é a precisão. Os sistemas filosóficos não se ajustam à realidade em que vivemos. São demasiadamente vastos.
(BERGSON, 1979, p. 101).

Ao criticar a idéia de sistematização filosófica, Bergson almeja denunciar o descompasso existente entre a especulação pura, de cunho estritamente intelectual, e o contato direto e imediato com a própria realidade. Segundo ele (1979, p. 101): “A razão disto é que um verdadeiro sistema é um conjunto de concepções tão abstratas, e conseqüentemente, tão vastas, que nele caberiam todos os possíveis, e mesmo o impossível, ao lado do real”. Esse desajuste abissal entre o pensamento abstrato e a experiência vivida, que, em última instância, é um desacordo metódico, corresponde àquilo que o filósofo considera ser a ausência de precisão no âmbito filosófico. A idéia de precisão vincula-se a uma proposta de adequação metódica ao objeto investigado, ou seja, um esforço de reflexão que consiste em talhar sob medida um conceito apropriado apenas ao seu objeto de estudo; em outra direção, como nos lembra Prado Júnior (1989), a idéia de rigor (ou exatidão) é a explicação por meio de “termos estáticos”¹ ou matemáticos, sendo que, neste procedimento, ocorre a submissão do objeto de estudo a um plano pré-definido.

Pode-se dizer, então, que a compartimentação do edifício filosófico deixa escapar o essencial na compreensão da “realidade em que vivemos”, pois a experiência concreta das coisas é substituída pela “sábua arquitetura” de um conjunto de concepções gerais e abstratas,

¹ “Metafísica em suas origens, tornou-se científica na medida em que se tornava rigorosa, isto é, exprimível em termos estáticos.” (BERGSON, 1979, p. 115).

tendo como característica básica o selo da exatidão. Essa maneira de filosofar – que é própria da “velha metafísica” e cuja intenção maior seria a de abarcar os “mundos possíveis”, ou melhor, a totalidade do real – encontra inevitavelmente a sua limitação; pois, como a experiência e os fatos atestam, a realidade transborda os quadros do pensamento.

A reflexão sobre a distância entre o pensar abstrato e a experiência concreta está no horizonte de toda a filosofia de Bergson. Contudo, antes de aprofundarmos o exame da perspectiva bergsoniana e compreendermos a sua direção, torna-se necessário, ainda que rapidamente, a reconstituição do seu itinerário. Isso permitirá recuperar aquilo que seria o estranhamento originário de seu pensamento ou, como quer o próprio filósofo, a “intuição original” que frutifica a atividade filosófica.

A inquietação inicial do pensamento de Bergson surge, como ele mesmo descreve mais de uma vez, ao avaliar a filosofia de Spencer. No final do Capítulo IV de *A evolução criadora*, o autor pontua e justifica a sua aproximação e a posterior censura à teoria spenceriana. Segundo ele, a conjuntura intelectual do século XIX reclamava uma renovação filosófica que acompanhasse o advento das ciências morais, psicológicas e a importância da embriologia como ramo crescente da biologia². O pensamento de Spencer apresentou a promessa desta renovação que almejava a particularidade dos fatos e, também, a necessidade de instalar-se na experiência concreta da duração.

Portanto, quando surgiu um pensador que anunciou uma doutrina de evolução, na qual seria retraçado o progresso da matéria em direção à perceptibilidade ao mesmo tempo que a marcha do espírito em direção à racionalidade, na qual

² Talvez, aqui, o testemunho da história seja importante. A filosofia de Bergson insere-se em um contexto científico no qual o paradigma lógico-matemático é substituído: a evidência da exatidão, com seus quadros rígidos e suas cadeias de razão, dá lugar a uma observação minuciosa dos fatos. Segundo Gouhier (2001, p. XII): “O bergsonismo se apresenta como a conquista da consciência de uma situação nova na história das ciências. O século XIX vê constituir uma biologia positiva, com toda extensão que sua etimologia permite dar a palavra ‘biologia’, para designar várias ciências da vida; e, naturalmente, logo após as ciências da vida orgânica, o aparecimento das ciências da vida social, da vida psíquica...”. É justamente nesse sentido que o comentador pôde sugerir, com a filosofia de Bergson, o “fim da era cartesiana”; pois, nesse momento de profundas alterações metodológicas, surgiu a possibilidade de pensar uma “metafísica positiva”, mais maleável, que se aproxima das “ciências da vida”, sobretudo ao se modelar e talhar os seus conceitos de acordo com o detalhe dos fatos.

a complicação das correspondências entre o externo e o interno seria seguida grau por grau, na qual a mudança se tornaria por fim a própria substância das coisas, para ele voltaram-se todos os olhares. A atração poderosa que o evolucionismo spenceriano exerceu sobre o pensamento contemporâneo provém daí. (BERGSON, 2005, p. 392).

Apesar da sua apologia inicial, inspirada na proposta filosófica de modelação e adesão completa ao real, Bergson concluiu que o evolucionismo spenceriano também apresentava o estigma da imprecisão, pois, como ocorria com outros sistemas filosóficos, a sua teoria constituía-se sobre “generalidades vagas”. A fragilidade dessa perspectiva residia em sua compreensão superficial das “idéias últimas” da mecânica, o que, para Bergson, evidenciava uma incoerência no interior de uma pretensa teoria da evolução. Tudo se passa como se o filósofo inglês tivesse fechado os olhos para a característica primordial da realidade, a saber: a própria mudança. Assim, utilizando uma expressão de Gouhier (1989, p. 38), a perspectiva spenceriana pode ser caracterizada como um “evolucionismo sem evolução”. “Digamos, simplesmente, *que o artifício básico do método de Spencer consiste em reconstituir a evolução com fragmentos do evoluído.*” (BERGSON, 2005, p. 392, grifo do autor). Ou melhor:

Tal é, no entanto, a ilusão de Spencer. Ele toma a realidade sob sua forma atual; quebra-a, espalha-a em fragmentos que joga ao vento; depois, ‘integra’ esses fragmentos e lhes ‘dissipa o movimento’. Tendo imitado o Todo por um trabalho de mosaico, imagina ter retraçado o seu desenho e feito sua gênese. (BERGSON, 2005, p. 393).

Ora, isso é significativo e será reiterado na introdução de *O pensamento e o movente*. Ao recapitular parte de seu itinerário, Bergson destaca que a intenção de aprofundar e desenvolver a “fraqueza” teórica de Spencer o conduziu à “idéia de Tempo” e, então, ao reconhecimento de uma insuficiência: “[...] chocou-nos bastante ver que o tempo real, que desempenha papel de destaque em toda a filosofia da evolução, escapa às matemáticas. Sua essência consistindo em *passar*, nenhuma de suas partes pode permanecer ainda, quando outra

se apresenta.” (BERGSON, 1979, p. 101, grifo do autor). Qual seria o significado de tal constatação?

Apesar da aparente simplicidade dessa afirmação, é importante ressaltar, desde já, que ela se configura como o fio condutor da filosofia de Bergson, pois, essencialmente, está vinculada à distinção entre tempo matemático e tempo real. Ao comentar esse trecho, Worms (2004, p. 129, grifo do autor) identifica o seu caráter basilar: “é *toda* a sua filosofia, com efeito, que Bergson apresenta como decorrência, não da ‘questão’ do tempo, mas da simples constatação da passagem do tempo, do simples *fato* de que o tempo *passa*”. Se o decorrer do tempo é um fato que pode ser atestado, isso nos conduz, inevitavelmente, a colocar algumas questões: por que o pensamento filosófico, até então, nunca abordou a temporalidade em si mesma? Como pensar a passagem do tempo diante da carga reflexiva da tradição, com seus inúmeros conceitos, pressupostos, hipóteses, etc.? Enfim, quais seriam os recursos metodológicos de investigação dessa experiência surpreendente, uma vez que, aparentemente, o expediente habitual do pensamento desconsidera o essencial de seu objeto? Ou ainda, como nos adverte Worms (2004, p.130) é necessário pensar, “[...] como uma filosofia inteira pode fundar-se em sua capacidade de esclarecer a integralidade dessa experiência, colocada como irreduzível”.

Evidentemente, como já podemos entrever, o olhar de Bergson sobre a história da filosofia é crítico³. No quarto capítulo de *A evolução criadora*, o autor apresenta sua apreciação negativa em relação aos principais expoentes da tradição. Por ora, o simples exame genealógico de constituição e filiação da metafísica, exposto na introdução de *O Pensamento e o movente*, é suficiente para ilustrar a posição bergsoniana.

³ Particularmente, enfatizamos mais o caráter crítico em relação à história da filosofia. Contudo, esta perspectiva não é definitiva na obra de Bergson. Em seu texto *A intuição filosófica*, Bergson aponta o que ele considera a força motriz de toda a filosofia: a “intuição original”; isto é, o ato criador e único que está na origem de toda a elaboração filosófica.

A metafísica nasceu no dia em que Zenão de Eléia assinalou as contradições inerentes ao movimento e à mudança, tais como nossa inteligência os representa. Ultrapassar, contornar, por um trabalho intelectual mais e mais sutil, essas dificuldades levantadas pela representação intelectual do movimento e da mudança, tal foi o principal esforço dos filósofos antigos e modernos. (BERGSON, 1979, p. 104).

Se as aporias da escola eleática inauguram a compreensão equivocada da realidade movente, suscitando uma série de mal entendidos e problemas para a história da filosofia, a questão que se impõe é a de saber qual o modo de acessar a experiência da passagem do tempo, a mobilidade. Qual é a maneira de atingir e conhecer a realidade temporal que não seja reduzida ao esquema matemático? Como elaborar uma filosofia que adere ao dinamismo de seu objeto ou, mais especificamente, debruça-se sobre a verdadeira duração, sem se precipitar em concepções abstratas e gerais?

Como se pode observar, um duplo movimento correlato esboça-se na construção metodológica da filosofia bergsoniana: de um lado, uma atitude negativa que se constitui na recusa das soluções filosóficas armazenadas no seu arcabouço conceitual; de outro lado, em consonância com essa abertura crítica, acompanhamos a possibilidade de vislumbrar o acesso à passagem do tempo que, depurado de toda a formulação matemática, apresentaria sua característica irreduzível, a duração. Essa orientação geral tornar-se-á mais evidente no ensaio *Introdução à metafísica*. O texto, de caráter metodológico, apresenta a distinção da atividade metafísica na fronteira entre dois modos de conhecer uma coisa. O “verbalismo” seria a expressão do modo de conhecer relativo e analítico, isto é, um proceder que se instala na superfície das coisas através de símbolos e pontos de vista; em outra direção, encontramos a descrição de uma maneira de conhecer que penetra no interior da coisa, sem estabelecer a primazia de um ponto de vista e independente dos símbolos. Esse modo de proceder, absoluto e intuitivo, é próprio de uma atividade que aspira à singularidade do real, em sua dinâmica

interna, sem a imposição fragmentária do pensamento ordinário⁴. A exposição desses dois modos de conhecer tem como alvo estabelecer o campo de atuação dos mesmos na compreensão do real; assentado o alcance, o limite e a possibilidade de ajuda mútua entre ambos. Em resumo, o que se vê, e talvez isso seja uma das marcas fundamentais da filosofia bergsoniana, é a tentativa de reestruturação da metafísica, bem como o estabelecimento do diálogo entre as ciências e a filosofia.

Em relação à questão do conhecimento e ao direcionamento da filosofia, somos obrigados a sublinhar um deslocamento operado por Bergson. Se, como destaca o próprio autor, a sua ocupação inicial incidia sobre a apreciação da obra de Spencer – isto é, sobre a análise de uma teoria evolucionista – é significativo notar que a sua elaboração filosófica atingirá e se desdobrará, inicialmente, em uma dimensão psicológica. Segundo ele, a duração que é eliminada pelo proceder científico na compreensão dos fenômenos naturais, o qual institui o calculável e o previsível, pode ser atingida no contato com a nossa própria intimidade. Ou seja, se a passagem do tempo é um fato, isso pode ser afirmado porque “nós a sentimos e vivemos”: é o nosso “eu que dura”. A partir dessa apreciação, sobre a apreensão do tempo real, surge o interesse pela vida consciente ou, mais especificamente, a relação íntima da passagem do tempo com o olhar da consciência.

Se procurarmos saber o que ela é [a duração], como apareceria a uma consciência que desejaria apenas vê-la – e não medi-la, que a agarraria sem imobilizá-la, que se tomaria a si mesma por objeto, e que, expectadora e atriz, espontânea e refletida, aproximaria até fazer coincidir a atenção que se fixa e o tempo que escapa? (BERGSON, 1979, p. 102).

⁴ De acordo com Bergson (1979, p. 14): “Chamamos aqui intuição a simpatia pela qual transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, conseqüentemente, de inexprimível. Ao contrário, a análise é a operação que reduz o objeto a elementos já conhecidos, isto é, comum a este objeto e a outros. Analisar consiste, pois, em exprimir uma coisa em função do que não é ela”. Sobre a questão do método intuitivo, Deleuze (1999, p.7) esclarece o seu teor: “A *intuição* é o método do bergsonismo. A intuição não é um sentimento nem uma inspiração, uma simpatia confusa, mas um método elaborado, e mesmo um dos mais elaborados métodos da filosofia. Ele tem suas regras estritas, que constituem o que Bergson chama de ‘precisão’ em filosofia”. No decorrer do trabalho elucidaremos algumas mediações que compõem o método intuitivo.

De acordo com a sua proposta de abordagem da temporalidade, podemos dizer que Bergson distancia-se tanto da especulação filosófica tradicional quanto do tratamento científico, pois, em ambos os casos, prioriza-se o paradigma lógico-matemático na investigação. O trecho destacado acima demonstra a preocupação em assimilar a duração, a necessidade de “vê-la” sem “medi-la”, ou seja, de apreendê-la sem descaracterizá-la, recusando, sobretudo, tomá-la como um objeto estático diante do espectador. Ao aprofundar-se, em seu próprio interior, a consciência toma a si mesma como objeto, assumindo assim a dimensão de “expectadora” e “atriz”. Isso significa que ela coincide consigo mesma, com a sua própria atividade: seria o conhecimento interior do “eu pelo próprio eu”.

Sobre esse movimento inicial da filosofia bergsoniana é importante destacar as questões que orientam a nossa discussão: ao eleger a vida interior ou consciente como o primeiro campo de experiência metafísico, Bergson não estaria instituindo uma região de articulação axiomática? Ou, em outras palavras, assim como Descartes, por exemplo, ele não estaria estabelecendo um ponto de partida necessário da especulação filosófica? Como se sabe, uma das heranças do cartesianismo é a prioridade da subjetividade no processo de conhecimento, que, conduzido de maneira rigorosa, apresentaria o conjunto das representações que habitam o interior da consciência. Ora, essa perspectiva de uma consciência substancial seria o pólo irradiador que iluminaria o caminho do verdadeiro conhecimento das coisas. Assim, poderíamos facilmente indicar uma herança cartesiana na filosofia bergsoniana, sobretudo se considerássemos “eu que duro”, o aspecto interior da consciência que flui através do tempo, como uma espécie de cogito. Evidentemente, uma aproximação precipitada pode ofuscar a verdadeira intenção de Bergson. Mas, em todo caso, a questão é bastante pertinente e ainda revela outra mais complexa: a fenomenologia husserliana.

A metodologia desenvolvida por Husserl, em alguns dos seus desdobramentos, permitiu colocar em xeque a noção de interioridade. Em linhas gerais, a fenomenologia pretende marcar a passagem, ou melhor, a ruptura com o cartesianismo, no qual a evidência de si mesmo como “ser pensante” seria uma posição indubitável. Apesar de Husserl reconhecer a influência de Descartes, a sua posição apresenta restrições que aparentemente neutralizam a exaltação inicial. Com Bergson também ocorre essa constatação, e a possibilidade crítica de superação da herança cartesiana. No entanto, adeptos da fenomenologia, como os filósofos franceses Sartre e Merleau-Ponty, parecem não reconhecer o alcance dessa filosofia. A título de exemplo podemos destacar a aversão sartreana:

Eis nos livres de Proust. Livres ao mesmo tempo da “vida interior”; em vão buscaríamos [...] como uma criança que abraça os ombros, as carícias, os afagos de nossa intimidade, já que finalmente tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os homens. Não é no eu que descobrimos não sei que retrato de nós mesmos, é sobre a estrada, na cidade, em meio à multidão, coisa entre as coisas, homem entre homens. (SARTRE, 1998, p. 12).

Apesar do autor remeter seu ataque à literatura proustiana, é possível estendê-la à filosofia bergsoniana, e isso se tornará mais explícito em comentários de *A imaginação* e de *O ser e o nada*. Se a intencionalidade permite pensar em novos termos a relação consciência e mundo, esvaziando a substancialidade interna do sujeito, isso não nos desobriga da tarefa de investigar os termos da filosofia bergsoniana; é necessário compreender o estatuto filosófico da interioridade, a sua peculiaridade e suas implicações na filosofia da duração. Ou, em outras palavras, é possível o conhecimento de si, a partir da “auscultação espiritual” proposta por Bergson, sem cair nos impasses da herança cartesiana, por exemplo?

Além disso, outra questão apresenta-se com enorme dificuldade. Como salienta Leopoldo e Silva (1994, p. 16): “Uma das teses fundamentais do pensamento de Bergson é que a linguagem da filosofia desfigura o objeto filosófico. E o faz porque traduz num discurso formalizado o fluxo da duração”. Como pretendemos demonstrar, a linguagem, para o autor,

sempre será um meio imperfeito para exprimir as nuances do real, sobretudo a riqueza e sutilezas da vida interior. O projeto crítico de Bergson apresenta a desconstrução inevitável dos conceitos das ciências e da filosofia, principalmente aqueles que são responsáveis em erigir as ilusões no campo metafísico. Assim, poderíamos levantar mais uma questão intrínseca ao fazer filosófico de Bergson: seria a filosofia bergsoniana, como quer Merleau-Ponty⁵, uma espécie de introspecção “solitária, cega e muda”? Isso nos leva a questionar a maneira de expressar a duração real, uma vez que o retorno ao imediato e profundo poderia provocar uma espécie de perda em si mesmo, o que nos obrigaria a reconhecer o limite da experiência vivida pelo sujeito. Em outros termos, como expressar essa experiência vivida subjetivamente?

A intenção deste trabalho é avaliar a metafísica de Bergson a partir da instauração de seu método, que se concentra na recusa das “soluções verbais” e no mergulho na vida interior. É a partir desse eixo crítico que acreditamos analisar a obra bergsoniana de maneira coerente, e isso porque o próprio filósofo nos instrui de sua iniciação metodológica e da sua possibilidade de alargamento⁶. Para tanto, o caminho que propomos apresenta três partes: primeiramente, a análise interna do *Ensaio* em que se evidencia a análise da consciência e seus termos correlativos – a teoria das multiplicidades, distinção entre espaço e tempo, a verdadeira duração, o aspecto negativo da linguagem e o problema da liberdade – enfim, o momento de fundamentação do estatuto filosófico da interioridade; na segunda parte, verificamos o alargamento destas questões, isto é, a temática da interioridade e sua relação

⁵ Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty (1994, p. 90, grifo nosso) afirma: “Não era apenas a comunicação das intuições filosóficas aos outros homens que se tornava difícil – ou, mais exatamente, se reduzia a um tipo de encantamento destinado a induzir neles experiências análogas às do filósofo –, mas o próprio filósofo não podia dar conta daquilo que ele via no instante, já que seria preciso pensá-lo, quer dizer, fixá-lo e deformá-lo. Portanto, *o imediato era uma vida solitária, cega e muda*”. E, ainda, no resumo dos cursos da Sorbonne, ele (1990, p. 179) dirá: “E o próprio Bergson, quando explica longamente que não pode dizer o vivido, recorre a uma teoria esboçada numa linguagem encantatória e metafórica que lhe oferece argumentos. Essa teoria é uma solução desesperada; consiste em convidar o leitor, através de múltiplas imagens, a instalar-se no centro de uma intuição filosófica”.

⁶ “Nossa iniciação no verdadeiro método filosófico data do dia em que rejeitamos *as soluções verbais*, tendo encontrado na *vida interior* um primeiro *campo de experiência*. Todo o progresso posterior foi um alargamento desse campo.” (BERGSON, 1979, p. 151, grifo nosso).

com os diferentes níveis de duração, a investigação sobre a inteligência e a linguagem e, por fim, seus desdobramentos e suas conseqüências para a elaboração filosófica; na terceira parte, analisamos o momento de positivação dos mecanismos intelectuais, quando a linguagem ou, mais precisamente, as metáforas e as imagens são tematizadas como recursos metódicos na expressão da interioridade.

Acreditamos que essa análise permitirá apreciar o projeto de Bergson, antecipando a célebre expressão de Jean Wahl, como um “retorno ao concreto”, em que ocorre a ruptura com a hegemonia do “intelectualismo”. Essa intenção bergsoniana pode ser observada, por exemplo, no final da conferência *A intuição filosófica*, de 1911:

É preciso optar, em filosofia, entre o puro raciocínio que visa a um resultado definitivo, imperfectível pois é suposto perfeito, e uma observação paciente que fornece apenas resultados aproximativos, capazes de ser corrigidos e complementados indefinidamente. (BERGSON, 1979, p. 98).

Se essa atividade filosófica permite a imagem do inacabamento⁷, de uma atividade incessante, isso ocorre porque a sua metodologia constitui-se no decorrer da própria investigação, e nunca de maneira prévia e acumulativa. Ou, como diria Merleau-Ponty (1991) em seu texto *Bergson fazendo-se*, é uma filosofia que se constrói à medida que o caminho é percorrido, e que exige coragem e sobriedade para não se perder no desconhecido e na indolência do pensamento. A partir dessa proposta de um fazer-se incessante, a metafísica desce das “alturas” e aproxima-se da própria vida, em seu “jorro ininterrupto de novidade”, ocasionando a constituição de um “empirismo verdadeiro”.

⁷ Ao destacar o campo metafísico de experiência em relação à postura dogmática, hipotética e dedutiva, de um lado, e aquela que apela para o factual, de outro, Bergson dirá: “a primeira tese tinha a beleza do definitivo, mas estava suspensa no ar, na região do simples possível. A outra é inacabada, mas tem sólidas raízes no real.” (BERGSON, 1979, p. 124).

1. INTERIORIDADE E EXPERIÊNCIA DA DURAÇÃO

Ora, creio que a totalidade de nossa vida interior é algo como uma única frase começada com o primeiro despertar da consciência, frase semeada de vírgulas, mas em nenhuma parte cortada por pontos finais. (BERGSON, 1979, p. 97).

1.1. O caminho filosófico da interioridade

Desde as primeiras linhas de sua obra inaugural, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*⁸, Bergson nos oferece o esboço de sua orientação filosófica. Ali, de maneira concisa, ele expõe a sua intenção crítica de reestruturação da atividade metafísica: a distinção renovada entre o tempo e o espaço ou, mais especificamente, como veremos no interior da obra, a verdadeira duração e a sua projeção no espaço. O resultado desse esforço reflexivo de purificação e de rearticulação do pensamento filosófico incide sobre a dissipação de certos impasses especulativos, considerados, até então, como insolúveis.

A frase de abertura do prefácio do *Ensaio* já revela o teor e a densidade da reflexão: “Nós nos expressamos necessariamente por palavras e pensamos o mais freqüentemente no espaço” (BERGSON, 2001, p. 3). Essa afirmação categórica conduz-nos a um conjunto de questões que não se restringe apenas ao seu primeiro livro, mas percorre toda a obra bergsoniana, a saber: o modo de pensar e de expressar-se do homem; a relação intrínseca desses elementos com a produção de conhecimento; e, ainda, como indica a expressão “quase

⁸ Doravante chamaremos apenas de *Ensaio*.

sempre”, a possibilidade de encontrarmos, mesmo diante da imperiosidade do pensamento no espaço, outra maneira de pensar.

A exigência das expressões verbais e do pensar no espaço, como nos adverte a exposição subsequente do prefácio, atende inexoravelmente aos interesses da vida prática e aos procedimentos da maior parte das ciências, e vincula-se, em última instância, à necessidade humana de agir sobre o mundo. A reflexão de Bergson concentra-se sobre os limites deste proceder, quer dizer, do conhecimento decorrente dele: será que essa intervenção pode colocar o homem no âmago da realidade? Em um posicionamento crítico, o filósofo investigará o impacto desse *modus operandi* sobre as questões referentes à metafísica. O resultado da avaliação de Bergson será negativo. A consequência disso recairá sobre o seu próprio projeto: a demarcação do campo de investigação das ciências e a renovação do pensamento filosófico, o que será acompanhado de uma reflexão sobre o comércio entre essas duas maneiras de penetrar e conhecer a si mesmo e o mundo.

Desde o início, o processo de depuração da metafísica ocorre através da constatação de que o senso comum e o proceder científico, e mesmo a tradição filosófica, encontram-se em uma situação similar, a saber: a de desqualificar a passagem do tempo através de representações estanques, de conceitos e demais esquemas de tradução da realidade movente. Como pretendemos demonstrar, esse procedimento segue a direção natural da inteligência que – compreendida como faculdade de ação – circunscreve a eficácia de sua atuação sobre pontos fixos e programáticos. Contudo, uma vez introduzida no interior da investigação filosófica, tal desqualificação ocasiona uma série de mal entendidos e a formulação precária de problemas que adquirem a atmosfera de insolúveis⁹. A esse respeito, ainda no Prefácio do *Ensaio*, Bergson (2001, p. 3, grifo nosso) afirma:

⁹ A reflexão sobre a edificação e a dissipação dos “problemas filosóficos” é amplamente abordada por Bergson, e isso, segundo Deleuze, corresponderia à “primeira regra” do método intuitivo. A descrição deleuzeana do aspecto “complementar” dessa regra ilustra de maneira satisfatória a dimensão do método bergsoniano: “Os falsos problemas são de dois tipos: ‘problemas inexistentes’, que assim se definem porque seus próprios termos

Mas poder-se-ia perguntar se as dificuldades insuperáveis que certos *problemas filosóficos* provocam não viriam por teirmos em justapor no espaço fenômenos que não ocupam pontos do espaço, e se, fazendo abstração das grosseiras imagens em torno das quais a disputa se entrega, não lhe colocaríamos, às vezes, um termo.

Ora, como já destacamos, esse descompasso aponta para o critério metodológico da precisão, isto é, a exigência de colocar os problemas do espírito em termos de espírito, e não mais com os instrumentos de atuação sobre a matéria. Em resumo, a dificuldade dos problemas filosóficos é decorrente da confusão entre o espaço e o tempo. E, assim, é inevitável interrogar: afinal, o que significa pensar no espaço e utilizar-se de palavras? Como ultrapassar os esquemas do pensamento ordinário? Qual seria a relação dessas questões com a temporalidade? Enfim, qual seria a alternativa para a especulação filosófica?

Convém recuperar, mais uma vez, o relato bergsoniano de seu horizonte filosófico inicial. Em correspondência com William James, ao destacar o seu interesse pelas teorias mecanicistas, influenciado por Spencer, Bergson (1972, p. 765-766, grifo do autor) dirá:

Minha intenção era a de me consagrar àquilo que chamávamos então de ‘a filosofia das ciências’ [...] Foi a análise da noção de tempo, tal qual intervinha na mecânica ou na física, que subverteu todas as minhas idéias. Para o meu grande espanto, percebi que o tempo científico não *dura*, que não haveria nada a mudar em nosso conhecimento das coisas se a totalidade do real fosse desdobrada em um lance instantâneo, e que a ciência positiva consiste essencialmente na eliminação da duração.

Ora, se o tempo científico, como assinala Bergson, não apresenta o escoamento ou o decorrer de seus momentos (ele “não *dura*”), e se a história do pensamento é refém do conforto proveniente das “soluções verbais”, torna-se então inevitável questionar qual seria o

implicam uma confusão entre o ‘mais’ e o ‘menos’; ‘problemas mal colocados’, que assim se definem porque seus termos representam mistos mal analisados.” (DELEUZE, 1990, p. 10). Em relação ao primeiro tipo, podemos citar o problema do nada e o da desordem (discutidos no Capítulo IV de *A evolução criadora*); e, em relação ao segundo tipo, o problema da liberdade seria o exemplo privilegiado (problemática explicitamente abordada no *Ensaio*).

caminho filosófico adequado para a apreensão da realidade. Nesse sentido, podemos dizer que a deficiência verificada nos procedimentos científicos conduziu a investigação bergsoniana a uma nova direção, cuja intenção seria pensar e inovar os recursos metodológicos da especulação filosófica. Esse despertar inesperado, como nos indica o relato de *O Pensamento e o Movente*, acarreta um deslocamento da reflexão bergsoniana, isto é, o interesse pela natureza cede lugar, neste momento, ao estudo de um domínio menos evidente: a abordagem da vida consciente. Qual seria o significado de tal encontro? Vejamos.

Apesar da passagem do tempo escapar ao senso comum e ao proceder científico, é inegável reconhecer um fato simples: o homem é o único ser que pode experimentar em si mesmo o escoamento de sua existência, isto é, a mudança, o amadurecimento e o envelhecimento. Ainda que seja difícil concebê-la e explicá-la, em sua pureza original, a verdadeira duração é uma experiência que pode ser sentida e vivida no interior de nossa consciência. Aliás, é justamente esta duração imediatamente percebida, apreendida quando o eu toma a pose de si, que nos permite ter a própria idéia de tempo. É, então, por esse viés que a abordagem da vida interior impõe-se como opção metodológica na ultrapassagem do “verbalismo”.

Para Bergson, a realidade interior da consciência humana apresenta-se como campo experimental irreduzível aos esquemas de compreensão do mundo exterior, e isso porque a apreciação dessa dimensão nos coloca no domínio do vivido. Se a todas as coisas podemos ter o acesso através da conceituação e de pontos de vista – o que nos coloca de fora das coisas e apenas em sua superfície – é necessário reconhecer a dimensão imediata e profunda da nossa própria existência. Podemos perceber a incessante mutação das nossas sensações, sentimentos e desejos, que compõem e apresentam a coloração de nossa vida psicológica. Isso significa reconhecer que o desenrolar da nossa interioridade apresenta o selo da duração, ou, como quer

Bergson (1979, p. 15, grifo nosso): “É a nossa própria pessoa em seu fluir através do tempo. É nosso *eu que dura*”.

Se purificássemos a observação da nossa própria dimensão interna compreenderíamos a radicalidade de sua maturação, a transição contínua e crescente, em que o próprio estado psicológico apresenta-se como mudança¹⁰. Apesar disso, a sondagem da vida interior, que constitui o primeiro campo de experiência da metafísica bergsoniana, não se oferece de maneira fácil como se estivesse ao alcance da mão. A “auscultação espiritual” proposta por Bergson apresenta dificuldades extremas. Isso porque, como ele mesmo destaca, “nenhuma das concepções já feitas de que se serve o pensamento em suas operações cotidianas se presta a isto.” (BERGSON, 1979, p. 23). Se o pensamento ordinário em seus traços mais gerais é inadequado, tampouco a observação de si para si pode ser alcançada, simplesmente, por uma introspecção “solitária, muda e cega” ou um devaneio qualquer. O que se pode constatar na filosofia bergsoniana, distante de qualquer caracterização depreciativa, é a elaboração de uma nova metodologia cuja especificidade – ou melhor, a adequação ao critério da precisão – delinea-se como tarefa de apreensão da duração real. O contato com a vida interior é uma opção metodológica pertinente à medida que recusa as traduções gerais da experiência, e procura simpatizar – espécie de contato direto e imediato – com a singularidade dos estados de alma. No entanto, neste ponto, uma advertência é importante. Como nos lembra Prado Júnior (1989, p. 73):

O salto para o imediato não é, ele próprio, imediato. Ele apenas é feito através da longa série de mediações constituídas pelo recurso ao testemunho do pensamento positivo. Não se trata de opor, simplesmente, à mediação deformadora dos conceitos, a presença diáfana dos “dados imediatos”. O imediato é objeto de uma conquista, e a volta às fontes é uma longa viagem.

¹⁰ Sobre a radicalidade de maturação dos estados de consciência, o autor (2005, p. 3) dirá: “Cada um deles não é mais que o ponto mais iluminado de uma zona movente que compreende tudo o que sentimos, pensamos, queremos, tudo aquilo, enfim, que somos em dado momento. É essa zona inteira, na verdade, que constitui nosso estado. Ora, de estados assim definidos pode-se dizer que não são elementos distintos. Continuam-se uns aos outros num escoamento sem fim”.

Esse comentário ilustra perfeitamente aquilo que já havíamos indicado: a dificuldade metodológica de Bergson para fundamentar e explicar o objeto de sua proposta metafísica. A imersão na interioridade, o contato com o “dado imediato” ou a coincidência com essa realidade sempre em vias de formação, só pode ser atingida através de um conjunto de mediações. Aparentemente isso pode parecer absurdo, pois o nosso interior e a nossa personalidade deveriam ser instâncias facilmente conhecidas. Porém, isso não ocorre porque aplicamos os mesmos mecanismos de acesso ao mundo exterior à realidade imediata, e dessa maneira só conhecemos uma maquiagem de nossa vida interior¹¹.

É nesse sentido que o retorno às “fontes” exige um esforço reflexivo de interiorização e, também, de busca pela diferenciação interna, perpassado, sobretudo, por um posicionamento crítico. Nesse sentido, a consciência deve ser compreendida como “atriz” e “espectadora” em um processo no qual ela comporta-se como protagonista e observadora de si mesma. Sendo assim, já podemos presumir que o “dado imediato” não é apenas um conteúdo que aparece para a consciência, como se fosse um objeto invariável e passivo de ser contemplado; ele é a própria consciência em seu processo de estruturação interna ou, utilizando a noção jamesiana, em seu *fluxo*¹².

Assim, o projeto do *Ensaio* mostra-se bastante claro: em uma perspectiva mais crítica que positiva, a intenção maior do filósofo consiste em desfazer, como diria Deleuze (1999), os “mistos mal analisados”, ou seja, a confusão inveterada entre as noções de tempo e espaço, estabelecendo assim um projeto de depuração e adequação da filosofia à realidade que dura. A partir de sua perspectiva metodológica, que começava então a esboçar-se, e a título de

¹¹ “Todos já tiveram ocasião de notar que é mais difícil avançar no conhecimento de si do que no do mundo exterior. Fora de si, o esforço para apreender é natural [...] Em relação ao interior, a atenção deve permanecer tensa e o progresso torna-se cada vez mais penoso; quase acreditamos ir contra a natureza. Não há nisso algo de surpreendente? Somos interiores a nós mesmos e nossa personalidade é o que deveríamos conhecer melhor. Nada disso; nosso espírito move-se aí como em terra estrangeira [...]”. (BERGSON, 1979, p. 121).

¹² Segundo James (1979, p. 132, grifo do autor): “A consciência não é algo juntado; ela flui. Um “rio” ou um “fluxo” são as metáforas pelas quais ela é mais naturalmente descrita. *Ao falar dela, daqui por diante, chamemo-la o fluxo do pensamento, da consciência ou da vida subjetiva*”.

experimentação, Bergson escolhe uma problemática comum à psicologia e à metafísica, a saber: o problema da liberdade.

É necessário, desde já, enfatizar que a posição bergsoniana frente à psicologia será crítica. Se, como dizíamos anteriormente, o proceder científico desqualifica a mudança ou a passagem do tempo na compreensão dos fenômenos naturais, isso também pode ser facilmente verificado na ciência psicológica do século XIX. Sobre a configuração do quadro histórico desse período e suas implicações no âmbito científico, Foucault (2002, p. 133) oferece um diagnóstico preciso:

A psicologia do século XIX herdou da *Aufklärung* a preocupação de alinhar-se com as ciências da natureza e de encontrar no homem o prolongamento das leis que regem os fenômenos naturais. Determinação de relações quantitativas, elaboração de leis que se apresentam como funções matemáticas, colocação de hipóteses explicativas, esforços através dos quais a psicologia tenta aplicar, não sem sacrifício, uma metodologia que os lógicos acreditaram descobrir na gênese e no desenvolvimento das ciências da natureza.

O comentário demonstra que a psicologia científica absorvia, em seus procedimentos e campo de atuação, o processo de matematização próprio das ciências naturais. Ora, o alinhamento da psicologia às ciências da natureza apresentará problemas extremos na compreensão do humano. Só para exemplificar, ainda no primeiro capítulo do *Ensaio*, Bergson destaca a equação de Fechner-Weber que possuía a intenção de calcular a variação quantitativa das sensações decorrentes de uma excitação externa. Em outras palavras, esse modelo de psicologia racionalista, por assim dizer, desejava uma descrição exata dos fenômenos e fatos de consciência, como se estivessem submetidos a uma determinação da natureza.

Por ora, sem entrar demasiadamente no âmago de tais questões, é necessário destacar que, como observa Leopoldo e Silva (1994, p. 117-118): “A análise dos conceitos e dos dados estritamente psicológicos tem como função abrir os horizontes para a reproblemática do

tempo enquanto categoria metafísica fundamental”. Não se trata, então, de desenhar uma nova teoria psicológica ou de determinar e clarificar metodologicamente as categorias de uma ciência da alma, o que poderia suscitar a acusação de “psicologismo”; a intenção bergsoniana é a de purificar o terreno para a compreensão da duração no nível psicológico e, então, apresentar, de maneira adequada, a articulação da liberdade¹³.

Esses elementos configuram o eixo crítico do *Ensaio*: a observação dos fatos subjetivos, a avaliação negativa dos conceitos da psicologia e a orientação renovada do problema liberdade, desarticulando o impasse existente entre os deterministas e os defensores do livre-arbítrio; e é, justamente, no cruzamento de tais informações que encontramos a articulação da metodologia de Bergson. Vejamos.

1.2. A teoria das multiplicidades: uma estratégia crítica

Apesar de Bergson destacar, no Prefácio do *Ensaio*, que os dois primeiros capítulos do livro (*Da intensidade dos estados psicológicos* e *Da multiplicidade dos estados de consciência: a idéia de duração*) são a preparação para o último (*Da organização dos estados de consciência: a liberdade*), é forçoso reconhecer que o âmago da discussão articula-se no segundo capítulo, quando o autor apresenta a distinção entre espaço e tempo, e, também, descreve sua primeira formulação da noção de duração.

¹³ É importante destacar que as considerações do *Ensaio* são fundamentais para a elaboração deste trabalho. Isso se deve a dois aspectos principais: a imersão na vida interior e a recusa de aceitar a articulação de problemas filosóficos em um nível estritamente discursivo (problemas “mal formulados”). Apesar do propósito do *Ensaio* ser a abordagem adequada da liberdade, a nossa análise concentrar-se-á naquilo que pode ser considerado como a elevação do estatuto filosófico da interioridade.

Inicialmente, a estratégia crítica concentra-se na distinção entre dois tipos de multiplicidades¹⁴: de um lado, a numérica ou de justaposição de partes (quantitativa); de outro, a multiplicidade de interpenetrações mútuas dos estados de consciência (qualitativa). O ponto de partida de sua teoria das multiplicidades incide sobre a compreensão da idéia de número. Apesar da estranheza dessa abordagem e da maneira abrupta como é apresentada, será por esse viés, pela demonstração de uma conexão intrínseca entre a formação do número e a noção de espaço, que Bergson elucidará sua perspectiva sobre a temporalidade.

As primeiras linhas do segundo capítulo do *Ensaio* expressam a suspeita de que a circunscrição da idéia de número à sua definição geral, estabelecida como a “síntese do uno e do múltiplo”, apresenta-se de maneira incompleta. Isso ocorre porque é indispensável questionar se tal idéia não pressupõe a representação de alguma outra coisa. Conseqüentemente, Bergson se vê obrigado a compreender as minúcias do processo de formação do número. Essa noção, compreendida como a “coleção de unidades”, solicita que as mesmas sejam idênticas ou supostamente semelhantes entre si na realização da contagem. Esse procedimento de descaracterização das “diferenças individuais” do objeto, que se concentra simplesmente em sua “função comum”, é a operação inicial que permite estabelecer o critério da soma. Isso pode ser facilmente ilustrado se pensarmos na distinção entre a

¹⁴ A interpretação de Deleuze insiste na importância e originalidade da teoria das multiplicidades, sobretudo em dois pontos: uma aproximação autêntica em relação à matemática riemanniana; e o distanciamento de uma concepção dialética do real. Em relação a esse último ponto, Deleuze (1999, p. 33) acrescenta que: “Em filosofia, conhecemos muitas teorias que combinam o uno e o múltiplo. Elas têm em comum a pretensão de recompor o real com idéias gerais. Dizem-nos: o Eu é uno (tese), é múltiplo (antítese) e é, em seguida, a unidade do múltiplo (síntese). Ou, então, dizem-nos: o Uno já é múltiplo, o Ser passa ao não-ser e produz o devir”. Sem dúvida, neste último caso, a filosofia antiga é exemplar no equacionamento destes conceitos, isto é, em articular uma oposição de termos abstratos e gerais na compreensão da realidade. Para exemplificar a recusa bergsoniana, podemos recuperar sua crítica a uma suposta familiaridade com a filosofia de Heráclito. Ao defender a mobilidade como a própria substância do real, ele questionará: “[...] Como se pode comparar esta doutrina à de Heráclito?” (BERGSON, 1979, p. 31). Para o filósofo jônico o “devir” era um fenômeno incontestável. Contudo, sua tentativa de encontrar o princípio da mobilidade incorre na instituição de pares de oposto responsáveis em criar uma unidade harmoniosa, ou seja, a partir de vistas imóveis que se opõe teríamos a mudança. Isso pode ser verificado nos seguintes fragmentos (utilizamos aqui a Coleção Os pensadores): “O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres”; e outro: “Heráclito (dizendo que) o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia”. Para Bergson, o movimento é substancial, um devir vivo, sendo assim a realidade movente não pode ser reduzida ao resultado de uma síntese de termos opostos, gerais e abstratos.

contagem imparcial de cinquenta ovelhas de um rebanho e a maneira como as mesmas são tratadas pelo seu pastor, que, supostamente, conhece os seus traços particulares. Outro exemplo seria o da contagem dos soldados de um batalhão e, em outro sentido, a simples chamada dos mesmos: o primeiro procedimento reduz cada soldado a uma imagem invariável e aplicada aos demais; já no segundo caso, a indicação da chamada respeitaria as diferenças entre cada um dos membros. Assim, conclui Bergson (2001, p. 52) “[...] diremos então que a idéia de número implica a intuição simples de uma multiplicidade de partes ou de unidades, absolutamente parecidas umas com as outras”.

Contudo, apesar da determinação de uma unidade-padrão e de sua assimilação, é necessário destacar que semelhante artifício apenas se dispõe no formato de uma coleção porque ocorre a justaposição das partes. É como se a contagem do rebanho, em que se repete a unidade-padrão, fosse possível a partir da posição que cada imagem-ovelha ocupa em um determinado meio homogêneo. Com isso, é inevitável destacar a noção de um “espaço ideal” como possibilidade de acrescentar uma unidade ao lado de outra, o que permite formatar, de maneira simultânea, uma coleção de partes sucessivas. Segundo Bergson (2001, p. 53), “para que o número vá crescendo à medida que avanço, é necessário que retenha as imagens sucessivas e as justaponha a cada uma das unidades novas de que evoco a idéia: ora, é no espaço que igual justaposição se opera e não na pura duração”.

Se a intuição do espaço permite a articulação simultânea entre a retenção e o acréscimo de partes justaponíveis umas as outras, é imprescindível reconhecer que essa operação intelectual é condição de contagem dos objetos materiais, como acompanhamos nos exemplos. Sem dúvida, como já podemos observar, o tratamento desses objetos é solidário, por assim dizer, do processo de matematização do mundo natural. Apesar disso, Bergson questiona se tal intuição do espaço acompanha toda a idéia de número, mesmo que seja concebido como uma abstração. Ora, a idéia de um número abstrato pode ser concebida como

a imagem da unidade-padrão sem a remissão necessária aos objetos materiais, sendo que, transformada em uma esquematização intelectual, pode ser expressa em algarismos e palavras. Se, por exemplo, recuperarmos a imagem de uma fila de soldados, ou a idéia que dela temos, é possível representá-la como uma sucessão de pontos em uma reta ou, até mesmo, convencioná-los a uma disposição crescente de dígitos. Ora, ainda assim, essa sucessão que solicita a adição de unidades, sejam elas imagens extensas ou abstratas, ocorre apenas no espaço e nunca no tempo. Assim, “[...] toda a idéia clara do número implica uma *visão no espaço*; e o estudo direto das unidades que entram na composição de uma multiplicidade distinta vai nos conduzir, neste ponto, à mesma conclusão que a análise do próprio número.” (BERGSON, 2001, p. 54, grifo nosso).

A análise da idéia de número ainda solicita o esclarecimento do significado da noção de unidade, sendo que esta permitirá a afirmação do número enquanto tal e mesmo a sua composição. Além disso, o alcance dessa distinção permite compreender o papel dos aspectos subjetivo e objetivo na teoria do número. Em um trecho do segundo capítulo do *Ensaio*, o autor faz a seguinte afirmação: “Notemos, com efeito, que chamamos subjetivo o que parece inteira e adequadamente conhecido, objetivo o que é conhecido de tal maneira que uma multidão sempre crescente de impressões novas poderia substituir a idéia que temos atualmente”. (BERGSON, 2001, p. 57). Qual seria o significado dessa afirmação? Vejamos.

Se o espaço é, portanto, a condição de justaposição de partes idênticas e de distinção das mesmas através de sua posição, isso ainda não explica o caráter unificador de tal multiplicidade, ou seja, a capacidade de executar a soma. De acordo com Bergson, a constituição do caráter uno e indivisível da idéia de número é de responsabilidade do “ato simples e indivisível do espírito” que concebe uma espécie de representação totalizante, isto é, o espírito unifica a multiplicidade de partes em um ato de consciência. Entretanto, à medida que nos distanciamos desse ato e pensamos apenas em seu produto, ou seja, em unidades

formadas e isoladas que se sobrepõe umas as outras, verificamos, então, aquilo que Bergson considera ser a característica objetiva da experiência consciente¹⁵.

As conseqüências da observação sobre a idéia de número serão fundamentais para a filosofia bergsoniana. Se a unidade-padrão em sua disponibilidade para a soma apresenta-se como a “matéria” pela qual o espírito fixa a sua atenção e constrói o número, é fato que a unidade e a indivisibilidade são aspectos da jurisdição do espírito e não propriamente do número, isto é, a consistência da característica numérica é assegurada pelo espírito. Sendo assim, somos obrigados a estabelecer a seguinte distinção:

[...] entre a *unidade a qual se pensa* e a *unidade que se erigi em coisa* após termos pensado, assim como entre o número em vias de formação e o número uma vez formado. A unidade é irreduzível enquanto nela se pensa, e o número é descontínuo enquanto se constrói; mas, desde que se considera o número em estado de acabamento, objetiva-se: e é precisamente porque ele aparece então como indefinidamente divisível. (BERGSON, 2001, p. 57, grifo nosso).

Dessa forma, em relação ao processo de formação do número é necessário destacar que o elemento subjetivo vincula-se ao ato uno e indivisível da consciência. Em uma direção contrária, a apreciação de objetos exteriores e inerentes ao processo de contagem constitui-se como uma “apercepção atual”, ou melhor, a experiência atual de um elemento que, em certo sentido, é um agregado de unidades provisórias articuladas em um determinado ponto de vista. Por isso, a dimensão subjetiva da experiência parece ser inteiramente conhecida, uma vez que não se reduz a uma operação intelectual em seu desdobramento de partes recortadas pela percepção dos objetos. Enfim, o aspecto subjetivo diferencia-se do procedimento objetivo porque não assume o caráter fixo e disponível para se juntar às outras partes, característica essa que se submete a uma decomposição qualquer e indefinida.

¹⁵ “Sem dúvida, no momento em que penso em cada uma dessas unidades isoladamente, eu a considero como indivisível, pois é claro que não penso senão nela. Mas, desde que a deixo de lado para passar a seguinte, eu a objetivo, e por isso faço dela uma coisa, isto é, uma multiplicidade.” (BERGSON, 2001, p. 55).

Sobre a dimensão subjetiva e objetiva da filosofia bergsoniana, ainda que direcionada às teses do *Ensaio*, Deleuze oferece uma importante chave de leitura, pois, como comenta Hardt (1996), a intenção maior de sua interpretação concentra-se na retomada do “movimento ontológico” que, em Bergson, é pensado em termos qualitativos¹⁶. Nesse sentido, o aspecto subjetivo é caracterizado pelo ato irredutível que apresenta uma série de elementos indistintos e em transição no fluxo da consciência; essa caracterização antecipa a descrição dos “estados puramente afetivos” como multiplicidade não numérica. No *Ensaio*, há uma passagem que comprova tal leitura. Segundo Bergson (2001, p. 57):

[...] um sentimento complexo conterá um grande número de elementos mais simples; mas, enquanto esses elementos não se destacarem com nitidez perfeita, não se poderá dizer que eles estavam inteiramente realizados e, desde que a consciência tenha deles uma percepção distinta, o estado psíquico que resulta de sua síntese terá, por isso mesmo, mudado.

O aspecto subjetivo é, portanto, caracterizado como “virtual”, isto é, um processo no qual tudo se encontra em vias de formação, um emaranhado de partes que não se atualiza completamente em um resultado único e definido. Em uma direção contrária, o aspecto objetivo seria aquele que se apresenta como “atual”: é a efetivação de uma unidade-padrão que se presta a uma decomposição qualquer. Como destaca Deleuze (1999, p. 30, grifo do autor): “Bergson quer dizer que o objetivo é *o que não tem virtualidade* – realizado ou não, possível ou real, tudo é atual no objetivo”. Em outras palavras, o subjetivo ou “virtual” é o aspecto da experiência consciente que põe em jogo a transição, uma unidade viva de elementos heterogêneos e independentes dos cortes homogêneos promovidos pela espacialização; o objetivo (ou “atual”) seria o resultado do processo de “subdivisões do

¹⁶ De acordo com Hardt (1996, p. 44-45): “A tarefa construtiva central da leitura de Bergson por Deleuze é, então, elaborar o movimento positivo do ser entre o virtual e o atual que dá suporte à necessidade do ser e que faculta ao ser tanto a mesmidade quanto a diferença, a unidade e a multiplicidade. Essa discussão do movimento ontológico se baseia na defesa, feita por Bergson, de uma diferença fundamental entre tempo e espaço, entre duração e matéria. O espaço somente é capaz de conter diferenças de grau e assim só apresenta uma variação meramente quantitativa; o tempo contém diferenças de natureza e assim é o meio verdadeiro da substância”.

indiviso”, sendo que a sua esquematização comporta-se como um arranjo ou rearranjo de uma unidade sempre ameaçada de desintegração. É necessário destacar, ainda, que a decomposição inevitável do aspecto objetivo não altera o seu caráter “total”, ou melhor, a sua determinação e natureza; isso equivale a reconhecer que, diferentemente do aspecto subjetivo, não ocorre uma mudança de natureza em sua configuração, mas apenas uma diferença de grau.

O que está em jogo é a compreensão do duplo aspecto da experiência humana ou, como diz Deleuze (1999), o “domínio do misto”. Nesse sentido, a descrição da percepção dos objetos extensos, em que o espaço é a matéria da atividade do espírito e mesmo o meio no qual se situa a construção do número, é importante porque permite a distinção entre o domínio do mundo físico, em sua relação com o processo de matematização, e o domínio subjetivo ou psicológico. Isto é, toda a percepção do mundo exterior obedece aos critérios da espacialização, a saber: a homogeneização e a quantificação. Mas, como observamos anteriormente, a concepção do espaço por si só não articula uma sucessão. Ora, há um aspecto da experiência consciente que permite a articulação de momentos diversos, mesmo que esses se desdobrem em um meio homogêneo (o que será chamado de “tempo homogêneo”). Até aqui, basicamente, podemos observar uma tentativa de avaliação do processo de conhecimento, de como nossa consciência “comporta-se” em sua inserção no mundo. Por isso, é necessário, ainda, destacar o outro tipo de multiplicidade que, segundo Bergson, não se submete ao processo de quantificação dos dados da experiência.

1.3. O processo de interiorização e a verdadeira duração

A multiplicidade numérica está relacionada diretamente com o procedimento do senso comum, das ciências e mesmo da filosofia. Esse tipo de operação intelectual é a condição básica de inserção humana no universo dos objetos materiais e, também, o sustentáculo da sociabilidade. Se, como dizíamos antes, toda a operação que envolve o número está vinculada à idéia de espaço, e, portanto, se encontra pautada exclusivamente na identidade e na repetição, é necessário, então, como quer Bergson, examinar uma direção oposta à exteriorização. Isto é, a partir de uma exigência metodológica, o filósofo se vê obrigado a auscultar a palpitação da própria consciência. Ou melhor: “Nós vamos, então, pedir à consciência para se isolar do mundo exterior e, por um vigoroso esforço de abstração, voltar a ser ela mesma.” (BERGSON, 2001, p. 61). Por que o filósofo impõe essa diferenciação entre interior e exterior na sua abordagem sobre a experiência consciente? Enfim, qual o sentido de tal “esforço de abstração”?

Em primeiro lugar, é necessário sublinhar que se trata da instauração de um dualismo metodológico, isso porque a experiência humana é sempre marcada por um misto de qualidade e quantidade, de elementos subjetivos e objetivos, ou melhor, uma mistura de conservação do tempo e de posicionamento dos objetos da realidade exterior. Por isso, apenas metodicamente é possível dissociar a experiência consciente e revelar as suas peculiaridades. Em segundo lugar, como já antecipamos, Bergson encontra nos estados afetivos de alma uma organização que não possui relação com a separação, a descontinuidade e a disposição em meio homogêneo dos elementos envolvidos na experiência consciente. Diferentemente da compreensão da realidade exterior – em sua relação com a possibilidade de manipular os objetos, de distingui-los e de definir o seus contornos – o interior do homem não possui uma representação nítida e esquemática de seus elementos, a não ser que aconteça a interferência do espaço e da linguagem, ocasionando, então, a sua desqualificação¹⁷.

¹⁷ “Se, para contar os fatos de consciência, devemos representá-los simbolicamente no espaço, não é plausível que esta representação simbólica modificará as condições normais de percepção interna?” (BERGSON, 2001, p.

A dissociação metódica da experiência consciente indica dois domínios específicos: a relação com os objetos materiais, em que predomina o processo de matematização, de formatação de partes sucessivas e extrínsecas na concepção do real; e um aspecto da experiência que, em seu estado de pureza, não se submete ao processo de quantificação, ou seja, é o domínio do vivido, de uma multiplicidade qualitativa, em que a consciência aprofunda-se em si mesma e atinge a coloração dos estados de alma. Esse esforço metódico de separação do misto da experiência humana conduz à caracterização e definição da noção de espaço e, de modo correlato, à compreensão purificada da temporalidade.

O núcleo do segundo capítulo do *Ensaio* dedica-se a esse empreendimento crítico de separação do “misto” e da descrição de suas partes puras, sem, contudo, desconsiderar a relação entre ambas. De acordo com Bergson, a definição possível da noção de espaço só pode ser: “[...] é o que nos permite distinguir entre si várias sensações idênticas e simultâneas; é, portanto, um princípio de diferenciação, não a diferenciação qualitativa, e, por conseguinte, uma realidade sem qualidade.” (BERGSON, 2001, p. 64). Em outras palavras, o espaço é um meio vazio e homogêneo que permite a realização das operações de contagem e divisão de uma determinada unidade-padrão, ou seja, é uma dimensão em que se pode articular, simultaneamente, uma série sucessiva de objetos na compreensão do real. A concepção e estruturação desta ordem homogênea são de inteira responsabilidade da inteligência, cuja função é a de preparar e aclarar as ações humanas sobre o mundo. Por isso, ao apresentar as características dessa faculdade, Bergson (2001, p. 66) destaca a capacidade de “[...] realizar distinções nítidas, contar, abstrair e talvez também falar”. Se a análise crítica do *Ensaio* já revela essa caracterização, é necessário destacar que, em *A evolução criadora*, encontraremos

61). Sem dúvida, como acompanharemos no decorrer do *Ensaio*, e mesmo em toda a produção filosófica de Bergson, a resposta a esta pergunta indica que a linguagem é responsável, devido a sua estruturação, em deformar a realidade movente. Essa abordagem da linguagem e de suas conseqüências na especulação filosófica será abordada com mais profundidade na última parte deste trabalho. Por ora, enfatizaremos o seu caráter negativo ou, como dirá Bergson, o seu aspecto “incomensurável” com a multiplicidade qualitativa dos nossos estados de alma.

uma teoria da inteligência vinculada ao exame de sua gênese, cuja intenção será a de desenvolver uma teoria do conhecimento associada a um estudo da vida.

Mas, o que importa, nesse momento, é saber se a verdadeira duração relaciona-se de alguma maneira com as características do espaço. É significativo observar que, assim como a análise da multiplicidade numérica revelou uma outra que escapa à quantificação, será justamente por meio deste mesmo procedimento negativo que poderemos descrever a duração, isto é, em oposição direta à ordem espacial.

Ora, se o espaço se deve definir como homogêneo parece que inversamente todo o meio homogêneo e indefinido será espaço. Já que a homogeneidade consiste aqui na ausência de toda a qualidade, não se vê como duas formas de homogeneidade se distinguiriam uma da outra. (BERGSON, 2001, p. 66).

Se a avaliação de duas ordens homogêneas distintas é inadequada, pois a caracterização da homogeneidade é invariável, o tempo necessariamente não pode ser confundido com o espaço. Em todo caso, se isso ocorrer é indispensável admitir a invasão dessa dimensão sobre a duração e, por conseguinte, a quantificação de seus elementos. Com efeito, se as coisas materiais, exteriores entre si e à nossa própria consciência, são pensadas em um meio homogêneo no qual se estabelece distinções nítidas e contornos definidos, é necessário então pensar a duração em uma direção contrária, isto é, em um processo de interiorização da própria consciência, cujas características mais marcantes são a continuidade indistinta e a heterogeneidade. Em relação a essas considerações, torna-se clara a primeira descrição da “duração pura” na filosofia bergsoniana:

[...] é a forma que toma a sucessão dos nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores. Não há necessidade, para isso, de se absorver inteiramente na sensação ou idéia que passa, pois então, ao contrário, ele cessaria de durar. Também não há necessidade de esquecer os estados anteriores: basta que, lembrando-se desses estados não os justaponha ao estado atual como um ponto a outro ponto, mas os organize com ele, como

acontece quando nós nos *lembramos, por assim dizer, das notas de uma melodia fundidas em um conjunto.* (BERGSON, 2001, p. 67, grifo nosso).

Qual seria o significado dessa afirmação? Ora, de maneira simples e recuperando mais uma vez o comentário de Worms (2000, p. 20), “a duração consiste na sucessão contínua de um conteúdo qualquer”. Essa sucessão bastante específica, experimentada por um eu que vivencia a si mesmo, supõe uma memória na articulação dos seus momentos, entre o “antes” e o “depois”, sem os interstícios próprios da espacialização. Em termos bergsonianos, a memória é a condição interna da passagem do tempo, ou melhor, como será explicitado mais tarde com a publicação de sua obra *Duração e simultaneidade – a propósito da teoria de Einstein*, de 1922: “[...] é uma memória interior à própria mudança, memória que prolonga o antes no depois e os impede de serem puros instantâneos que aparecem e desaparecem num presente que renasceria incessantemente.” (BERGSON, 2006c, p. 51). Assim, sem a intervenção de um meio vazio e homogêneo, a sucessão de nossas experiências sensíveis adquirem uma forma orgânica que, como destaca Worms (2004), corresponde ao progresso ininterrupto e crescente da vida ou da história de um indivíduo.

Sem dúvida, a vida psicológica – em sua auto-estruturação interior e profundidade – é o campo propício de investigação metafísica, pois, encontramos aí um conjunto de fatos que podem ser vividos e sentidos em seu dinamismo qualitativo, em um emaranhado de elementos sucessivos e sem a menor tendência à justaposição de partes distintas, e que, por isso, são irreduzíveis a um processo de formatação homogêneo. Ora, afirmar que “o nosso eu se deixa viver” significa encontrar-se com o tempo vivido da consciência, o que, na terminologia bergsoniana, corresponde à “coincidência” com o real em sua especificidade: a experiência da passagem do tempo.

A filosofia bergsoniana concentra-se na apreensão e descrição de tais fatos, em oposição ao pensamento ordinário e, mais especificamente, ao proceder científico, que, como

veremos a seguir, apresenta uma visão simplificada da totalidade da vida interior, como se a sua articulação estivesse disposta em fragmentos exteriores uns aos outros e justaponeáveis em uma seqüência linear, passível de medição. Por isso, como acabamos de ver, a apreciação da duração verdadeira, que é o objeto da verdadeira metafísica, não pode ser submetida a uma “definição simples e geométrica”, pois seria o mesmo que limitá-la a um quadro vazio e inflexível. Para Bergson, desde o *Ensaio*, o fluxo dos nossos estados de consciência, a duração psicológica, assemelha-se a uma melodia em que as notas são fundidas em uma totalidade qualitativa. Apesar da dimensão física presente na execução de uma música (os instrumentos, a partitura, etc.), bem como as notas que se sucedem umas às outras, é um fato que o seu conjunto realiza-se com a força de um bloco único, ou melhor, com a indivisibilidade de uma “frase musical”.

Além dessa comparação recorrente em sua obra, Bergson acrescenta uma outra imagem importante: esse conjunto de elementos que se mescla entre si é comparado a um “ser vivo” cujas partes peculiares se prestam a uma espécie de solidariedade orgânica. Sobre essa dimensão da vida interior, conclui Bergson (2001, p. 68): “pode-se conceber a sucessão sem a distinção, como uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima de elementos, em que cada um, representativo do todo, dele não se distingue nem se isola a não ser por um pensamento capaz de abstrair”.

1.4. O tempo homogêneo e a desqualificação da realidade movente

O pensar no espaço, preponderante na vida prática e social dos homens, é o responsável em conceber o “conceito bastardo” de tempo homogêneo. Esse “fantasma do

espaço”, que incomoda a palpitação da consciência, segue a direção habitual da nossa inteligência: a de procurar a fixidez. Assim, a própria observação da interioridade humana é eclipsada por esse processo de invasão do espaço sobre a dinâmica interna dos estados de alma, ou seja, os estados de consciência são justapostos de maneira simultânea, exteriores uns aos outros; a sua nova configuração lembra um colar de pérolas que se alinham linearmente e tocam-se apenas na superfície.

Apesar da dificuldade de representar a duração pura, é possível pensá-la em sua dinâmica se não ocorrer uma interferência simbólica que impõe o recurso espacial de mensuração. A imagem da oscilação pendular ajuda entender a argumentação bergsoniana. O que significa dizer, por exemplo, que transcorreu um minuto? Ora, isso pode denotar que o transcurso de sessenta segundos corresponde ao mesmo número de oscilações pendulares, sendo que há possibilidades diferentes de representá-las: pensá-la, primeiramente, de uma única vez, isto é, simultaneamente, o que culminaria na exclusão de uma sucessão, pois, como diz Bergson (2001, p. 70), “[...] eu penso, não em sessenta toques que se sucedem, mas em sessenta pontos de uma linha fixa, em que cada um simboliza, por assim dizer, uma oscilação do pêndulo”; outra maneira seria pensar na sucessão das sessenta oscilações sem alterar a sua produção no espaço, isto é, elas apareceriam apenas no presente sem a conservação das precedentes, uma vez que não é levada em conta a “lembrança” dos elementos anteriores (isso comprometeria as idéias de sucessão e de duração); e, por fim, se a imagem da oscilação presente articular-se com a anterior, pode ocorrer dois casos: de um lado, a possibilidade de justapô-las, o que culminaria na composição de uma linha e na assimilação de seus pontos; de outro, as oscilações se penetrariam entre si, em uma organização dinâmica, ou melhor, em uma multiplicidade qualitativa, o que suscitaria a imagem da duração pura.

Essa imagem pode ser recuperada também na relação do movimento pendular com a iminência do sono. Bergson (2001, p. 71) apresenta a seguinte questão: “Quando as oscilações

regulares do pêndulo nos convidam ao sono, será o último som ouvido, o último movimento percebido que produz tal efeito?”. Obviamente a resposta é não, pois, se isso fosse correto, o primeiro oscilar também teria promovido o mesmo efeito. Além disso, a justaposição das partes anteriores e a sua conseqüente culminação no “último som ouvido” também seria ineficaz. O que Bergson quer dizer é que o efeito provocado no espectador foi originado qualitativamente, com a interpenetração dos momentos daquele balancim: “[...] os sons se compunham entre si e agiam, não pela quantidade enquanto quantidade, mas pela qualidade que sua quantidade apresentava, isto é, pela *organização rítmica do seu conjunto*.” (BERSGON, 2001, p. 71, grifo nosso). Se, ao contrário, as sensações da oscilação do pêndulo fossem reduzidas à justaposição de uma unidade-padrão – em um vai e vem repetitivo desta mesma experiência perceptiva – é possível concluir que a sua repetição seria “fraca” e “suportável”; e mais, a sensação em si seria confundida com o estímulo exterior e a qualidade ofuscada pela espacialização.

Ora, essa argumentação apresenta dois aspectos básicos: a quantidade é permeada pelo aspecto qualitativo, e isso significa reconhecer que o decorrer temporal pode ser experimentado pela consciência, quando ela desejar apenas “vê-lo” e não manipulá-lo; ainda assim, predomina a dificuldade de apreensão da duração. Afinal, qual seria a origem disso? Bergson (2001, p. 71-72) responde de maneira breve: porque “[...] não duramos sozinhos: as coisas exteriores, parecem, duram como nós, e o tempo, considerado sob este último ponto de vista, tem toda aparência de um meio homogêneo”. Em outras palavras, a experiência comum do mundo e de nós mesmos é marcada por uma espécie de duração impura (homogênea), que se encontra amplamente disseminada na vida social e, sobretudo, se desdobra nas fórmulas e cálculos das ciências (mecânica, astronomia e física, por exemplo): o tempo é revestido por uma dimensão mensurável. Contudo, em nossa vida psicológica a direção é outra.

Para explicar essa mistura, o filósofo apresenta as seguintes distinções:

Dentro de mim, prossegue-se um processo de organização ou de penetração mútua dos fatos de consciência, que constitui a verdadeira duração. É porque duro dessa maneira que represento o que chamo as oscilações passadas do pêndulo, ao mesmo tempo em que percebo a oscilação atual. (BERGSON, 2001, p. 72).

O que Bergson quer dizer é que a atividade consciente pode articular um “antes” e um “depois” na representação das oscilações pendulares. Se, hipoteticamente, fosse suprimido o eu que pensa as oscilações pendulares, a sua suposta duração deixaria de existir. Se, ao contrário, fosse suprimido o pêndulo e suas características (som/movimento), o eu se vincularia à duração heterogênea sem qualquer possibilidade de intervenção numérica. A primeira hipótese ilustra a eterna repetição do mesmo, do instante: o pêndulo ocuparia uma única posição; já a outra desenha o reino da qualidade pura. Em suma, a tese de Bergson consiste em afirmar a existência de vínculo entre qualidade e quantidade, entre a duração verdadeira e o posicionamento de objetos no espaço: a duração própria da interioridade da consciência é a condição para o aparente durar das coisas.

Nesse sentido, conclui Bergson (2001, p. 72-73, grifo nosso):

[...] no nosso eu, há *sucessão sem exterioridade recíproca*; fora do eu, *exterioridade recíproca sem sucessão*: exterioridade recíproca porque a oscilação presente é radicalmente distinta da oscilação anterior que já não existe; mas ausência de sucessão, pois a sucessão existe apenas para um espectador consciente que se lembra do passado e justapõe as duas oscilações ou os seus símbolos num espaço auxiliar.

O intercâmbio habitual entre esses dois aspectos, “a sucessão sem exterioridade” e “a exterioridade sem sucessão”, pode ser chamado, utilizando uma nomenclatura própria da física, de “endosse”. É justamente esse “fenômeno” de troca entre o aspecto interior e exterior da consciência que dá origem ao tempo homogêneo. A mistura entre o tempo em sua pureza e o espaço possui um duplo sentido: de um lado, a duração da consciência projeta-se

nas coisas e suscita uma aparente duração do mundo exterior, isso ocorre porque a contemporaneidade entre a continuidade da duração (“dentro de mim”) com a percepção do mundo exterior (“fora de mim”) influencia a configuração dos momentos distintos da oscilação pendular; de outro lado, o espaço é introjetado na temporalidade da consciência, o que ocasiona a contagem dos momentos sucessivos da duração interior, ou seja, a simultaneidade entre o estado de consciência e a percepção de uma oscilação atual nos induz à concepção de uma sucessão de momentos exteriores uns aos outros em nossa vida interior (a concepção errônea de uma duração homogênea). Assim, afirma Bergson (2001, p. 74): “A duração toma assim a forma ilusória de um meio homogêneo, e o traço de união entre estes dois termos, espaço e duração, é a simultaneidade, que se poderia definir como intersecção do tempo com o espaço”. Por isso, a concepção comum e habitual do tempo, para Bergson, apresenta-se como um conceito “bastardo”, um resultado híbrido da experiência humana que reduz a duração pura a uma esquematização simbólica.

A confusão que acompanha essa “intersecção” também se encontra no equacionamento de uma questão que acompanha a metafísica desde a sua origem: a problemática em torno da compreensão do movimento. Essa confusão inveterada, aqui, consiste em substituir o movimento por uma série de posições no espaço. Essa idéia de movimento é desprovida de uma característica essencial: a mobilidade. Como vimos anteriormente, a passagem de uma posição a outra (a marcação das batidas pendulares, por exemplo) supõe um espectador consciente que articule e sustente a sucessão. Para Bergson, essa passagem é um “progresso” ou, mais especificamente, uma “síntese metal” que não pode ser confundida com uma multiplicidade quantitativa, uma “coisa”. Aqui, o exemplo bergsoniano da estrela cadente ilustra perfeitamente essa diferença. A experiência da percepção súbita do movimento estrelar no céu permite extrair duas conseqüências: de um lado, o movimento confunde-se com a visão de um rastro de fogo, isto é, a linha percorrida

pelo astro entre pontos definidos; de outro lado, temos a sensação qualitativa de sua mobilidade no interior da consciência. Assim, Bergson (2001, p. 75) nos diz: “[...] há dois elementos para distinguir no movimento, o espaço percorrido e o ato pelo qual o percorremos, as posições sucessivas e a síntese dessas posições”. Aqui a confusão consiste em reduzir o movimento à divisibilidade do espaço percorrido, em dispor o móvel em uma trajetória linear na qual ocupará determinadas posições.

Ao realizar o exame de paternidade da metafísica, Bergson encontra em Zenão de Eléia o seu disseminador por excelência, sobretudo porque o eleata “assinalou as contradições inerentes ao movimento e à mudança”. Isso não significa que o movimento não era colocado em questão no mundo grego, mas, seguramente, Zenão foi o primeiro a tratá-lo de maneira mais consistente, exprimindo-se com o rigor do pensamento racional. O que importa, para Bergson, é criticar as ilusões da escola eleática ou, mais especificamente, o conteúdo dos famosos sofismas formulados por Zenão, e, então, demonstrar o verdadeiro caminho da atividade metafísica.

A argumentação de Zenão, orientada pela perspectiva imobilista parmenidiana (cujo princípio pode ser sintetizado na máxima: “o ser é, o não-ser não é”), constitui-se em oposição às teses defensoras do múltiplo e do movimento¹⁸. Apesar de suas aporias mais famosas serem em número de quatro, a análise crítica de Bergson, no *Ensaio*, direciona-se exclusivamente para o argumento de Aquiles e da tartaruga. A maneira de superar a

¹⁸ A indicação aristotélica sugere que Zenão de Eléia é o fundador da dialética como técnica de argumentação, sobretudo em seu procedimento de redução das teses de seus oponentes ao absurdo. Esse procedimento consiste em demonstrar uma contradição no interior das teses adversárias (os defensores da multiplicidade e do movimento), sem, contudo, afirmar a sua própria perspectiva. As aporias mais conhecidas de Zenão estão dispostas em quatro argumentos. No *Ensaio*, Bergson recorre apenas ao argumento de Aquiles. Posteriormente, em *Matéria e memória*, encontramos o motivo de sua escolha: todos os sofismas de Zenão estão fundados sobre a mesma confusão, isto é, a de apresentar o tempo e o movimento como uma linha ou trajetória percorrida por um móvel. Vejamos. O primeiro, o argumento da divisibilidade infinita da trajetória do móvel, sustenta que um competidor para atingir o termo de uma corrida deve alcançar primeiramente a metade do percurso e, em seguida, a metade da metade deste caminho, o que o levaria a uma sucessão infinita de divisões do espaço. O segundo, “o argumento de Aquiles”, abordaremos na discussão acima. Em terceiro lugar, encontramos o argumento da flecha que ao alçar vôo se encontra em repouso, isto é, a cada instante de seu vôo a flecha coincidiria com um determinado lugar que ocupa. E, por fim, o argumento das massas iguais que, em um estádio, se movimentam em sentido contrário e perpassam outras massas iguais.

problematização do movimento, apresentada por Zenão, consiste em desfazer a confusão entre o movimento propriamente dito e a trajetória linear do móvel, o que pode ser alcançado com a eliminação do elemento espacial na mobilidade. Aqui, mais uma vez, é necessário separar o fenômeno de troca entre a posição dos objetos no espaço e o ato de consciência que articula a passagem destas posições em uma sucessão. Ora, se o intervalo entre dois pontos pode ser dividido indefinidamente, pois é uma multiplicidade numérica, então a idéia de um movimento composto de partes desse intervalo não respeitaria a mobilidade, ocasionando, de acordo com o raciocínio de Zenão, a impossibilidade de ultrapassagem do corredor.

Assim como a análise do tempo homogêneo, Bergson promove, na abordagem do movimento, a distinção entre os aspectos qualitativos e quantitativos da experiência consciente: é imprescindível esclarecer que os passos de Aquiles são atos simples e indivisíveis. Segundo Bergson (2001, p. 75):

A ilusão dos Eleatas resulta de que eles identificam esta série de atos indivisíveis e *sui generis* com o espaço homogêneo que os supõe. Como este espaço pode ser dividido e recomposto segundo uma lei qualquer, eles julgam-se autorizados a reconstituir o movimento total de Aquiles, não mais com os passos de Aquiles, mas com os passos da tartaruga [...].

Ou seja, o raciocínio é pensado a partir da equivalência dos passos de duas tartarugas que, respectivamente, estão dispostas em dois pontos determinados de uma trajetória. Para Bergson (2001, p. 75), é inevitável reconhecer que Aquiles ultrapassa a tartaruga, pois:

[...] cada um dos passos de Aquiles e cada um dos passos da tartaruga são indivisíveis enquanto movimentos, e grandezas diferentes enquanto espaço: de maneira que a adição não demorará a dar, para o espaço percorrido por Aquiles, um comprimento superior à soma do espaço percorrido pela tartaruga e do avanço que sobre ele tinha.

A crítica bergsoniana direciona-se à concepção de uma “lei do movimento da tartaruga”, isto é, a imposição de uma operação arbitrária de decomposição e recomposição do

movimento (aqui, dos passos de Aquiles e da tartaruga), em que se pressupõe uma realidade de ordem homogênea sobreposta ao ato simples e indivisível do espírito. Em sua conferência *A percepção da mudança*, de 1911, Bergson serve-se de um recurso inusitado contra o pai da metafísica: a suposição de uma resposta do próprio Aquiles a Zenão. Segundo ele (2006a, p. 166-167), o comentário de Aquiles seria apresentado nos seguintes termos:

“Zenão quer que eu me desloque do ponto em que estou até o ponto que a tartaruga deixou, deste até o ponto que ela novamente deixou, etc.; é assim que ele procede para me fazer correr. Mas eu, para correr, procedo diferentemente. Dou um primeiro passo, depois um segundo, e assim por diante: finalmente, após um certo número de passos, dou um último passo com o qual pulo por cima da tartaruga. Realizo assim uma série de atos indivisíveis. Minha corrida é a série desses atos. Tantos são os passos, tantas serão as partes que você pode distinguir nela. Mas vocês não têm o direito de desarticulá-la segundo uma outra lei, nem supô-la articulada de uma outra maneira. Proceder como o faz Zenão é admitir que a corrida possa ser decomposta arbitrariamente, como o espaço percorrido; é acreditar que o trajeto se aplica realmente sobre a trajetória; é fazer coincidir e, por conseguinte, confundir um com o outro movimento e imobilidade”.

Assim como o tempo homogêneo, a compreensão do movimento também é resultado de uma mistura, de uma troca entre a dimensão interior da nossa consciência e a percepção do mundo exterior: essa “endosse” atesta o domínio da experiência humana. Contudo, essa mistura é acompanhada de uma confusão, pois cada uma das partes sofre uma alteração na sua estruturação, ou melhor, são descaracterizadas. Sobre isso, a observação de Débora Morato Pinto (1998, p. 160, grifo nosso) merece atenção:

O problema fundamental reside no fato de que, em relação à verdade, esta perda é muito comprometedora: não teremos um conhecimento certo e seguro sobre a experiência da subjetividade humana se não desfizemos a confusão. *Todo o trabalho de Bergson, ao separar as duas instâncias da experiência, consiste claramente numa etapa indispensável à metafísica – ou melhor, a uma metafísica que se pretenda verdadeira.*

A partir disso, é importante enfatizar que a atividade metafísica, da maneira como é apresentada por Bergson, consiste em refletir sobre a peculiaridade da experiência humana.

Em primeiro lugar, a reflexão filosófica purifica os elementos da mistura entre espaço e tempo; em seguida, é necessário uni-los novamente para compreensão correta de suas relações, ou melhor, apreciar o tempo homogêneo e o movimento. A ilusão dos eleatas, que está na origem dos problemas da metafísica, é uma resultante da incapacidade de realizar essa reflexão, ou seja, de aprofundar-se na vida interior e, por conseguinte, compreender os diferentes níveis de estruturação da experiência consciente. Por isso, nesta atmosfera de reflexão e crítica, a filosofia bergsoniana insurge contra os “falsos problemas” da metafísica.

1.5. Os níveis da atividade consciente e o problema da liberdade

Podemos dizer que a análise crítica do segundo capítulo do *Ensaio* delinea-se em três momentos: o primeiro estabelece uma distinção entre dois tipos de multiplicidades, o que permitirá a separação entre as noções de espaço e de tempo; o segundo momento é marcado pela distinção de duas apreciações da noção de duração (a duração pura *versus* o tempo homogêneo); e, por fim, como veremos a seguir, encontramos a descrição dos dois aspectos da vida consciente. É justamente a avaliação desse último ponto que nos colocará diante do problema da liberdade.

Se a característica irreduzível do tempo real e do movimento, entendida em seu processo de “síntese mental”, está na sua auto-estruturação que, incessantemente, encontra-se em “vias de formação”, devemos reconhecer que a heterogeneidade, a indistinção e a continuidade são elementos essenciais da realidade movente. No entanto, quando o senso comum e a ciência interferem na temporalidade, influenciados pelo pensar no espaço e por meio da linguagem, ocorre, então, a deformação da duração e da mobilidade. A recorrência

desta atividade, ou melhor, deste “hábito profundamente enraizado”, altera completamente a compreensão da multiplicidade qualitativa dos nossos estados de alma. Em outras palavras, há uma invasão de um domínio sobre o outro: a nossa atividade consciente, em sua superfície, relaciona-se com o mundo exterior transformando-o em multiplicidade numérica; entretanto, estabelecer a mesma relação com a vida interior é incorrer em um erro.

A imagem das pancadas de um martelo sobre uma bigorna ajuda-nos a entender essa questão. Se pensarmos que cada uma das batidas é idêntica entre si e estão dispostas em um meio homogêneo e vazio, é necessário dizer que a posição das unidades desdobra-se no espaço, mas, ainda assim, o seu desenvolvimento se dá sobre um processo dinâmico, qualitativo. Em um sentido contrário ao alinhamento de unidades idênticas, a organização rítmica do conjunto de unidades apresenta uma modificação de natureza entre os seus momentos, a nossa consciência articula a posição atual da batida de martelo com as anteriores, despertando a imagem de uma penetração mútua dos sons. No entanto, como associamos esse processo às suas causas objetivas, exteriores, a dinâmica interna é substituída pela multiplicidade de termos idênticos, por uma representação simbólica que se vincula ao espaço.

A partir da análise desta “qualidade da quantidade” que sustenta uma “quantidade sem qualidade”, Bergson (2001, p. 83) apresenta a seguinte constatação:

[...] nosso eu toca no mundo exterior pela sua superfície; nossas sensações sucessivas, ainda que apoiando-se umas nas outras, conservam qualquer coisa da exterioridade recíproca que caracteriza objetivamente suas causas; e é por isso que a nossa vida psicológica superficial se desenrola em um meio homogêneo sem que este modo de representação nos custe um grande esforço.

Essa intervenção cômoda de nosso pensamento, cujo resultado é uma leitura parcial da vida psicológica, torna-se problemática quando é estendida às profundezas de nossa consciência. No *Ensaio*, Bergson (2001, p. 83) nos indica essa incoerência:

[...] o eu interior, aquele que sente e se apaixona, aquele que delibera e se decide, é uma força cujos estados e modificações se penetram intimamente, e sofrem uma alteração profunda desde que os separamos uns dos outros para os desenrolar no espaço. Mas como esse eu mais profundo não faz senão uma única e mesma pessoa com o eu superficial, eles parecem necessariamente durar da mesma maneira.

Evidentemente, é necessário destacar a existência de uma correlação entre os dois aspectos da vida consciente, ou seja, o “eu profundo” e o “eu superficial” são elementos que se misturam e constituem a nossa personalidade. Contudo, a constatação bergsoniana adverte que o aspecto superficial projeta-se sobre a profundidade da consciência humana, alterando o seu dinamismo próprio pela imposição de uma ordenação homogênea. Com isso, o aspecto interior da consciência ou “eu profundo”, a dimensão dos nossos sentimentos, paixões, deliberações e decisões, é esmagado pelo “eu superficial”. Isso ocorre porque o pensar no espaço e a expressão verbal são procedimentos prioritários no campo das ações humanas; além disso, é necessário acrescentar que vivemos e agimos mais para a sociedade do que para nós mesmos, ou, como diria Bergson, somos mais “agidos” do que agimos. O “eu superficial” é, portanto, o aspecto da consciência que se projeta para fora de si, lança-se no mundo e perde-se na descontinuidade própria das coisas; isso pode ser caracterizado como o domínio da experiência alienada, solidificada, impessoal, no qual ocorre o predomínio da repetição e do conformismo que reflete as exigências da vida prática e social. Nesse sentido, os hábitos corriqueiros e mesmo científicos e o uso da linguagem, que possibilita a comunicação e a cooperação entre os homens, alimentam e perpetuam o “eu superficial”. Em outras palavras, exaltamos muito mais o nosso eu impessoal, reificado e construído pelo olhar social, que a nossa dimensão profunda e íntima.

É curioso notar que na obra de Machado de Assis encontramos uma imagem da personalidade similar à descrição de Bergson. Em seu “conto-teoria” *O espelho – Esboço de*

*uma nova teoria da alma humana*¹⁹, o autor apresenta, como indica o subtítulo, uma descrição da vida psicológica.

Cada criatura humana traz duas almas consigo: uma que olha de dentro para fora, outra que olha de fora para dentro [...] A alma exterior pode ser um espírito, um fluido, um homem, muitos homens, um objeto, uma operação. Há casos, por exemplo, em que um simples botão de camisa é a alma exterior de uma pessoa; - e assim também a polca, o voltarete, um livro, uma máquina, um par de botas, uma cavatina, um tambor etc. Está claro que o ofício dessa segunda alma é transmitir a vida, como a primeira; as duas completam o homem, que é, metafisicamente falando, uma laranja. (MACHADO DE ASSIS, 1982, p. 144, grifo nosso).

A “alma interior” corresponderia a nossa intimidade, aos nossos sentimentos e emoções. Em contrapartida, a “alma exterior” representaria a perda de si por meio do olhar social, pela bajulação e pelas honrarias. No conto, a metáfora de vestir a farda ilustra a perda de si, pois, como diz o personagem central: “o alferes eliminou o homem” (MACHADO DE ASSIS, 1982, p. 146). Isso significa que a “alma interior” é eclipsada pela influência da “alma exterior”, em um processo de desumanização que culminaria na submissão do indivíduo a uma determinada máscara social. A passagem seguinte ilustra essa situação: “[...] ao tempo em que a consciência do homem se obliterava, a do alferes tornava-se viva e intensa. As dores humanas, as alegrias humanas, se eram só isso, mal obtinham de mim uma compaixão apática ou um sorriso de favor.” (MACHADO DE ASSIS, 1982, p. 146). Enfim, a “alma exterior” projeta-se no mundo e perde-se em meio às inúmeras opiniões e objetos circundantes, a partir dos quais ela se espelha e constrói a sua imagem.

Aqui é necessário destacar que, tanto na perspectiva bergsoniana quanto na descrição de Machado de Assis, encontramos uma espécie de fusão dos dois aspectos da consciência,

¹⁹ O conto possui como enredo a recordação de uma experiência pessoal de Jacobina. O personagem central descreve o momento de sua vida em que recebeu a patente de alferes. A consequência disso é que o alferes adquire um determinado *status* social evidenciado pela admiração dos outros. Entretanto, aos poucos, como acompanharemos no decorrer do conto, Jacobina percebe que a sua vida particular, pessoal, interior é obliterada pelos valores sociais. A metamorfose do protagonista pode ser ilustrada na passagem do tratamento de Joãozinho, apelido carinhoso dos familiares, para o “senhor alferes”, a dimensão nutrida no universo das opiniões.

como sugere a metáfora da casa no início do conto: “[...] a sala era pequena, alumada a velas, cuja luz fundia-se misteriosamente com o luar que vinha de fora” (MACHADO DE ASSIS, 1982, p. 144). A fusão da luz de velas e a do luar ilustra uma relação de “mistura” entre o “dentro” e o “fora”, ou entre a “alma interior” e a dimensão exterior da consciência, o que sugere a ausência de qualquer tipo de conflito ou relação dialética. Em outras palavras, não encontramos esses dois aspectos em estado de pureza, ainda que o aspecto superficial e exterior seja sobressalente.

Ao analisar essa correlação de aspectos da nossa atividade consciente, Bergson quer destacar o nosso envolvimento com a vida e com a liberdade: a “ignorância de si” é importante para o ser humano ou, dito de outra maneira, ela é útil porque se relaciona com a nossa sobrevivência e a manutenção da vida social. Ou melhor, como assinala Prado Júnior (1989, p. 79): “a eficácia da práxis humana supõe que a consciência passe a se perceber no meio anônimo do mundo objetivo, que ela se distancie de sua presença interna e que se dissolva no universo da extensão”; entretanto, a perspectiva de Bergson denuncia o absurdo de ver nessa situação uma condição infalível do homem, a saber, de concebê-lo como um ser autômato e determinado, comprometendo então a sua compreensão integral.

Para Bergson, a prova contundente do esmagamento do aspecto profundo da consciência (bem como a conseqüente instituição de uma leitura fragmentada da realidade humana) é encontrada nos fenômenos de sentimento. “Um amor violento, uma melancolia profunda invadindo a nossa alma: são mil elementos diversos que se fundam, que se penetram, sem contornos precisos, sem a menor tendência a se exteriorizar uns em relação aos outros; sua originalidade tem esse preço.” (BERGSON, 2001, p. 87). Aqui, o teor original da nossa vida interior é comprometido com a sobreposição habitual da superficialidade. A distinção dos nossos estados de consciência, em que ocorre a solidificação e a separação da massa confusa de nossas sensações, sentimentos e idéias, converte-se em uma multiplicidade

numérica. Assim, o próprio sentimento que, em termos bergsonianos, é uma espécie de “ser vivo”, cuja especificidade consiste em desenvolver-se e mudar incessantemente, perde completamente a sua coloração e animação.

É justamente esse tipo de operação que Bergson encontra na perspectiva científica da psicologia. Isso pode ser identificado na concepção associacionista do espírito, que, segundo o relato bergsoniano na introdução de *O pensamento e o movente*, era uma tendência bastante difundida no ambiente intelectual do final do século XIX. Ao analisar os estados de consciência, o associacionista elabora uma “tradução ilegítima” da interioridade, substituindo o “eu profundo” por uma série de elementos representativos e separados uns dos outros. Se analisar consiste em comparar e procurar determinados elementos comuns entre os objetos (um sentimento, por exemplo) que serão consignados em um símbolo, e se um determinado componente semelhante indica uma propriedade dos objetos (ou uma “parte”), decorre daí que a marcha habitual do nosso pensamento irá articular uma série de conceitos como maneira de recompor a totalidade do objeto. Isso significa que ocorre uma reconstituição exterior e esquemática da continuidade imanente dos estados de consciência, ou seja, o “eu que dura” é encoberto por um eu reificado, imutável, perdendo de vista toda a nuance e originalidade da tessitura psicológica.

O associacionista reduz o eu a um agregado de fatos de consciência, sensações, sentimentos e idéias. Mas se nestes diversos estados nada mais vir do que o nome que os exprime, se retém apenas o aspecto impessoal, poderá justapô-los indefinidamente sem obter outra coisa a não ser um eu fantasma, a sombra do eu projetando-se no espaço. (BERGSON, 2001, p. 109).

Trata-se então de uma recomposição artificial da interioridade humana, na qual o nosso eu é concebido como uma coleção de estados de consciência exteriores uns aos outros e justapostos. Enfim, analisar os estados de consciência, para Bergson, nada mais é do que substituí-los por uma “[...] justaposição de estados inertes, traduzíveis em palavras, e que

constituem cada um o elemento comum, por conseguinte, o resíduo impessoal, das impressões experimentadas num determinado caso dado pela sociedade inteira” (BERGSON, 2001, p. 88). É nesse sentido que a instrumentalidade anônima da palavra, própria do domínio público, seria inadequada para expressar a peculiaridade da vida interior: a linguagem não está do lado da duração pura, o “ser” da linguagem é o espaço²⁰. Em relação a essas considerações, podemos dizer então que a crítica bergsoniana consiste em desmascarar os mistos mal analisados e em denunciar a influência negativa dos quadros da linguagem, ou seja, a invasão do espaço sobre a duração e, por conseguinte, a transposição pálida do domínio profundo da consciência.

Nesse sentido, encontramos a crítica de Bergson às correntes deterministas que transcreviam as leis dos fenômenos naturais para o interior da vida psicológica, erigindo nesse processo a construção do “problema da liberdade”. Segundo Bergson, tanto o determinismo psicológico quanto os adeptos do livre-arbítrio são vítimas de uma ilusão retroativa, qual seja: a associação dos estados de consciência que são encadeados em anteriores e posteriores, sem o nexo interior entre os mesmos. Assim, a partir dessa operação intelectual e teórica, decorre uma lei causal que estabelece uma determinação necessária na conexão entre dois estados de consciência, sendo que o estado posterior sempre será definido pelo seu anterior (relação de causa e efeito). Toda a ação a ser realizada é justificada pela anterior, o que impossibilita a existência da liberdade como criação, novidade e imprevisibilidade. A única diferença entre as duas correntes encontra-se no resultado da ação, enquanto que o determinismo psicológico prioriza uma única ação possível a ser realizada, os defensores do livre-arbítrio exaltam várias

²⁰ “[...] a palavra com contornos bem definidos, a palavra bruta, que armazena o que há de *estável*, de *comum* e, por conseguinte, de *impessoal* nas impressões da humanidade, esmaga ou, pelo menos, encobre as impressões delicadas e fugitivas de nossa consciência individual.” (BERGSON, 2001, p. 92, grifo nosso). Além disso, Bergson (2001, p. 108-109) acrescentará que: “[...] cada um de nós tem a sua maneira de amar e de odiar, e esse amor, esse ódio, refletem a sua personalidade inteira. Contudo, a linguagem designa esses estados pelas mesmas palavras em todos os homens; assim, só pode fixar o aspecto objetivo e impessoal do amor, do ódio, dos inúmeros sentimentos que agitam a alma”.

possibilidades de ações. A ilusão retroativa, aqui, consiste em “escolher” entre duas ou mais opções, só que isso já implica na pré-concepção de um plano dado.

É assim, com efeito, que os defensores da liberdade a entendem; e afirmam que, ao efetuarmos uma ação livremente, alguma outra ação teria sido igualmente possível. A esse respeito invocam o testemunho da consciência que nos leva a compreender, outro ato mesmo, o poder de optar pelo partido contrário. Inversamente, o determinismo pretende que, certos antecedentes estando colocados, uma única ação resultante se torna possível [...]. (BERGSON, 2001, p. 113).

Em resumo, ambas as perspectivas teóricas são vítimas de uma “lógica natural” que sobrepõe um conjunto de determinações inflexíveis na compreensão da realidade psíquica: os defensores do determinismo excluem, explicitamente, a imprevisibilidade no campo das ações; a tese do livre-arbítrio, por sua vez, prende-se a um “simbolismo geométrico” que a conduz a confundir indeterminação com possibilidade. “Parecem, portanto, não fazer idéia alguma de uma ação que fosse inteiramente nova (ao menos interiormente) e que não preexistisse de forma alguma, nem mesmo como puro possível, à sua realização. E tal é, entretanto, a ação livre.” (BERGSON, 1979, p. 106).

A idéia errônea da liberdade surge da confusão entre os aspetos superficiais e profundos da experiência consciente, acarretada, sobretudo, pelo desconhecimento integral da natureza psicológica. Para Bergson, desfazer esta “concepção inexata” e reconquistar o “eu profundo” são aspectos indispensáveis para o encontro com a liberdade. Segundo ele (2001, p. 108): “[...] à medida que se escava abaixo desta superfície, à medida que o eu volta a si mesmo, à medida também que seus estados de consciência cessam de se justapor para se penetrar, fundir-se conjuntamente, e cada qual se colorir com a cor de todos os outros”.

A imagem dessa atividade arqueológica é a indicação de uma abertura nos termos que o problema da liberdade é colocado. De acordo com Bergson, o ato livre consiste justamente na manifestação exterior de um estado interno. Qual o significado disso? A partir do momento

que o nosso eu mergulha em si mesmo, atravessando a crosta superficial da vida social e pragmática, e coincide com a multiplicidade dos estados de consciência em fusão recíproca, em que cada um destes se colore com a cor de todos os outros, podemos então dizer que a emanção dessa experiência é a liberdade. O ato livre se dá no momento em que o eu recupera a integridade da sua história pessoal, do seu dinamismo interior, manifestando e exprimindo dessa forma o aspecto fundamental da sua existência.

A perspectiva de Bergson sustenta que ao praticar um ato livre o homem expressa toda a sua personalidade, totalizando-se, exprimindo-se inteiro, em uma continuidade entre o eu e a realização de seu próprio ato. “Em resumo, somos livres quando os nossos atos emanam de nossa personalidade inteira, quando a exprimem, quando eles têm com ela essa indefinível semelhança que por vezes se encontra entre a obra e o artista.” (BERGSON, 2001, p. 113). Essa última imagem, a aproximação entre o artista e a sua obra, ou melhor, a marca de uma assinatura única, ilustra adequadamente o caráter inconfundível e extraordinário da liberdade: a personalidade.

A conclusão expressa no *Ensaio* sustenta que a liberdade se dá no “tempo que decorre”, vivido interiormente, e não no “tempo decorrido”, como o tempo científico que é simbolizado em uma linha mensurável. Isso significa que o ato livre produz-se e concretiza-se no momento que o eu expressa-se totalmente, comprometendo toda a riqueza da sua vida interior, como se fosse um “fruto demasiado maduro”. Por isso, toda a tentativa de definir o ato livre pelo procedimento científico (analítico e conceitual) resultará em um determinismo. É necessário reconhecer que a verdadeira liberdade não se dá ao discurso teórico e hipotético, não pode ser prevista ou calculada em fórmulas ou leis.

As questões que Bergson detecta no seu diálogo com a psicologia científica não pertencem, estritamente, ao estatuto desta disciplina, elas possuem suas origens em uma

problemática metafísica ou, utilizando a expressão de Gouhier, são os reflexos de um “subconsciente metafísico”²¹.

O problema da liberdade nasceu, pois, de um mal-entendido: foi para os modernos o que, para os antigos, foram os sofismas da escola de Eléia e, como os próprios sofismas, ele tem sua origem na ilusão pela qual se confunde sucessão e simultaneidade, duração e extensão, qualidade e quantidade (BERGSON, 2001, p. 156).

Em outras palavras, existe uma confusão entre o tempo que dura e o tempo homogêneo, decorrente da intervenção da inteligência na realidade movente. Tal intervenção suscita o problema da liberdade que se desdobra em uma dimensão estritamente discursiva, isto é, a sua existência está condicionada ao debate entre teorias de índole deterministas. Ao depurar os elementos espaciais da temporalidade tem-se o fim deste ponto de vista mal colocado, o que demonstra que até então era um falso problema²². Conforme Prado Júnior (1989, p. 106):

Desde que deixamos de pensar o fluxo da consciência no modo do passado, desde que não mais a projetamos em um meio de exterioridade, a liberdade nos aparece como a regra própria de seu desenvolvimento. Ela deixa de ser uma propriedade problemática a ser afirmada ou negada da consciência, para apresentar-se como a própria essência da consciência.

²¹ “Ora, se o Eleatismo está morto como filosofia declarada, ele reina em uma espécie de *subconsciente metafísico*, pois nossa inteligência o segreda naturalmente.” (GOUHIER, 2001, p. XV, grifo nosso).

²² Como havíamos afirmado antes, para Bergson, a maneira de questionar e explicar, ou melhor, de colocar um problema especulativo, já apresenta o direcionamento de sua solução ou, simplesmente, o seu impasse. No prefácio do *Ensaio*, o autor já assinalava esta perspectiva: a articulação inadequada de certos fenômenos suscitava “dificuldades insuperáveis” para a filosofia. Isso será reiterado na introdução de *O pensamento e o movente*: “Mas a verdade é que se trata, em filosofia e mesmo alhures, de *encontrar* o problema e conseqüentemente de *colocá-lo*, mais do que resolvê-lo. Pois um problema especulativo está resolvido no momento em que for bem enunciado. Quero dizer que a solução está então perto, se bem que ela possa permanecer velada e, por assim dizer, coberta: restaria apenas descobri-la.” (BERGSON, 1979, p. 127, grifo do autor). É justamente nesse sentido que a posição do problema da liberdade ilustra precisamente a perspectiva bergsoniana. Em resumo, a articulação imprecisa desta problemática desdobra-se em termos espaciais e por meio do rigor discursivo, suscitando, então, uma série de impasses e controvérsias no terreno metafísico. Entretanto, como demonstra Bergson, o desvelamento desse problema pode ocorrer com o seu posicionamento em relação à temporalidade, isto é, com a adesão direta à experiência concreta do real, àquilo que seria factual, ocasionando assim a ultrapassagem e mesmo a dissipação de determinadas soluções teóricas.

A liberdade, portanto, está intimamente ligada ao eu que se deixa viver, na continuidade profunda e heterogênea da consciência. Por isso, como acabamos de ver, Bergson propõe a inversão da marcha habitual do pensamento como maneira de purificar o campo de especulação metafísico, de ultrapassar os “galhos e folhas secas” da camada superficial da atividade consciente. Assim, o processo metodológico de interiorização, com a solicitação do seu exigente esforço, é uma marca da consciência que pretende coincidir consigo mesma, ou seja, com o fluxo dos estados de consciência em seu jorro indefinido de novidade. De acordo com a perspectiva aberta no *Ensaio*, a liberdade seria esse momento de reconciliação da consciência consigo mesma, pois ocorre a coincidência com a continuidade totalizante da duração interior. Porém, como predomina o “domínio do misto”, esta experiência de interiorização dos momentos é sempre ameaçada pelo surgimento dos objetos na superfície da consciência, que imprime o selo da distinção. Por isso, a verdadeira liberdade é considerada rara. O que significa dizer que a liberdade é um ato privilegiado, uma vez que a maior parte dos homens vive fora de si, superficialmente, e não conhecem o verdadeiro desenrolar interior de suas próprias vidas.

2. ATIVIDADE METAFÍSICA E TEXTURA DO MUNDO

[...] banho-nos um fluido benfazejo, do qual extraímos a própria força para trabalhar e viver. Incessantemente aspiramos algo desse oceano de vida no qual estamos imersos e sentimos que nosso ser, ou pelo menos a inteligência que o guia, nele se formou por uma espécie de solidificação local. A filosofia só pode ser um esforço para fundir-se novamente no todo. (BERGSON, 2005, p. 209).

Se filosofar é encontrar o sentido primeiro do ser, não é possível filosofar abandonando a situação humana: é, pelo contrário, preciso assumi-la. (MERLEAU-PONTY, 1979, p. 24).

2.1. Da duração psicológica à existência em geral

A filosofia de Bergson é um esforço de reflexão sobre a passagem do tempo, ou melhor, sobre a experiência concreta da duração que, constantemente, é ameaçada pela intervenção habitual do nosso pensamento. Como vimos, na primeira parte de nosso trabalho, a descrição da atividade consciente, apresentada no *Ensaio*, revela que a experiência da duração pode ser identificada com o desenrolar da vida psicológica, quando o filósofo ultrapassa a textura espaço-linguagem e reconquista a multiplicidade qualitativa dos estados de alma. Apesar de o *Ensaio* apresentar o perfil inicial da filosofia bergsoniana é necessário

reconhecer que os aspectos constituintes do seu método, ainda que implicitamente, já estão presentes aí e contém a anunciação da investigação ulterior²³.

Em *A evolução criadora*, o filósofo explicita a coerência interna e a continuidade de sua obra. Apesar de sua proposta ser direcionada ao estudo da vida em geral, Bergson recupera e desenvolve a perspectiva iniciada no *Ensaio*. Essa leitura é confirmada pelo próprio filósofo:

Com efeito, um dos principais alvos desse *Ensaio* era mostrar que a vida psicológica não é nem unidade nem multiplicidade, que ela transcende tanto o *mecânico* quanto o *inteligente*, mecanicismo e finalismo só tendo sentido ali onde há ‘multiplicidade distinta’, ‘espacialidade’ e, por conseguinte, junção de partes preexistentes: ‘duração real’ significa ao mesmo tempo continuidade indivisa e criação. No presente trabalho, *aplicamos essas mesmas idéias à vida em geral, considerada aliás ela própria do ponto de vista psicológico*. (BERGSON, 2005, p. XV, grifo nosso).

Qual seria o significado dessa afirmação? Para compreender o seu alcance é indispensável recuperarmos alguns pontos analisados anteriormente. A observação interior revela dois níveis da atividade consciente: de um lado, um aspecto da experiência que se direciona para fora da própria consciência e solidifica-se em uma multiplicidade de termos

²³ Sobre o desenvolvimento metodológico da filosofia de Bergson devemos esclarecer alguns pontos. É interessante notar que a anunciação explícita do método só aparecerá no quarto capítulo de *Matéria e memória*. Segundo o autor: “O que chamamos ordinariamente um *fato* não é a realidade tal como apareceria a uma intuição imediata, mas uma adaptação do real aos interesses da prática e às exigências da vida social. A intuição pura, exterior ou interna, é a de uma continuidade indivisa. Nós a fracionamos em elementos justapostos, que correspondem, aqui a *palavras* distintas, ali a *objetos* independentes. Mas, justamente porque rompemos assim a unidade de nossa intuição original, sentimo-nos obrigados a estabelecer entre os termos disjuntos um vínculo, que já não poderá ser senão exterior e sobreposto. À unidade viva, nascida da continuidade interior, substituímos a unidade factícia de uma moldura vazia, inerte como os termos que ela mantém unidos.” (BERGSON, 2006, p. 213-214). A despeito de toda a carga reflexiva que o termo apresenta, o método bergsoniano será chamado de intuição. A sua tematização explícita e direta será exposta em textos de caráter metodológico, tais como, a conferência *Introdução à metafísica* e as duas partes da Introdução de *O Pensamento e o movente*. Além disso, há um outro ponto a ser destacado: umas das exigências fundamentais do critério metodológico da precisão é o retorno incansável ao terreno fértil da experiência (interior e exterior), ao detalhe dos fatos, o que invalida a aplicação de um eixo axiomático de investigação. Segundo ele (1979, p. 114): “É verdade que então a filosofia exigirá um novo esforço para cada novo problema. Nenhuma solução se deduzirá geometricamente de uma outra. Nenhuma verdade importante será obtida pelo prolongamento de uma verdade já adquirida. Será preciso renunciar a possuir a ciência universal virtualmente num princípio”. Em relação a essa exigência metodológica, é significativo notar que a experiência consciente não forja, ou melhor, encerra um ponto de partida fixo e intransponível para a atividade filosófica; a sua importância reside no fato de ser um tipo de experiência do real, que, devido a sua especificidade, nos coloca diretamente em contato com a duração. É por isso que, como veremos a seguir, a experiência profunda da consciência permite renovar a maneira de pensar a evolução da vida que, indiscutivelmente, se desenvolve no tempo.

distintos e justaponeáveis uns aos outros; de outro lado, a atividade da consciência que se aprofunda em si mesma e coincide com a multiplicidade qualitativa dos estados de consciência. O posicionamento determinista se contenta com o primeiro aspecto. A incoerência dessa perspectiva surge quando ela é aplicada à totalidade da vida psicológica, substituindo o colorido e a animação dos estados de alma por uma tradução artificial e fragmentada, que se desdobra em uma associação estritamente esquemática de elementos quantificáveis. Em uma direção contrária, Bergson encontra o primeiro campo de experiência da sua proposta metafísica: o “eu que dura”²⁴.

Assim, quando Bergson propõe-se a pensar a vida em geral de um “ponto de vista psicológico”, devemos entender que a apreciação da experiência consciente, na qual se descortina a verdadeira duração, é uma exigência para inovar os termos aplicados na investigação da evolução da vida, uma vez que, de um ponto de vista metafísico, ela também se constitui como mudança, amadurecimento e criação. Ora, o que se vê é uma continuidade de inspiração, ou melhor, de uma fidelidade à experiência da duração no pensamento de Bergson²⁵: assim como ocorreu com o tratamento da vida psicológica, a vida em geral é pensada em termos de tempo. Em outras palavras, a psicologia, da maneira como é apresentada pelo filósofo, seria uma espécie de momento preparativo para a elaboração de uma filosofia da vida, de uma cosmologia, já que o seu aspecto estrutural ofereceria um

²⁴ Há um trecho do ensaio *Introdução à metafísica* que merece a nossa atenção: “Há uma realidade, ao menos, que todos *apreendemos de dentro*, por *intuição* e não por simples análise. É a nossa própria pessoa em seu fluir através do tempo. É nosso *eu que dura*. Podemos não *simpatizar* intelectualmente, ou melhor, espiritualmente, com nenhuma coisa. Mas *simpatizamos*, seguramente, conosco mesmos.” (BERGSON, 1979, p. 15). Como se pode observar, além de reiterar a tese apresentada no *Ensaio*, Bergson acrescenta algumas noções essenciais do seu pensamento, tais como: a simpatia ou o conhecimento de “dentro” (ou interior), que, no nível de experiência destacado, significa a coincidência do eu com o próprio eu; essa experiência é uma marca do “pensar intuitivamente”.

²⁵ Em correspondência com Harald Höffding (15 de março de 1915), encontramos a confirmação de tal continuidade de inspiração: “Em minha opinião, todo resumo de minhas visões as deformará em seu conjunto e as exporá, por isso mesmo, a inúmeras objeções, se não se coloca primeiro e se não volta sem cessar àquilo que considero como o *centro mesmo da doutrina: a intuição da duração*. A representação de uma multiplicidade de ‘penetrações recíprocas’, toda diferente da multiplicidade numérica – a representação de uma duração heterogênea, qualitativa, criadora - *é o ponto de onde parti e de onde constantemente voltei*.” (BERGSON, 1972, p. 1148, grifo nosso).

conjunto de noções inovadoras (“continuidade indivisa”, “criação”, etc.) para pensar uma nova imagem do homem e do universo²⁶.

Em relação a essa perspectiva, é imprescindível retomarmos as questões que estão no horizonte de nossa investigação. Se, para Bergson, a recusa das soluções depositadas na linguagem e a auscultação interior da consciência são critérios metodológicos essenciais para a verdadeira metafísica, é inevitável questionar se isso não encarceraria o filósofo na observação exclusiva de si. Ou melhor: em que medida seria possível expressar e comunicar o real sem deformá-lo e, ainda, sem abdicar da nossa situação no mundo? Como pensar a estrutura da existência fora da consciência e, mais precisamente, o desenrolar da temporalidade no mundo? Tal é o desafio que Bergson enfrentará na elaboração de sua proposta filosófica, a saber: compreender a relação entre a existência e a duração real. Em outros termos,

Buscamos apenas determinar o sentido preciso que nossa consciência dá à palavra “existir” e descobrimos que, para um *ser consciente*, existir consiste em mudar, mudar, em amadurecer, amadurecer, em criar-se indefinidamente a si mesmo. *Poder-se-ia dizer o mesmo da existência em geral?* (BERGSON, 2005, p. 8, grifo nosso).

A argumentação do primeiro capítulo de *A evolução criadora* (intitulado de *Da evolução da vida. Mecanicismo e finalidade*) apresenta a descrição gradual da duração em

²⁶ De acordo com Prado Júnior (1989, p. 166-167): “A passagem do *Essai à L'évolution créatrice* é, com efeito, a passagem de uma psicologia a uma cosmologia. Mais do que isso, é a aplicação das categorias inventadas na reforma da psicologia que possibilita a instauração da nova cosmologia.”; e um pouco mais adiante: “A passagem pela psicologia teria, assim, sido exigida pela necessidade de repensar criticamente os fundamentos da cosmologia. Uma vez descoberta a duração interna, seria possível passar à descrição da temporalidade cósmica, isto é, do próprio processo de ‘crescimento’ da natureza”. Sem dúvida, neste ponto, Prado Júnior (no capítulo quatro de *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, intitulado de *Consciência humana e consciência co-extensiva à vida*) apresenta uma riquíssima discussão. Entretanto, como o nosso objetivo é abordagem da interioridade, vamos apenas destacar que, ao polemizar com Gouhier, Prado Júnior enfatiza a importância de *Matéria e memória* como o elo indispensável na articulação de uma “filosofia da interioridade da consciência” e uma “filosofia da natureza”. “Para que a consciência possa emergir do processo vital – para que o próprio processo vital seja pensado como uma ‘consciência’ –, é necessária a superação da alternativa gnosiológica que opõe realismo a idealismo, que sempre pensa o sujeito e o objeto já separados e opostos. Para que a vida seja *duração*, é necessário que ela seja essa presença junto a si mesma, que é autototalização, e que a duração não seja privilégio da consciência humana finita.” (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 167).

vários níveis. Em oposição ao senso comum e à ciência, que aceitam sem relutância a perspectiva intelectual sobre a realidade, e ao recuperar a sua tese da duração interior, Bergson afirma que a sucessão é um “fato incontestável” no próprio mundo material. Aqui é necessário abrir um parêntese. Na verdade essa apreciação já estava em curso na obra bergsoniana. É o que encontramos em *Matéria e memória*.

As teses de seu segundo livro, sobretudo em seu primeiro capítulo, abrem uma perspectiva reconciliadora da consciência com mundo, em uma espécie de unidade primitiva. Para não cair nos impasses do idealismo e do realismo, o autor desenvolve uma estratégia metodológica: a matéria é um conjunto de imagens. Isto é, um recurso que escapa às definições excessivas da matéria como “coisa” ou como “representação” do espírito. A matéria entendida nesses termos aproxima-se da perspectiva do senso comum, ou seja, é aquilo que, de maneira ingênua, aparece para os nossos sentidos. Ora, essa estratégia culmina em uma teoria da percepção que apresenta o corpo como centro de ação no universo das imagens.

Há um sistema de imagens que chamo minha percepção do universo, e que se conturba de alto a baixo por leves variações de uma certa imagem privilegiada, meu corpo. Esta imagem ocupa o centro; sobre ela regulam-se todas as outras; a cada um de seus movimentos tudo muda, como se girássemos um caleidoscópio. (BERGSON, 2006, p. 20).

Assim, devemos compreender que a percepção funda-se no campo das ações, na influência do meu corpo que institui a indeterminação no universo das imagens. Esse universo funcionaria como um “campo transcendental” de imagens, uma unidade primitiva que vê surgir a consciência como memória, pois não há percepção desprovida de lembranças. Essa inserção do corpo no mundo, de maneira perceptiva, não visa o conhecimento, mas agir para poder tirar proveito da matéria: “perceber significa imobilizar”, isto é, recortar a realidade em vista de uma ação iminente. A representação da matéria surge como possibilidade de ação que

se inicia com o corpo. Mas, aqui, é interessante notar que a percepção e a matéria participam da mesma realidade, a diferença entre o nosso conhecimento das coisas e as coisas em si mesmas é que percebemos o mundo em função das nossas necessidades, restringindo a sua plenitude.

Em relação a essas questões, no primeiro capítulo de *A evolução criadora* há uma passagem que merece ser destacada na íntegra. O trecho do texto é evidentemente imagético, mas encerra a agudeza e perspicácia da filosofia bergsoniana:

Caso queira preparar-me um copo de água com açúcar, por mais que faça, preciso esperar que o açúcar derreta. Este pequeno fato está repleto de lições. Pois o tempo que preciso esperar já não é mais esse tempo matemático que ainda se aplicaria com a mesma propriedade ao longo da história inteira do mundo material ainda que esta se esparramasse de um só golpe no espaço. Ele *coincide* com *minha impaciência*, isto é, com uma certa porção de minha própria duração, que não pode ser prolongada ou encurtada à vontade. Não se trata mais de algo *pensado*, mas de algo *vivido*. Não é mais uma *relação*, é algo *absoluto*. O que significa isso, senão que o copo d'água, o açúcar e o processo de dissolução do açúcar na água certamente são abstrações é que o Todo no qual foram recortados por meus sentidos e meu entendimento talvez progrida à maneira de uma consciência? (BERGSON, 2005, p. 10-11, grifo nosso).

Essa imagem nos ajuda a compreender algo que parecia distante da argumentação apresentada no *Ensaio*, quando a descrição da temporalidade e do movimento, ou melhor, da duração real, se concentrava no âmbito interno da consciência e recorria ao processo de “síntese mental”. Se, como aponta Bergson, é possível coincidir seguramente com a minha própria duração, e essa é uma das teses iniciais do seu pensamento, aqui ocorre a demonstração de uma duração fora de mim. Isto é, uma coincidência ou, como prefere Merleau-Ponty, a “coexistência” da duração psicológica com a do mundo material. “Concebo uma duração do universo distinta da minha apenas porque se desenvolve ao longo da minha e porque é preciso que no açúcar que se derrete algo corresponda à minha espera de um copo de água açucarada” (MERLEAU-PONTY, 1979, p. 23).

Assim, podemos observar que Bergson não pretende reduzir toda duração do universo ao psicológico, recaindo em uma espécie de subjetivismo exacerbado. Mas, ao contrário, o percurso crítico de sua obra revela que a partir da compreensão da duração interior, como foi articulada no *Ensaio*, é possível demonstrar, por uma espécie de aproximação analógica, uma cumplicidade com o durar fora da consciência. Isto é, a minha duração permite pensar a duração das coisas, como se fossem momentos coexistentes na história do universo, na qual essa confluência de leituras rítmicas impõe-se, essencialmente, como processo de mudança. A minha expectativa que se configura na espera e na impaciência, e a dissolução do açúcar que escapa a minha vontade são, portanto, “tendências” diferentes que progridem inseridas em uma dinâmica maior, uma totalidade movente²⁷.

No final de sua conferência *A intuição filosófica*, Bergson deixa transparecer essa perspectiva ao criticar a marcha habitual do pensamento e ao propor que:

Reapreendamo-nos, ao contrário, tais quais somos, num presente espesso e, ademais, elástico, que podemos dilatar indefinidamente para trás, recuando cada vez mais a tela que nos oculta a nós mesmos; reapreendamos o mundo exterior como ele é, não somente na superfície, no momento atual, mas em profundidade, com o passado imediato que o pressiona e que lhe imprime seu elã; habituemo-nos, numa palavra, a ver todas as coisas *sub specie durationis* [...] (BERGSON, 1979, p. 67-68).

Essa afirmação expressa o direcionamento metafísico da filosofia bergsoniana: a observação profunda de si e do mundo, em que é aberta a possibilidade de aprofundar e desvelar o essencial nas diferentes “regiões” do real, a mudança. Ao constatar essa consonância ou, em termos bergsonianos, a “simpatia” entre a temporalidade da consciência humana e o progresso das coisas, é admissível dizer que: “O universo dura. Quanto mais aprofundamos a natureza do tempo, melhor compreenderemos que duração significa

²⁷ A idéia de pensar a realidade como uma “tendência” é uma maneira de apresentar a duração como realidade sempre em vias de formação. “A consciência que temos de nossa própria pessoa, em seu contínuo escoamento, nos introduz no interior de uma realidade segundo o modelo da qual devemos nos representar as outras. *Toda realidade é, pois, tendência, se conviermos em chamar tendência uma mudança de direção em estado nascente.*” (BERGSON, 1979, p. 31, grifo do autor).

invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo.” (BERGSON, 2005, p. 12).

A partir da necessidade de ver as coisas como *sub specie durationis*, sendo que a duração psicológica e a do mundo material são manifestações “regionais” da totalidade movente, torna-se necessário entrever a sua presença na própria constituição dos seres vivos.

Como o universo em seu conjunto, como cada ser consciente tomado em separado, o *organismo que vive é algo que dura*. Seu passado prolonga-se inteiro em seu presente, nele permanece atual e atuante. Não fosse assim, como poderíamos compreender que atravessasse fases bem regradadas, que mude de idade, enfim, que tenha uma história? Se considero meu corpo em particular, descubro que, similar nisso à minha consciência, ele amadurece pouco a pouco da infância até à velhice; como eu, ele envelhece. (BERGSON, 2005, p. 16-17, grifo nosso).

Isso significa o reconhecimento de que todos os seres vivos trazem em si os estigmas do tempo. Assim, como a consciência humana que apresenta a marca da duração em seu âmago, a vida em geral – que abarca desde os organismos mais simples até os mais complexos – apresenta também as marcas do tempo, como se possuísse uma “memória orgânica”. “*Por toda parte onde algo vive, há, aberto em algum lugar, um registro no qual o tempo se inscreve.*” (BERGSON, 2005, p. 18, grifo do autor).

Se, como podemos observar, a tarefa do metafísico deve ser a de refletir sobre a questão da consciência, da matéria, da vida e das relações entre ambas, tal reflexão permitirá compreender a duração da consciência humana como o primeiro registro das “linhas de fatos”, que culmina na apreciação de uma certa duração do mundo material e também nas demais espécies de seres vivos. Por isso, Bergson (1972, p. 774) afirma: “[...] um dos objetos de *A evolução criadora* é mostrar que o Todo é [...] da mesma natureza que o eu, e que o sentimos através de um aprofundamento mais e mais completo de nós mesmos”. Em outras palavras, há uma comunhão íntima da interioridade humana com a totalidade do universo,

sendo que esta é acessível ao pensamento graças ao esforço filosófico de depuração de abordagem da experiência consciente.

Aqui é necessário destacar uma questão subjacente à análise bergsoniana. A coincidência do “eu que dura” com o movimento do Todo significa o mesmo que “pensar intuitivamente”. Como já destacamos, isso indica a possibilidade de encontrarmos dois tipos de conhecimento: “[...] um estático, por conceitos, no qual há separação entre o que conhece e o que é conhecido, e outro dinâmico, por intuição imediata, no qual o ato de conhecimento coincide com o ato gerador da realidade.” (BERGSON, 1972, p. 773). É necessário pensarmos algumas questões: por que a filosofia, em sua pretensão de conhecer o âmago da realidade, desviou-se da duração real? Por que a metafísica, desde suas origens, recusou a experiência imediata em nome da conceituação e de um conhecimento relativo das coisas? Ou, como quer o próprio Bergson (2001, p. 76), desde sua primeira obra: “Por que recorrer a uma hipótese metafísica, ainda que engenhosa, sobre a natureza do espaço, do tempo e do movimento, quando a intuição imediata nos mostra o movimento na duração, e a duração fora do espaço?”.

A razão disso se vincula a “significação vital” das faculdades humanas. À medida que o homem se insere no mundo, engendrando a sua práxis, desenvolve-se o seu pensamento intelectual. Nesse sentido, podemos dizer que a percepção, a inteligência, a linguagem e a ciência são orientadas por exigências práticas. Desde a produção de simples utensílios até a formulação de teorias sofisticadas, o pensamento é marcado pelo pragmatismo natural da espécie. A ação é exercida com mais eficácia e comodidade sobre aquilo que é estável ou, ao menos, pode ser submetido à fixidez. Inevitavelmente, a especulação é condenada a excluir a duração das coisas, “o jorro ininterrupto de novidade”, concebendo, desse modo, a temporalidade como se fosse uma linha.

Já vimos que o desacordo entre o “tempo matemático” e o “tempo vivido” é o responsável em impulsionar a investigação bergsoniana. No interior de *A evolução criadora*, tal discordância será avaliada a partir da relação entre o desenvolvimento corporal e espiritual do homem e as suas faculdades de adaptação. Isso porque a compreensão do desempenho humano, ou melhor, do seu modo de agir e de pensar, está vinculada ao processo de evolução da vida. Se, para Bergson, a verdadeira filosofia deve inverter a marcha habitual do pensamento, e colocar-se no interior do próprio objeto, recusando a hegemonia do método analítico e a relatividade do conhecimento, é indispensável, então, compreender o funcionamento das faculdades humanas e de suas operações sobre o real. Como veremos, a avaliação da inteligência permite a elucidação dos termos envolvidos na produção de conhecimento, evidenciando, sobretudo, o papel da linguagem como instrumento de orientação das experiências humanas no mundo.

2.2. Inteligência e linguagem: a exigência pragmática

Seria o mesmo que dissertar sobre o invólucro donde sairá a borboleta, e pretender que a borboleta voando, transformando-se, vivendo, tenha sua razão de ser e sua perfeição na imutabilidade daquela película. (BERGSON, 1979, p. 105).

Cada vez que o poeta cria uma borboleta, o leitor exclama: “Olha uma borboleta!”. O crítico ajusta os nasóculos e, ante aquele pedaço esvoaçante de vida, murmura: - Ah! Sim, um lepidóptero... (QUINTANA, 2005, p. 19).

Em relação aos textos da epígrafe, é possível arriscar uma comparação incomum. A figura do filósofo já foi associada a um “parteiro de almas” ou, até mesmo, a um “andarilho”, aqui, entretanto, pretendemos compará-la a um apanhador de borboletas. O filósofo seria aquele que busca acompanhar o movimento imprevisível e sempre inovador deste ser “esvoaçante”, cuja inquietação, caracterizada pelo seu processo de metamorfose e de amadurecimento, corresponderia à própria duração. Em relação aos textos destacados, encontramos também a figura do cientista: aquele que encontra na “imutabilidade da película” a essência do “pedaço esvoaçante de vida”. Assim como a figura do “crítico”, que “ajusta os nasóculos” e imprime o murmúrio “lepidóptero”, o cientista contenta-se apenas com uma observação exterior e esquemática das coisas: ele circunda o objeto inerte e procura estabelecer sua vizinhança com outros objetos, que possuem certas semelhanças entre si, e, por fim, submete-os a uma catalogação apoiada em características comuns e mais gerais.

Ora, como se pode observar, essa “metafísica científica” seria uma espécie de taxonomia, já que é uma prioridade privilegiar o visivelmente comum, o superficial e o estável; enfim, aquilo que se submete a uma multiplicidade de termos abstratos, a um conjunto de quadros pré-fabricados e a um sistema de ordenação e classificação. Ela não se propõe a penetrar no interior dos objetos, coincidindo com a sua originalidade, já que, naturalmente, conforma-se com a leitura do “invólucro conceitual”. Em oposição, Bergson (1979, p. 111, grifo nosso) afirma: “é este invólucro [a fixidez, a descontinuidade, a generalidade das próprias palavras] que é preciso recuperar, para rasgá-la. Mas só o recuperamos considerando primeiramente sua *figura e sua estrutura e também compreendendo sua destinação*”. Se, com efeito, a tarefa da filosofia é ultrapassar a condição humana, invertendo a marcha habitual do pensamento, é imprescindível admitir que o êxito

desse projeto esteja vinculado ao estudo correlato da situação humana com o processo vital. Ou melhor, como afirma Bergson (2005, p. XIII-XIV, grifo nosso): “[...] uma teoria do conhecimento que não reinsere a inteligência na evolução geral da vida não nos ensinará nem como os quadros do conhecimento se *constituíram*, nem como podemos *ampliá-los* ou *ultrapassá-los*”.

Em linhas gerais, Bergson propõe-se a fazer um exame genético das faculdades humanas como maneira de aprofundar a crítica filosófica²⁸. Se, até então, a investigação bergsoniana denunciava o limite dos mecanismos intelectuais no processo de apreensão e de conhecimento do real – demonstrando a sua incomensurabilidade com a duração verdadeira – neste momento, em uma espécie de crítica da crítica, o filósofo propõe-se a investigar a origem, a estruturação e a destinação dos recursos humanos de intervenção sobre o mundo. Sobre isso, salienta Leopoldo e Silva (1994, p. 99):

O homem, diz Bergson, traz em si a maneira de superar-se a si mesmo e a filosofia realiza essa superação, transcendendo a condição humana, não pela desarticulação da inteligência e da linguagem, mas pela consciência da gênese e da função de ambas. A reflexão se opera a partir desta consciência, o que significa que ela não se pode moldar sobre a espontaneidade e a natureza da linguagem, pois então se ajustaria ao “símbolo dos símbolos” que é o espaço, comprometendo desde então a possibilidade de pensar a duração.

É nesse sentido que a investigação sobre as dimensões da linguagem e de suas implicações na especulação filosófica impõe-se como um problema a ser enfrentado pela filosofia da duração. Uma leitura atenta demonstra que essa problemática é inerente à própria elaboração filosófica de Bergson: de um lado, a linguagem é o instrumento por excelência da imprecisão filosófica; de outro lado, à medida que a investigação bergsoniana aprofunda-se,

²⁸ Aqui, como nos interessa, a nossa leitura de *A evolução criadora* incidirá sobremaneira em sua perspectiva antropológica, o que nos permitirá esclarecer as questões vinculadas à sua teoria da inteligência e ao papel da linguagem na compreensão da realidade. Acreditamos que esse é um caminho coerente a ser seguido, já que, na filosofia de Bergson, não encontramos uma teoria específica e direta sobre a linguagem e as suas implicações no âmbito filosófico. A maior parte de suas reflexões sobre o tema estão dispersas no conjunto de sua obra, e mesmo a sua junção não permite a afirmação de um programa exclusivo.

concomitante à sua postura crítica de recusar as “soluções verbais”, desponta a exigência de apresentar a maneira precisa de expressar e de comunicar a experiência da duração. Enfim, de maneira geral, é necessário compreender os termos nos quais Bergson coloca os limites e possibilidades de uso dos mecanismos intelectuais na elaboração do conhecimento filosófico.

Desde o início, a crítica genealógica de *A evolução criadora* apresenta o eixo da reflexão: a natureza dotou o homem de inteligência; uma faculdade cuja estruturação está associada à necessidade de agir²⁹. A inteligência “[...] está destinada a assegurar a inserção perfeita de nosso corpo em seu meio, a representar-se as relações entre coisas exteriores, enfim, a *pensar a matéria*” (BERGSON, 2005, p. IX, grifo nosso). Isso significa que, em consonância com os seus aspectos naturais, o homem desenvolveu mecanismos de atuação sobre o universo físico. A sua insuficiência natural é responsável pela sua investida sobre o mundo, para defender-se dos seus inimigos, do frio e da fome. A necessidade de sobreviver impulsionou o homem a fabricar instrumentos, exigindo um esforço de inventividade que se configura, por exemplo, na produção de armas, ferramentas e demais utensílios. O núcleo de desenvolvimento das sociedades humanas está permeado por essa empresa: a fabricação de utensílios para satisfação de necessidades, sendo que a satisfação de uma necessidade cria novas necessidades de maneira indefinida. Esse aspecto é fundamental para entendermos a inteligência humana, pois, entre todas as espécies, é a única que se desenvolveu a ponto de inventar objetos artificiais.

No que diz respeito à inteligência humana, não se prestou suficientemente atenção no fato de que a invenção mecânica foi de início sua manobra essencial, que ainda hoje em dia nossa vida social gravita em torno da fabricação e utilização de instrumentos artificiais, que as invenções que balizam a estrada do progresso também lhe traçam a direção. (BERGSON, 2005, p. 150).

²⁹ “A história da evolução da vida, por incompleta que ainda esteja, já nos deixa entrever como a inteligência se constitui por um progresso ininterrupto ao longo de uma linha que, através da série dos vertebrados, se eleva até o homem. Ela nos mostra, na faculdade de compreender, um anexo da faculdade de agir, uma adaptação cada vez mais precisa, cada vez mais complexa e flexível, da consciência dos seres vivos às condições de existência que lhes são impostas.” (BERGSON, 2005, p. IX).

O desenvolvimento da humanidade se dá em consonância com a produção de seu instrumental, qualquer alteração desse acervo pode acarretar a transformação das relações entre os homens. Porém, é necessário destacar que os hábitos individuais e sociais dos homens estão solidificados em circunstâncias pelas quais foram moldados, implicando a incompreensão da novidade de uma invenção. É próprio de uma atividade inteligente reduzir o novo a elementos já conhecidos. Essa postura é responsável em assentar uma certa comodidade para as ações humanas, pois a inteligência locomove-se com maior facilidade sobre o inerte e assim se espelha. A nossa vida social reflete essa estabilidade adquirida pela inteligência, sobretudo ao conformar-se ao plano da racionalidade instrumental, que seria a aliança fundamental entre a capacidade de “pensar a matéria” e o desenvolvimento da técnica.

Uma consequência fundamental dessa união entre a faculdade de agir e a de compreender seria o lapso estabelecido entre a ação propriamente dita e a possibilidade consciente de representá-la, o que permitiu ao homem lançar-se no mundo com eficácia e maior abrangência. Nas demais espécies de animais, o plano das ações possíveis ou virtuais, que circunscreve ação efetiva, é diminuto: o instinto age de maneira imediata sobre o mundo, utilizando instrumentos naturais e acabados. Esse instrumental orgânico possui funções específicas e invariáveis em cada espécie, sendo que sua função “inata”, por assim dizer, incide sobre um número definido de objetos. Qualquer alteração desses instrumentos orgânicos, que é parte integrante do corpo dos animais, repercute na transformação da própria espécie. Com o homem, e com a potencialidade de seu intelecto, ocorre a fabricação de instrumentos a ponto de produzir instrumentos de fabricar. O ímpeto fabricante da inteligência humana está presente desde a produção de instrumentos rudimentares até a elaboração de máquinas sofisticadas. Se, como nos lembra Bergson, percorrermos a coletânea de invenções produzidas pelo homem, encontraremos desde machadinhas rústicas usadas

como armas em épocas imemoriais até a invenção mais “recente” da máquina a vapor. Enfim, podemos concluir que a manobra mecânica, orientada pela inteligência, é essencial porque está vinculada à manipulação da matéria e ao domínio do homem sobre o mundo.

É importante enfatizar, então, que a intervenção da inteligência sobre o mundo ocorre “mediatamente” através de seus instrumentos fabricados. O seu exercício efetivo se dá sobre a matéria bruta, ou seja, sobre aquilo que é suscetível de ser manipulado ou transformado em um esquema prático. Nesse sentido, podemos dizer que o “pensamento de fabricação” está no fundo das interpretações do mundo, na produção da cultura e, sobretudo, nas inúmeras explicações científicas e filosóficas. Apesar de ser movido pelo interesse da utilidade prática, o pensar sobre a fabricação suscitou o surgimento da especulação. Isso porque a capacidade de fabricar permitiu desenvolver a ferramenta decisiva para a vida social e prática, e mesmo para o conhecimento teórico: a simbolização. Para compreender a relação da inteligência e da simbolização, é importante estabelecer a sua vinculação com a noção de espaço:

[...] quando nos representamos nosso poder sobre essa matéria, isto é, nossa faculdade de decompô-la e de recompô-la como bem nos aprouver, projetamos em bloco todas essas decomposições e recomposições possíveis por trás da extensão real, sob a forma de um espaço homogêneo, vazio e indiferente que sustentaria. (BERGSON, 2005, p. 170).

Isso significa que, para Bergson, ao conceber o espaço, a inteligência humana molda os esquemas de nossas ações possíveis sobre o mundo, em um processo de objetivação no qual a representação das coisas é associada a um ato de simbolização. O símbolo em geral, assim como vimos com a idéia de número, tende a desqualificar a singularidade das coisas, oferecendo uma tradução da experiência do mundo. O pensar por símbolos recolhe de um determinado conjunto de objetos acordantes as suas características comuns, isto é, certos traços fixos e homogêneos, e depois os reúne sobre uma rubrica. Em outras palavras, o que se vê é a ordenação de uma multiplicidade de termos ou fragmentos, supostamente semelhantes

entre si, na concepção de uma unidade artificial. Assim, se entendermos a linguagem como ferramenta da inteligência, a sua incumbência é bastante clara: orientar o campo das ações humanas. Por isso, uma das conseqüências da atividade inteligente em sua marcha habitual, saída das mãos da natureza, é a de impulsionar o homem a viver em sociedade. O “pensamento de fabricação” exerce a sua maior complexidade na vida social, pois uma inteligência individual e isolada, por assim dizer, associa-se às demais inteligências. Nesse sentido, a comunicação por signos torna-se uma das marcas essenciais da sociabilidade, uma vez que permite a cooperação entre os homens, conforme a possibilidade do exercício de uma “ação comum”.

Aqui é necessário aprofundar um ponto. Em relação à linguagem e ao plano das ações, é significativo recuperar a comparação feita por Bergson entre as sociedades de insetos e a sociedade humana. A linguagem é natural aos animais e a sua caracterização deve estar adaptada às exigências da vida em comum, que se refletem no conjunto das ações copiladas e repetidas. Nesse sentido, devemos destacar que entre as duas sociedades mencionadas existe uma diferença na questão da ação comum. Na sociedade de insetos encontramos a presença do polimorfismo, um modo natural de divisão social do trabalho que se espelha na estrutura própria de cada espécie, na qual o instinto executa a sua destinação ao conectar-se a um instrumental orgânico. Bergson sugere o exemplo das formigas e a possibilidade de uma linguagem própria a sua vida social: “os signos que compõem essa linguagem devem ser em número bem determinado e cada um deles deve permanecer invariavelmente vinculado, uma vez a espécie constituída, a um certo objeto ou a uma certa operação. *O signo é aderente à coisa significada*”. (BERGSON, 2005, p.171, grifo nosso).

Com as sociedades humanas acontece o contrário. Além da variabilidade indefinida da sua capacidade de fabricação e da projeção do seu plano das ações, o homem constitui-se enquanto tal em um processo de aprendizado constante, não havendo o condicionamento

orgânico para o exercício de seus afazeres sociais. Isso exige o desenvolvimento de uma linguagem que possa acumular e transmitir informações. “É preciso uma linguagem cujos signos – que não podem ser em número infinito – sejam extensíveis a uma infinidade de coisas. *Essa tendência do signo a se transportar de um objeto para outro é característica da linguagem humana.*” (BERGSON, 2005, p. 171, grifo nosso). Assim, podemos considerar que a característica essencial dessa linguagem não é tanto a sua generalidade, mas a sua mobilidade. Conclui Bergson (2005, p. 172, grifos do autor): “*o signo instintivo é um signo aderente, o signo inteligente é um signo móvel*”³⁰.

Além do caráter móvel do “signo inteligente”, que permite a transição de uma coisa percebida para outra, há também a possibilidade de condensar essas coisas em idéias. Essa característica encontra-se em relação direta com a reflexão, isto é, o momento que a consciência inteligente reconhece-se e reconquista-se a si mesma, ultrapassando o mero deslizar pragmático para a exterioridade. “É de 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.” (BERGSON, 2005, p. 172). Em resumo, a linguagem permitiu a liberação da inteligência de seu campo estritamente prático, de seu direcionar-se para o universo material. A palavra, como instrumento fabricado pela inteligência, potencializou a intervenção humana sobre o

³⁰ Nesse ponto, o filósofo oferece um exemplo extremamente elucidativo: “Observamo-la na criancinha, a partir do dia em que começa a falar. Imediatamente a criança estende o sentido das palavras que aprende, aproveitando-se da mais acidental aproximação ou da mais longínqua analogia para soltar e transportar para alhures o signo que havia sido fixado diante dela a um objeto. ‘Qualquer coisa pode designar qualquer coisa’, tal é o princípio latente da linguagem infantil.” (BERGSON, 2005, p. 172). Como veremos a seguir, esse “princípio” será a característica que permitirá uma inversão no trabalho habitual da inteligência: a mobilidade do “signo inteligente” permite jogar a linguagem contra si mesma, dirigindo uma complicação que cessaria a sua imperiosa instrumentalidade. Em outras palavras, a intenção de Bergson é a de explorar uma espécie de ambigüidade constituinte dos signos, ou seja, a possibilidade de uma única palavra designar coisas diferentes, o que invalida o seu aparente teor de uniformidade e de exatidão. Aqui, sem dúvida, impõe-se a idéia de metáfora. Em certo sentido, Bergson amplia a idéia geral de metáfora, isto é, a de um recurso retórico em que se utiliza uma palavra referente a um determinado objeto para designar um outro objeto, devido a uma similaridade entre ambos. Diferentemente, para Bergson, toda a linguagem é metafórica, pois, como vimos anteriormente, existe uma distância abissal entre as palavras e as coisas que elas designam ou, mais especificamente, entre a linguagem e a realidade temporal. Assim, todo o equacionamento simbólico é uma “transposição espacial” (etimologicamente, a palavra “metáfora” significa “transposição”; ou seja: mudança de lugar), uma tradução ilegítima do real em termos abstratos e gerais, e que, portanto, não possui nenhum estatuto ontológico.

mundo, uma vez que o seu registro pode representar coisas percebidas, as lembranças dessas coisas e até as suas imagens fugidias; essa capacidade de simbolizar permitiu à inteligência representar o seu próprio mundo interno, isto é, às suas operações³¹.

Sobre esse ponto, a perspectiva de Ernest Cassirer merece atenção, pois enfatiza que o “sistema simbólico” é uma chave privilegiada na compreensão da dimensão humana. Em seu livro *Ensaio sobre o homem*, encontramos a seguinte afirmação:

Não estando mais num universo meramente físico, o homem vive um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. [...] O homem não pode mais confrontar com a realidade imediatamente; não pode vê-la, por assim dizer, frente a frente. A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do homem. (CASSIRER, 1994, p. 48).

Ao definir o homem como *animal symbolicum*, o que altera a clássica definição de *animal rationale*, Cassirer pretende destacar uma característica fundamental da condição humana: a interposição de meios artificiais como maneira de interferir no mundo, de se relacionar com as coisas e, por conseguinte, consigo mesmo. Essa instauração ocorre com maior complexidade por meio do sistema de símbolos, que se desdobra em linguagem emocional (“imaginação poética”) e linguagem conceitual (“científica e lógica”), sendo que, para o autor, não existe a superioridade de uma sobre a outra.

Ao comentar o interesse de Cassirer pela simbolização, Philonenko destaca o motivo deste encontro (1974, p. 204): “a noção de símbolo e seus derivados, como o signo, proporcionou, com efeito, ao pensamento o meio de se realizar e, portanto, também de se superar ordenando-se”. Para Cassirer, o ato de simbolizar seria uma característica essencial da

³¹ Como se pode observar, a argumentação de Bergson demonstra a positividade da inteligência: ela permitiu a humanização do homem. Compreendida como a faculdade humana por excelência, a sua influência estende-se desde a fabricação de instrumentos rudimentares à formulação de teorias. “Apenas ela, com efeito, preocupa-se com a teoria. E sua teoria gostaria de abarcar tudo, não apenas a matéria bruta, sobre a qual tem naturalmente domínio, mas ainda a vida e o pensamento.” (BERGSON, 2005, p. 173). Ora, como produto da vida, um “resíduo do processo vital”, a inteligência encontra certos limites, tais como: a compreensão dinâmica da vida e o pensamento integral.

realidade humana, ou melhor, seria o elemento que permitiria a auto-constituição do pensamento e, por conseguinte, a afirmação do saber humano. Ainda assim, o filósofo não se esquivou de enfrentar uma questão: a imposição de uma mediação sobre o real não desqualificaria as “realidades imediatas da vivência”?³²

Em um trecho de seu opúsculo *Linguagem e mito*, Cassirer exprime de maneira bastante clara sua proposta de uma fenomenologia da cultura, sobretudo ancorada na noção “símbolo”. Em oposição a uma provável idéia de que o produto do universo simbólico é uma ficção, uma fantasmagoria, ele dirá:

Em lugar de medir o conteúdo, o sentido e a verdade das formas intelectuais por algo alheio, que deva refletir-se nelas mediatamente, cumpre descobrir, nestas próprias formas, a medida e o critério de sua verdade e significação intrínseca. Em lugar de tomá-las como meras reproduções, devemos reconhecer, em cada uma, uma regra espontânea de geração, um modo e tendência originais de expressão, que é algo mais que a mera estampa de algo de antemão dado em rígidas configurações de ser. Deste ponto de vista, o mito, a arte, a linguagem e a ciência aparecem como símbolos: não no sentido de que designam na forma de imagem, na alegoria indicadora e explicadora, um real existente, mas sim, no sentido de que cada uma delas gera e parteja seu próprio mundo significativo. (CASSIRER, 2000, p. 22).

Em suma, Cassirer parte do pressuposto de que toda a experiência humana, em sua relação com o mundo e consigo mesma, é governada pelas estruturas da linguagem. Assim, mito, linguagem, religião, arte e ciência seriam “formas simbólicas”, modos diferentes de estruturação da experiência e do conhecimento da realidade.

Obviamente, não é nosso interesse aprofundar o pensamento de Cassirer, mas apenas salientar as dificuldades que Bergson enfrenta em sua proposta de retorno ao imediato; isto é, aparentemente, no universo humano, é impossível uma experiência qualquer sem a

³² Ou, ainda, como coloca Philonenko, ao comentar a problemática enfrentada por Cassirer: “Será preciso escolher entre uma vida imediata e muda e o espetáculo da dança dos símbolos? Entre o ‘Urgrund der reinen Intuition’ (o fundamento originário da pura intuição) e a orientação para o simbólico? Cassirer traz uma resposta que marca uma virada no pensamento da Escola de Marburgo, ao introduzir o conceito hegeliano de mediação. Através do símbolo e da reflexão sobre o símbolo a vida se *mediatiza* consigo própria enquanto consciência.” (PHILONENKO, 1974, p. 205).

intromissão de mediações³³. Apesar de toda essa importância atribuída à simbolização, como defende Cassirer, Bergson não tem a pretensão de desenvolver uma teoria da cultura humana. Em consonância com sua perspectiva genealógica, o seu interesse maior é o de destacar o papel da inteligência no processo evolutivo e, conseqüentemente, a maneira do homem colocar-se diante da realidade que é devir, criação e novidade.

Se, como diz Bergson, as manobras da inteligência desembocam em teorias que oscilam entre a compreensão da matéria bruta – o que é próprio de seu domínio natural – e a tentativa de conhecer a vida em sua completude, então, é necessário reconhecer que ela pode elaborar perguntas que extraviam o seu pragmatismo recorrente, procurando compreender eventos que extrapolam o meramente útil. Ao especular, ao colocar questões extra vitais, tais como, “o que é a vida?”, “de onde viemos?” ou “para onde vamos?”, a atividade inteligente apresenta uma maneira de superar a si mesma. Contudo, apesar de colocar questões que ultrapassam o seu pragmatismo exacerbado, a inteligência não consegue encontrar as respostas. Ela se desenvolveu de acordo com a inserção na matéria bruta, mesmo a linguagem que permitiu estender o seu campo de operações é constituída para designar coisas feitas, imóveis, pontos fixos.

Originariamente, a função da linguagem seria a de estabelecer a comunicação entre os homens em vista de um plano de ações comuns, ou melhor, de uma cooperação. O seu convencionalismo e instrumentalidade desdobram-se em dois aspectos básicos: em seu teor social e pedagógico, a linguagem prescreve ou descreve, ou seja, como explica Bergson (1979, p. 145), “no primeiro caso, é um apelo à ação imediata; no segundo, assinala a coisa ou algumas das suas propriedades, em vista de uma ação futura”. Em suma, como já

³³ Ainda podemos citar o comentário de Octavio Paz, cuja perspectiva aproxima-se das abordagens destacadas e, sem ser a sua intenção, as resume de maneira concisa. Segundo ele (1982, p. 41-42): “O homem é homem graças à linguagem, graças à metáfora original que o fez ser outro e o separou do mundo natural. O homem é um ser que se criou ao criar uma linguagem. Pela palavra, o homem é uma metáfora de si mesmo”.

antecipávamos, o papel da linguagem, desde sempre, é o de orientar as ações humanas, garantindo a coesão das sociedades e transmitindo o conhecimento humano.

Chama-se corretamente e, talvez, imprudentemente de ‘razão’ esta lógica conservadora que rege o pensamento em comum – *conversaço* parece muito com *conservaço*. [...] Teoricamente, com efeito, a conversaço deveria versar apenas sobre coisas da vida social. E o objetivo essencial da sociedade é inserir uma certa fixidez na mobilidade universal. Tantas sociedades, tantas ilhas consolidadas, aqui e ali, no oceano do devir. Esta consolidaço será tanto mais perfeita quanto mais inteligente for a atividade social.” (BERGSON, 1979, p. 147, grifo nosso).

Apesar da sofisticaço da linguagem, a sua função ainda permanece utilitária: é um instrumento de intervenço na realidade exterior ao homem. O uso próprio das palavras e a dimensào da conversaço serão responsáveis em garantir a conservaço da sociabilidade e mesmo, como já indicamos anteriormente, o advento do proceder teórico. Sem dúvida, essa práxis social requer uma espécie de univocidade do significado das palavras que permite agrupar coisas diversas sob o mesmo rótulo, ou seja, estabelecer como critério um “valor convencional relativamente fixo”.

2.3. Pedagogia da razão: a manipulaço de conceitos

Um Platão, um Aristóteles adotam o recorte da realidade que eles encontram na linguagem: ‘dialética’, que deriva de dialégein, dialégesthai, significa ao mesmo tempo ‘diálogo’ e ‘distribuiço’; uma dialética como a de Platão era, ao mesmo tempo, uma conversaço em que se procurava pôr-se de acordo com o sentido de uma palavra e uma repartiço das coisas segundo indicaço da

linguagem. (BERGSON, 1979, p. 146, grifos do autor).

Para Bergson, a influência decisiva da linguagem, que se desenvolve socialmente em torno de determinadas unidades designativas e na fixação rigorosa dos significados, pode ser observada no início da própria sistematização da filosofia. Sem dúvida, as condições históricas do mundo grego contribuíram e mesmo requisitaram a manipulação das palavras e a imposição de uma ordem do discurso. Em seu livro *As origens do pensamento grego*, Vernant apresenta três características fundamentais do advento da *polis*: a superioridade da palavra como instrumento político, a publicidade dos assuntos e a isonomia (igualdade entre os cidadãos). O autor defende a tese de que o desenvolvimento do “universo espiritual da polis” está intrinsecamente associado às estruturas da vida social e política: a dessacralização do saber divino, a democratização e a racionalização das instituições e das práticas públicas, etc. Essas características permitiram a invenção de um tipo de racionalidade que se converteu em solo propício para o ambiente filosófico. Conforme Vernant (1981, p. 95):

A razão grega não se formou tanto no comércio humano com as coisas quanto nas relações dos homens entre si. Desenvolveu-se menos através de técnicas que operam no mundo que por aquelas que são meios para domínio de outrem e cujo instrumento comum é a linguagem: a arte do político, do retor, do professor.

É nesse sentido que podemos aludir ao pensamento de Platão como uma espécie de espelho da época. Na maior parte de seus diálogos, encontramos a figura de Sócrates que, por meio de sua “razão negativa” (exortação/refutação), representa o incansável esforço do filósofo para alcançar as definições rigorosas dos valores e do conhecimento. É possível sustentar que, em oposição à poesia, à sofística e à política, a filosofia grega desenvolveu o seu universo próprio, os seus métodos, a sua linguagem. Com efeito, aqui, é necessário

sublinhar que com o platonismo institui-se uma espécie de pedagogia da razão³⁴, orientada pela manipulação de conceitos.

Platão foi o primeiro a erigir em teoria que conhecer o real consiste em encontrar sua Idéia, isto é, fazê-lo entrar em um quadro preexistente que já estaria à nossa disposição – como se possuíssemos implicitamente a ciência universal. Mas essa *crença é natural para a inteligência humana*, sempre preocupada em saber sob que antiga rubrica irá catalogar todo e qualquer objeto novo, e em certo sentido se pode dizer que nascemos todos platônicos. (BERGSON, 2005, p. 53, grifo nosso).

Apesar de Bergson atribuir a paternidade da metafísica a Zenão de Eléia, é imprescindível reconhecer o impacto de Platão na história da filosofia: ele foi o primeiro filósofo a erigir uma conceituação rigorosa que consubstanciou a compreensão da realidade e permitiu a construção arquitetônica de seu pensamento. Podemos dizer que a perspectiva platônica articulou a teoria do ser e do conhecimento a partir de exigências puramente intelectuais, vinculadas à estruturação de questões depositadas na linguagem: o raciocínio lógico e suas regras de pensamento, a imobilização e fixação de significados, o método dialético, etc. A partir disso, a “filosofia das Formas” (ou “filosofia das Idéias”) desqualificou a experiência dos sentidos e estabeleceu o primado de uma realidade supra-sensível.

No Livro VII de sua obra *A República*, Platão apresenta uma “imagem plástica”, utilizando aqui a expressão de Jaeger (2003, p. 750), que descreve a prevalência da dimensão supra-sensível sobre os dados experimentados pelos sentidos. A reviravolta do prisioneiro (*Rep.*, 515d), que se liberta dos grilhões e ascende com dificuldades até o mundo fora da caverna, simboliza a purificação e a preparação do pensamento racional na concepção da realidade pura. A imagem do sol no exterior da caverna, um equivalente das formas

³⁴ Evidentemente, utilizamos a palavra pedagogia em sua acepção mais originária, vinculada ao vocábulo grego *paidéia*. Jaeger (2003, p. 335) sustenta que na época de Platão a expressão englobava conscientemente “o conjunto de todas as exigências idéias, físicas e espirituais”, ou seja, era uma concepção que indicava a formação integral do homem. Em oposição à *paidéia* homérica, que defendia o ideal do herói “belo e bom” como modelo de educação, a *paidéia* de cunho racional defende o modelo de homem eloqüente e consciente das exigências da vida pública.

geométricas, assume uma dimensão considerável na narrativa: “[...] a respeito do sol, já inferiria que é ele que cria as estações e os anos e tudo governa no mundo visível e é, de certo modo, a causa de tudo aquilo que viam”. (*Rep.*, 516c). E mais adiante:

No mundo cognoscível, vem por último a idéia do bem que se deixa ver com dificuldade, mas, se é vista, impõe-se a conclusão de que para todos é a causa de tudo quando é reto e belo e que, no mundo visível, é ela quem gera a luz e o senhor da luz e, no mundo inteligível, é ela mesma que, como senhora, propicia a verdade e inteligência, devendo tê-la diante dos olhos quem quiser agir com sabedoria na vida privada e pública. (*Rep.*, 517c).

A conversão da alma e a contemplação do “sol” são imagens que ilustram a instauração da metafísica platônica³⁵. Nesse sentido, a tarefa da filosofia, como quer Platão, consiste em refletir e ultrapassar a dimensão corpórea, o devir, as ilusões, as opiniões e a ignorância, como maneira de atingir o verdadeiro ser (“a idéia do bem”) e de conduzir dignamente a vida. A passagem do sensível ao inteligível ou, em outros termos, da temporalidade à eternidade, demarca a fronteira do verdadeiro conhecimento do real: a experiência imediata oferece apenas uma leitura confusa e provisória das coisas, enquanto que o pensamento lógico e abstrato nos apresenta a realização plena e acabada do universo. Ora, um dos pressupostos fundamentais do platonismo é a tese de que o conhecimento só pode ser erigido a partir de algo permanente e estável. Sob esse ponto vista, o tempo é considerado “a imagem móbil da eternidade” (*Timeu*, 37d). Ao apresentar “o mito mais verossímil” de formação do universo e do homem, Platão, em seu diálogo *Timeu*, considera que o tempo é uma visão precária da realidade, um desenho deficitário e imperfeito.

³⁵ Em *La doctrine de Platon sur la vérité*, Heidegger (1968, p. 159-160) destaca que as implicações do pensamento de Platão já assinalavam o teor da metafísica (inclusive a própria palavra). “O próprio Platão nos apresenta em suas grandes linhas a figura da metafísica, precisamente nessa história que constitui o ‘mito da caverna’. Na narrativa de Platão a própria palavra ‘metafísica’ encontra-se pré-formada. Ali, onde ele nos mostra (516) como o olhar pode se habituar a ver as idéias, Platão diz (516 c, 3): O pensamento vai [...] ‘além’ das coisas percebidas e que não são sombras e imagens, vai ‘em direção’ a estas, a saber, as ‘idéias’. As idéias formam o supra-sensível que é apreendido por um olhar não-sensível; elas constituem este ser do existir que escapa ao órgãos do corpo. E suprema no domínio supra-sensível é esta idéia que, enquanto Idéia de todas as idéias, permanece a causa da consistência e da aparição de tudo que é. Sendo assim, a Causa universal é igualmente a ‘Idéia’ que chamamos ‘Bem’. Essa Causa primeira e suprema é chamada por Platão e, depois, por Aristóteles, [...] o Divino”.

Referindo-nos a ela [a essência eterna], dizemos que foi, é e será, quando a expressão Ela é, é a única verdadeiramente certa, ao passo que, à justa, Foi e Será só se aplicam ao que se forma no tempo, por tratar-se de movimento; o que é imutável e sempre idêntico, jamais poderá ficar, com o tempo, [...] não estando, de modo geral, sujeito às influências de tudo o que o devir impõe às coisas que se movimentam na ordem dos sentidos [...]. (*Timeu*, 38a).

Essencialmente, na perspectiva platônica, o tempo é pensado por intermédio do imóvel: é uma privação da eternidade. Tudo se passa como se o filósofo enfrentasse a questão da realidade movente por um desvio dela, através de um trabalho intelectual de contorno das dificuldades; a apreensão do tempo em si mesmo é aparentemente superada com a alegação de seu caráter ilusório e, portanto, indigno de tratamento profundo.

Sobre a interpretação bergsoniana do estratagema platônico, comenta Leopoldo e Silva (1994, p. 137-138):

O recuo diante do devir está, para Bergson, na origem da Filosofia das Formas, que em Platão toma a figura da Teoria das Idéias. A noção de *eidōs* cumpre a função de estabilizar o real, apropriando-se de sua essência, que é o momento tornado eterno, o instante que retrata a eternidade, escala para avaliar, em termos de degradação de ser, as formas que desfalam no devir (E.C.-314). A partir daí segue-se o modo de representação do real em que este é descrito e julgado a partir de uma eternidade imóvel.

Em termos bergsonianos, essa plenitude imóvel seria uma “eternidade de morte”, ou seja, a concepção de um substrato seco e vazio, a resultante de uma visão demasiadamente abstrata. Na filosofia antiga, a exaltação do inteligível e da imutabilidade absoluta são elementos provenientes de uma operação recorrente que substitui a experiência imediata pelo conceito, isso porque, para os gregos, o devir não possuía uniformidade, era incompatível com o pensamento³⁶. Ora, ao oferecer uma “tradução metafórica” para informar a consistência da

³⁶ “Os gregos tinham confiança na natureza, confiança na linguagem, sobretudo, na medida em que esta exterioriza naturalmente o pensamento. Preferiram condenar o curso das coisas a ter de condenar a atitude que o pensamento e a linguagem assumem frente ao curso das coisas.” (BERGSON, 2005, p. 339). E um pouco mais

realidade, isto é, para incluir em um gênero vastíssimo a totalidade das coisas, a atividade filosófica compromete-se com uma explicação imprecisa. Isso poderia sugerir que a filosofia de Platão contaminou as demais filosofias e se colocou no horizonte das escolas, estabelecendo uma espécie de situação paradigmática na história do pensamento. Porém, como nos adverte Bergson, esse “vício original” é próprio da maneira humana de pensar e não depende exclusivamente do platonismo³⁷. De acordo com Leopoldo e Silva (1994, p. 140):

[...] o desenvolvimento histórico das linhas mestras do pensamento apresenta para Bergson uma continuidade que não é apenas fruto de uma perene retomada dos temas que obcecaram o espírito humano, mas que provém de ter sido sempre a especulação entendida como um prolongamento da abordagem do real pela inteligência.

Ao refletir sobre a história da filosofia, Bergson encontra, em suas entrelinhas, um ponto de confluência: a presença de uma “metafísica natural da inteligência humana”. Assim, pode-se dizer que a pedagogia da razão, originada com Platão e disseminada em toda a filosofia, obedece aos critérios pragmáticos da inteligência. Ora, a compreensão da recusa da experiência imediata e a produção de idéias gerais, bem como a preferência dos “filósofos profundos” pelo comodismo do pensamento, vinculado à linguagem e aos conceitos armazenados em palavras, é uma questão fundamental para avaliar os termos da filosofia³⁸.

A partir da intenção genealógica de Bergson, encontramos a tese de que os seres vivos podem realizar naturalmente a atividade de “classificar”, isto é, de extrair automaticamente do

adiante: “No fundo da filosofia antiga jaz necessariamente esse postulado: há mais no imóvel do que no movente e passa-se da imutabilidade para o devir por via de diminuição ou de atenuação.” (BERGSON, 2005, p. 342).

³⁷ “Tal foi o ponto de vista da filosofia antiga sobre a mudança e a duração. Que a filosofia moderna tenha tido a veleidade de mudá-lo em repetidas ocasiões, mas sobretudo em seu início, isto não nos parece contestável. Mas uma atração irresistível reconduz a inteligência para seu movimento natural e a metafísica dos modernos para as conclusões gerais da metafísica grega.” (BERGSON, 2005, p. 355).

³⁸ “Mas a questão importante para o filósofo é saber através de que operação, devido a que razão, e sobretudo em virtude de que estrutura do real as coisas podem ser assim agrupadas [idéia geral], e esta questão não comporta uma solução única e simples.” (BERGSON, 1979, p. 128).

mundo elementos “semelhantes” e de encaixá-los em um determinado gênero³⁹. O processo de classificação não é exclusividade de um ser dotado de razão, esse tipo de intervenção é próprio dos seres vivos que se submetem à orientação de adequar-se às condições de existência e de visar o vantajoso para a sobrevivência. Contudo, uma diferença decisiva merece nossa atenção: no caso específico do ser humano, a generalização e a abstração são “pensadas” e não simplesmente situadas em um nível estritamente automático. Essa tese já havia sido apresentada em *Matéria e memória*: a semelhança que o espírito encontra nas coisas ao iniciar as suas operações, quando ele abstrai, não é a mesma quando generalizada. “Aquela de que ele parte é uma semelhança sentida, vivida, ou, se quiserem, automaticamente desempenhada. Aquela que ele chega é uma semelhança inteligentemente percebida ou pensada.” (BERGSON, 2006, p. 188).

A intervenção humana é marcada pela mistura de duas operações do espírito: uma da memória, que distingue as diferenças individuais das semelhanças, e a outra do entendimento, que produz os gêneros. Assim, podemos dizer que a característica da idéia geral é se mover entre o plano das ações e as lembranças da memória. Se a experiência consciente estivesse mais próxima do primeiro aspecto os hábitos motores responderiam com mais ênfase e o indivíduo seria um automático consciente (“plano da ação”); ao contrário, em uma direção desinteressada, por assim dizer, o indivíduo teria acesso ao detalhe de sua história passada, ou seja, ao discernimento da particularidade de suas experiências (“plano do sonho”). Mas, como adverte Bergson, as duas operações penetram-se em uma “vida normal”:

[...] o eu normal não se fixa jamais em nenhuma das posições extremas; ele se move entre elas, adota sucessivamente as posições representadas pelas seções intermediárias, ou, em outras palavras, dá a suas representações o suficiente de

³⁹ “[...] todo ser vivo, talvez mesmo todo órgão, todo tecido do ser vivo, generaliza, isto é, classifica, pois sabe recolher no meio onde vive, das substâncias ou objetos os mais diversos, as partes ou elementos que poderão satisfazer a determinadas necessidades suas, negligenciando o resto. Logo, ele isola a característica que o interessa, vai direto a uma propriedade comum; em outros termos, ele classifica, e, conseqüentemente, abstrai e generaliza.” (BERGSON, 1979, p. 129).

imagem e o suficiente de idéia para que elas possam contribuir utilmente para a ação presente. (BERGSON, 2006, p. 191).

A partir de sua capacidade de observar diferenças e de sua consciência reflexiva, e em consonância com a sua necessidade de agir, o ser humano produz, conscientemente, as suas idéias gerais, sendo que o seu esforço será mais completo com a ajuda da simbolização.

E nisto a reflexão será poderosamente ajudada pela palavra que ainda fornecerá à representação um quadro, desta vez mais espiritual que corporal, em que se inserir. Não é menos verdadeiro, por isto, que, para dar conta da verdadeira natureza dos conceitos, para abordar com alguma probabilidade de êxito os problemas relativos às idéias gerais, é sempre à interação do pensamento com as atitudes ou os hábitos motores que teremos de nos referir, uma vez que a generalização não é, originariamente, mais do que o hábito elevando-se do campo da ação para o do pensamento. (BERGSON, 1979, p. 130).

A atividade de conceituar consiste em substituir a experiência de si e do mundo, que pode ser sentida e vivida em sua profundidade e variabilidade qualitativa, pelo recorte perceptivo e por sua recomposição artificial e quantitativa. O que significa descaracterizar a singularidade das coisas e dos fatos, impondo uma “função comum” na ordenação do conhecimento. Sem dúvida, é importante observar que esse processo é similar ao de composição do número. Mas, no caso específico da atividade filosófica, os conceitos são rigorosamente depositados na linguagem. A partir dessa acomodação, pode-se dizer que a atividade metafísica distancia-se da experiência concreta e, sobretudo, edifica um campo de especulação no qual o pensamento anseia pela estabilidade do real. Ou, como afirma Bergson (1979, p. 104-105):

[...] a metafísica foi levada a procurar a realidade das coisas acima do tempo, além do que se move, do que muda, conseqüentemente, fora daquilo que nossos sentidos e nossa consciência percebem. Desde então, ela não poderia ser mais do que um encadeamento mais ou menos artificial de conceitos, uma construção hipotética.

A articulação dos conceitos no plano especulativo requer uma espécie de “conceito dos conceitos”, que baste por si só e assegure a desenvoltura dos demais. Esse conceito supremo assume o caráter supostamente infalível de consubstanciar as demais coisas, de abarcar o real e o possível. Em outros termos, tudo se passa como se esse princípio fosse convertido na própria realidade, sendo que as outras coisas seriam apenas deduzidas ou decorrentes dele⁴⁰.

Em suma, a vastidão dos sistemas filosóficos é resultante do uso indiscriminado da linguagem no campo especulativo, quando o filósofo opera uma síntese dos conceitos nesta “idéia das idéias”. Para Bergson, essa articulação geral e abstrata é sintoma de uma vacuidade do conhecimento filosófico, de imprecisão, enfim, de uma má metafísica que se sustenta na consignação dos conceitos em discurso, sendo que, erigida como atividade desprovida de conteúdo da experiência, só pode ser considerada uma operação verbal. Essa espécie de hipermetropia da visão filosófica, que foi inaugurada pelo platonismo e alcançou a filosofia moderna, desdobra-se então na supremacia do conceito e na sua manutenção rigorosa, assegurada pelos “operários da filosofia”, como diria Nietzsche.

2.4. A crítica da *metafísica da linguagem*: Nietzsche e Bergson

⁴⁰ Em *O pensamento e o movente*, Bergson apresenta uma coletânea de conceitos da história da filosofia na qual esse procedimento é adotado. Segundo ele (1979, p. 125-126, grifo nosso): “Dizíamos mais acima: qualquer que seja o nome que demos à ‘coisa em si’, quer a chamemos a Substância de Espinosa, o Eu de Fichte, o Absoluto de Schelling, a Idéia de Hegel, ou a Vontade de Schopenhauer, a palavra se apresentará sempre com a mesma significação bem definida: *ela a perderá, ela se esvaziará de toda significação, se a aplicarmos à totalidade das coisas*”.

É comum considerar as perspectivas filosóficas de Nietzsche e de Bergson como atitudes de exaltação da vida e do potencial criador do homem. Contudo, esse tipo de apreciação sumária também pode encobrir o conjunto de intenções e de procedimentos no desenvolvimento do pensamento, o que ocasionaria a sua redução a um quadro geral no interior da história da filosofia. Com efeito, em relação aos dois autores destacados, é justamente na elaboração metodológica, mais especificamente em sua dimensão crítica, que encontramos um ponto de contato pertinente e profundo.

Assim como podemos observar na proposta de Bergson, em Nietzsche também encontramos a crítica ao processo de conceituação da realidade. Em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, texto do “período de juventude” (1873) e de publicação póstuma, Nietzsche apresenta o esboço de sua perspectiva crítica, sendo que esse delineamento será recorrente em toda sua produção filosófica.

Todo o conceito nasce por igualação do não-igual. Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além de folhas houvesse algo, que fosse “folha”, eventualmente uma folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos inábeis, de tal modo que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da forma primordial. (NIETZSCHE, 1974, p. 56, grifo nosso).

É inegável, como podemos observar nessa citação, a aproximação da perspectiva nietzscheana com as considerações de Bergson. Podemos dizer, em termos bergsonianos, que igualar o não-igual significa: “O conceito pode apenas simbolizar uma propriedade especial tornando-a comum a uma infinidade de coisas.” (BERGSON, 1979, p. 18).

Em ambas as perspectivas encontramos a denúncia do potencial sedutor da linguagem que alimenta a crença ilusória de uma compreensão irrestrita da realidade. Em uma passagem

de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche apresenta uma reflexão próxima daquela encontrada na crítica bergsoniana à sistematização da filosofia. Segundo o filósofo alemão (1974, p.100):

A significação da linguagem para o desenvolvimento da civilização está em que, nela, o homem colocava um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considera bastante firme para, apoiado nele, deslocar o restante do mundo de seus gonzos e tornar-se senhor dele.

Apesar de a crítica bergsoniana ser destinada à metafísica tradicional e as considerações de Nietzsche atingirem a cultura em geral⁴¹, a denúncia de ambos os filósofos pode ser descrita em dois pontos básicos, a saber: em primeiro lugar, uma crítica à vastidão de um mundo arquitetado pela influência da linguagem, sendo que a conceituação seria uma espécie de ossatura dessa sistematização; e, em segundo lugar, o desnudamento de uma intenção pragmática como alicerce de construção desta realidade geral e abstrata.

Em sua genealogia dos valores humanos, Nietzsche investe contra o suposto orgulho alimentado pela “crença na linguagem”, isto é, a pretensão humana que “pensava ter efetivamente, na linguagem, o conhecimento do mundo” (NIETZSCHE, 1974, p.101). Para Nietzsche, essa perspectiva metafísica que vê na conceituação e nomeação das coisas uma verdade indubitável só pode ser partidária de uma posição fraudulenta. Em seu livro *Crepúsculos dos ídolos*, o autor (1974, p. 339, grifo nosso) nos diz: “a linguagem pertence, por sua origem, ao tempo da mais rudimentar forma de psicologia: Entramos em um *grosseiro fetichismo*, quando trazemos à consciência as pressuposições fundamentais da *metafísica da*

⁴¹ Sobre essa aproximação, Leopoldo e Silva (1994, p. 115) faz uma importante advertência: o alvo da crítica nietzscheana é o saber em geral, o que englobaria as diversas manifestações humanas. Em relação à perspectiva bergsoniana, o ataque seria mais específico uma vez que atinge a história da filosofia. Para Bergson, o pensamento ordinário e o proceder científico cumprem de maneira adequada os seus papéis, que, basicamente, seriam o de garantir a sobrevivência e a previsibilidade dos fenômenos naturais; enfim, a eficácia da ação humana sobre a matéria. O impasse surge porque se utiliza ferramentas imprecisas no campo especulativo, ou seja, a invasão de mecanismos de manipulação da matéria em um território que é próprio do espírito.

linguagem, ou, dito em alemão, da *razão*.” Como destaca Carlos Alberto Ribeiro de Moura (2005), a desconfiança nietzscheana incide sobre a correlação da tríade razão, linguagem e engano, ou melhor, na convergência desses elementos em exigência utilitária para a espécie humana (ou “rebanho”, como quer Nietzsche), a saber: a constituição e imposição da idéia de verdade. Segundo Moura (2005, p. 35): “[...] esse intelecto, reduzido a instrumento de conservação da espécie, está longe de ter compromisso com a verdade, e o ‘conhecimento’ é apresentado ali como um instrumento que só desdobra suas forças mestras ‘no disfarce’”. Assim, é inevitável o surgimento de uma suspeita em relação ao conhecimento da realidade e a maneira como é concebida a idéia de verdade.

Sobre a radicalização dessa desconfiança e a conseqüente desqualificação da noção de verdade, há um trecho de *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* que merece ser destacado:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efigie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas. (NIETZSCHE, 1974, p. 56).

A partir de uma perspectiva antropomórfica, Nietzsche sustenta que a linguagem, a conceituação e o conhecimento são criações humanas e, por isso, são passíveis de manipulação. Ora, se a sua origem está condicionada ao mundo dos homens, com seus hábitos e as suas necessidades concretas, é então necessário reconhecer que os conceitos e nomes não se apresentam como *aeternae veritates* das coisas. Em suma, o diagnóstico nietzscheano entrevê um reino de ilusões no domínio da “metafísica da linguagem” e, ainda, destaca que a idéia de verdade é um mecanismo de domesticação moral dos homens.

Em Bergson também encontramos essa desconfiança em relação à verdade, sobretudo em seu aspecto convencionalizado pela sociabilidade. Em *Sobre o pragmatismo de William James – Verdade e realidade*, texto originalmente escrito como prefácio para o livro do pensador norte-americano, Bergson destaca aquilo que poderíamos considerar a adequação tradicional da compreensão da realidade e a concepção da noção de verdade. Segundo Bergson (2006b, p. 253), “Inventamos a verdade para utilizar a realidade, como criamos dispositivos mecânicos para utilizar as forças da natureza”. Isso significa que a concepção da verdade é refém da inteligência em sua marcha habitual e, por conseguinte, a sua constituição é filiada a uma intenção prática. O mérito de James, segundo Bergson, seria o de distinguir entre as verdades de ordem intelectual (geral e abstrata) daquelas que são “sentidas e vividas”, isto é, uma concepção produzida pela recomposição artificial do real e outra atingida através da experiência.

Se a realidade não é esse universo econômico e sistemático que nossa lógica gosta de se representar, se ela não é sustentada por uma armação de intelectualidade, a verdade de ordem intelectual é uma invenção humana que tem por efeito antes utilizar a realidade do que nela nos introduzir. (BERGSON, 2006b, p. 256).

A partir de sua afinidade com o pensamento jamesiano, Bergson deixa transparecer alguns dos temas próprios da sua filosofia⁴². Em especial, a censura de um pensar fácil e cômodo que recompõe idealmente a realidade para o deleite da inteligência. Com isso, a

⁴² Em várias cartas endereçadas a Willian James, Bergson manifestou o seu profundo apreço pela atividade do pensador norte-americano, que, sobre diversos aspectos filosóficos, aproximava-se muito da sua proposta metafísica. Aqui, em especial, destacamos um excerto de uma correspondência de 27 de junho de 1907, quando Bergson enfatiza a afinidade de pensamento entre ambos e questiona a noção de verdade. “Nunca me dei conta de maneira tão patente da analogia entre nossos dois pontos de vista como quando li o capítulo *Pragmatism and Humanism*. Quando dizeis que *for rationalist reality is readymade and complete from all eternity, while for pragmatism it is still in the making*, forneceis a própria fórmula da metafísica à qual estou convencido de que chegaremos, à qual teríamos chegado desde muito tempo se tivéssemos permanecido imunes ao encanto do idealismo platônico. Chegaria eu a afirmar convosco que *truth is mutable?* Creio na mutabilidade da *realidade* mais do que na da *verdade*. Se pudéssemos modelar nossa faculdade de intuição sobre a mobilidade do real, a modelagem não seria algo estável, e a verdade – que só pode ser esta própria modelagem – não participaria desta estabilidade?”. (BERGSON, 1979, p. 8, grifos do autor).

própria concepção da verdade seria filiada a uma visão geral e abstrata do homem e do mundo. Em filosofia, com efeito, esse compromisso com a reconstrução artificial do real é de inteira responsabilidade do intelectualismo que se apóia em princípios gerais e no rigor discursivo para erigir um universo a imagem e semelhança da razão.

Estamos longe desse universo seco que os filósofos compõem com elementos bem recortados, bem arranjados, e onde cada parte já não está mais apenas conectada a uma outra parte, como nos assevera a experiência, mas está também coordenada ao Todo, como gostaria nossa razão. (BERGSON, 2006b, p. 247).

Em outras palavras, a invenção da verdade é uma exigência da vida prática e social que estabelece determinados critérios de orientação da conduta humana, do proceder científico e mesmo filosófico. Assim, é inevitável aproximarmos a crítica nietzscheana da “metafísica da linguagem” com a descrição bergsoniana do caráter “antipático” do *Homo loquax*. No final da introdução de *O pensamento e o movente*, a crítica bergsoniana denuncia a loquacidade como elemento privilegiado de formação do homem e de suas instituições, ou seja, a instauração da estabilidade, a tradução da realidade em conceitos e a colocação de imperativos no campo das ações. Por isso, Bergson destaca a rejeição das “soluções verbais” como critério inicial do verdadeiro método filosófico, o que significa a recusa da “pseudofilosofia” disposta em “noções gerais armazenadas na linguagem”.

Sem dúvida, em ambas as críticas, encontramos o ataque à “socialização da verdade” disposta e armazenada na linguagem. Porém, em Bergson, há uma distinção entre verdade de ordem prática e especulativa, sendo que a primeira atinge sua adequação ao se ocupar de assuntos relacionados com o universo da matéria. Obviamente, em filosofia, não se trata de recusar essa lógica natural, mas sim de alargá-la, de adaptá-la às sinuosidades do real e, em

certo sentido, ultrapassar a condição humana, o que possibilitaria uma compreensão mais profunda da própria existência.

3. A EXPRESSÃO DA INTERIORIDADE E O RETORNO AO EU PROFUNDO

Mas a sonda lançada ao fundo do mar traz uma massa fluida que o sol rapidamente solidifica em grãos de areia descontínuos. E a intuição da duração, quando a expomos aos raios do entendimento, assume rapidamente também a forma de conceitos fixos, distintos, imóveis. Na mobilidade viva das coisas, o entendimento se põe a situar estações reais ou virtuais, anota as saídas e as chegadas; é tudo o que importa ao pensamento do homem quando se exerce naturalmente. Mas a filosofia deveria ser um esforço para ultrapassar a condição humana. (BERGSON, 1979, p. 34).

3.1. Os caminhos da metafísica: a questão do conhecimento

Convém insistir sobre a questão do conhecimento. A perspectiva aberta no *Ensaio*, e posteriormente alargada, indica dois modos de conhecer o real. Em sua conferência *A Intuição filosófica*, por exemplo, Bergson nos oferece uma afirmação que comprova e resume a nossa leitura:

Não haveria lugar para duas maneiras de conhecer, filosofia e ciência, se a experiência não se apresentasse a nós sob dois aspectos diferentes, de um lado sob forma de fatos que se justapõem a fatos, que quase se repetem, que se medem uns pelos outros, que se desenvolvem, enfim, no sentido da multiplicidade distinta e da espacialidade; de outro lado, sob a forma de uma penetração recíproca que é pura duração, refratária à lei e à medida. Nos dois casos, a experiência significa consciência; mas, no primeiro, a consciência dirige-se para fora, e se exterioriza em relação a si mesma na exata medida em que percebe coisas exteriores umas às outras; no segundo ela entra em si mesma, domina-se e aprofunda-se. (BERGSON, 1979, p. 65, grifo nosso).

Ora, ao discutir o estatuto da filosofia e a sua relação com a ciência, Bergson sustenta que ambas as perspectivas encontram-se na experiência. Apesar disso, é indispensável destacar a direção contrária de cada uma dessas maneiras de conhecer, quer dizer, a caracterização e especificidades de ambas. A ciência é o modo de conhecer relativo, que, essencialmente, constitui-se a partir de determinados pontos de vista, ou seja, um posicionamento de fora do objeto a ser investigado, e por meio do equacionamento de símbolos. Aqui, mais uma vez, o exame do movimento é esclarecedor. Se concebermos a corrida de Aquiles e da tartaruga como uma coordenada de pontos sucessivos de uma trajetória, sendo que os corredores são interpretados como duas tartarugas artificiais, instalamo-nos no âmbito do proceder relativo, pois, ao reduzir o movimento a uma simples operação matemática, tentamos reconstituí-lo estabelecendo determinadas relações entre pontos. De outro modo, podemos apreender o movimento de maneira direta, em nós mesmos, por uma “simpatia” que nos coloca no interior das próprias coisas, como ocorre quando sentimos a nossa própria existência desenvolver-se no tempo. Esse último modo de proceder, que dispensa a imposição de símbolos e o posicionamento de um olhar estrangeiro, e que, portanto, agarra a originalidade das coisas em si mesmas, é uma experiência absoluta do real.

Assim, Bergson distingue explicitamente dois modos de conhecer a realidade, cuja diferença concentra-se em seus recursos metodológicos ou, mais especificamente, na maneira de pensar os seus objetos. Tal diferença culmina na distinção entre intuição – o método próprio da verdadeira atividade metafísica que almeja apanhar a duração real – e a análise, o método científico que exclui a duração e a mobilidade, e que procura a fixidez e a estabilidade no real.

Chamamos aqui intuição a *simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, conseqüentemente, de inexprimível. Ao contrário, a análise é a operação que reduz o objeto a elementos já conhecidos, isto é, comum a este objeto e a outros. Analisar consiste, pois, em exprimir uma coisa em função do que não é

ela. Toda análise é, assim, uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação a partir dos pontos de vista sucessivos, em que notamos outros tantos contatos entre o objeto novo, que estudamos, e outros, que cremos já conhecer. (BERGSON, 1979, p. 15-16, grifo do autor).

Ora, como vimos anteriormente, ainda que sem formular os termos gerais de sua perspectiva metódica, Bergson acusa a psicologia científica de recorrer aos recursos metodológicos das ciências da natureza (que, comumente, apresentaria uma tradução do mundo em termos matemáticos) e, portanto, de aplicar sobre a vida interior o processo de análise. Se, ao abordar o tempo e o movimento, o procedimento científico exclui a duração e a mobilidade de suas leis e hipóteses, é presumível que o método analítico seja inadequado para a compreensão da atividade consciente. A imprecisão, nesse caso, consiste em recortar o fluxo dos estados de consciência, em separá-los e solidificá-los em uma crosta superficial, enfim, em substituir o “eu que dura” por elementos exteriores e esquemáticos. Nesse sentido, o estudo científico de um objeto (um sentimento, por exemplo) consiste em supô-lo invariável, ou seja, um recorte cuja assimilação de uma das suas partes, que se assemelha com o componente de outros objetos, submete-se a uma etiqueta.

Sem dúvida, um dos principais mecanismos intelectuais a serviço da análise é a conceituação. Apesar de não recusá-lo e reconhecer a sua importância no âmbito científico, Bergson apresenta uma série de restrições à manipulação dos conceitos na compreensão da realidade⁴³. Para ele, o processo de conceituação é utilizado comodamente para reconstruir um equivalente intelectual do real; é a aplicação de uma tradução artificial que se distancia dos dados oferecido no terreno da experiência. Nesse sentido, pode-se dizer que a atividade de conceituar é uma abordagem parcial dos objetos, já que, a partir de pontos de vista e da aplicação de símbolos, é possível apenas representar certos aspectos comuns e gerais das

⁴³ “Ou a metafísica é apenas este jogo de idéias, ou, se é uma série ocupação do espírito, é preciso que transcenda os conceitos para chegar à intuição. Certamente, os conceitos lhe são indispensáveis, pois todas as outras ciências trabalham geralmente com conceitos, e a metafísica não pode dispensar as outras ciências” (BERGSON, 1979, p. 18).

coisas. Com isso, o conceito pode exprimir apenas uma sombra da realidade, uma moldura fixa e vazia, que, ao ser combinada a outros inúmeros quadros em um plano abstrato, é condenada a dar infinitas voltas ao redor das coisas⁴⁴.

Como já havíamos observado, Bergson localiza nos bastidores da história da filosofia uma confusão recorrente de termos: trata-se do descompasso entre a visão direta e imediata do real e a sua tradução, que, em última instância, é uma confusão entre intuição e análise. Essa confusão, cujo solo comum é imposto pela inteligência, estimulou a metafísica, desde as suas origens, a compactuar com os mecanismos analíticos, tornando-se científica. Nesse sentido, podemos falar em uma cumplicidade, ainda que herdeira de um “subconsciente metafísico”, de intenções metodológicas em diversas posições filosóficas, que, como nos diz Bergson (1979, p. 23, grifo do autor), “consiste em raciocinar sobre *elementos* da tradução como se fossem partes do original”. Esse modelo pode ser encontrado em teorias que articulam as idéias de unidade e multiplicidade. Ora, dizer que o eu é uno ou múltiplo, ou ainda, que o eu é a síntese de tais elementos, é condenar a investigação ao jogo dialético de concepções abstratas e vazias: seria o mesmo que apagar a unidade viva da interioridade, a multiplicidade qualitativa de seus estados de consciência⁴⁵. Assim, a filosofia é levada a abandonar o seu campo de experimentação, de observações dos fatos, enfim, a apreensão da duração, e se vê obrigada a escolher a direção do “intelectualismo”, isto é, a sua atividade reduz-se a dosagem e combinação de conceitos pré-fabricados, que, rigorosamente, serão encadeados e sobrepostos à realidade em que vivemos.

⁴⁴ “Em seu desejo eternamente insatisfeito de abarcar o objeto em torno do qual ela está condenada a dar voltas, a análise multiplica sem fim os pontos de vista para completar a representação sempre incompleta, varia sem cessar os símbolos para perfazer a tradução sempre imperfeita.” (BERGSON, 1979, p. 15).

⁴⁵ “Diremos então que a duração possui unidades? Sem dúvida, uma continuidade de elementos que se prolongam uns nos outros participa da unidade tanto quanto da multiplicidade, mas esta unidade movente, mutável, colorida, viva, não se parece de maneira alguma com a unidade abstrata, imóvel e vazia, que o conceito de unidade pura circunscreve.” (BERGSON, 1979, p. 19).

3.2. Da palidez do conceito à saturação de imagens

No âmbito da especulação filosófica, de um conhecimento que almeja atingir a profundidade do real, os recursos intelectuais são limitados, e mais do que isso, são verdadeiros obstáculos. A partir do itinerário crítico de Bergson, que expõe a “significação vital” das faculdades humanas e de seus recursos na inserção sobre o mundo, uma questão se impõe: como discorrer sobre aquilo que se altera incessantemente sem cristalizá-lo, uma vez que a linguagem e, de maneira mais específica, o conceito são instrumentos de atuação no espaço? Dito de outro modo: seria possível expressar a animação e as nuances da vida interior sem descaracterizá-la? Talvez a questão se torne mais complicada a partir da afirmação de Bergson, em seu ensaio *Introdução à Metafísica*: “*A metafísica é, pois, a ciência que pretende dispensar os símbolos.*” (BERGSON, 1979, p.15, grifos do autor). Essa posição parece encerrar uma absurdidade incomum: a de uma atividade filosófica desprovida de discurso. Não estaria Bergson condenando a filosofia a uma espécie de introspecção silenciosa? Afinal, qual seria o significado de tal afirmação?

Ora, para Bergson, a filosofia se inicia ao recusar a sobrevalorização das representações intelectuais, ao mesmo tempo em que estabelece a observação minuciosa dos fatos. A atividade filosófica não aceita mais a hegemonia dos conceitos, das idéias pré-fabricadas, de hipóteses forjadas; enfim, se destitui de pressupostos anteriores à experiência concreta do real. Isso significa que a verdadeira metafísica se distancia do conflito das escolas, da tradição e de seus inúmeros pontos de vista, aproximando-se daquilo que é imediatamente dado na experiência.

Contudo, esse “contato” exige um imenso esforço reflexivo de purificação do pensamento, como quer Prado Júnior (1989): o dado imediato “é objeto de uma conquista”, de

uma longa viagem perpassada por inúmeras mediações. A dificuldade desse retorno encontra-se em nossos hábitos cotidianos e científicos, no emprego da linguagem que visa a comunicação e a cooperação entre os homens. A viagem de volta “às fontes” esbarra nos obstáculos intelectuais. Para Bergson, a filosofia deve superar a condição natural do homem, invertendo o trabalho habitual do pensamento, que nada mais é do que a dosagem e a combinação de idéias gerais para reconstruir o equivalente intelectual das coisas. É importante destacar, mais uma vez, que essa inversão é conduzida metodicamente, e significa inicialmente o reconhecimento da insuficiência da inteligência ao abarcar o real, pois, como faculdade de ação, ela vislumbra apenas um conhecimento prático. Dessa forma, romper essa lógica habitual do pensamento é ir da realidade concreta, vivida na sua variabilidade qualitativa, aos conceitos e teorias, que, em consonância com essa reestruturação filosófica, serão talhados de acordo com o objeto investigado.

Ainda assim, encontramos em inúmeras linhas da filosofia de Bergson a constatação de que não há uma maneira de expressar a originalidade da experiência vivida, pois o contato com a vida interior é sempre descaracterizado ao ser atingido pelos raios da inteligência. Tomemos um exemplo interessante apresentado por Bergson. “Respiro o odor de uma rosa, e logo lembranças confusas da infância me vêm à memória. Em boa verdade, essas lembranças não são pontos evocados pelo perfume de rosa: respiro-as no próprio odor; ela é tudo isso para mim.” (BERGSON, 2001, p. 107). Ora, aqui, vemos que ao entrar em contato com o simples odor de uma rosa, o indivíduo pode experimentar uma multiplicidade qualitativa de impressões, isto é, um emaranhado confuso de sentimentos que se desenvolve desde a mais tenra infância. Mas, como a influência do “eu superficial” é preponderante em nossas vidas, a sociedade irremediavelmente eliminará o caráter qualitativo que o odor desperta em cada pessoa, e depois, objetivando-o, armazenará algumas de suas características comuns em uma rubrica. Assim, ao cair no plano tecido pela sociabilidade, a pluralidade das lembranças que o

odor da rosa suscitava será reconstituído artificialmente. Ou melhor, como diria Nietzsche, a imagem concreta da rosa se converte em um conceito pálido, uma metáfora carcomida e sem força sensível, como se fosse uma moeda que perdeu a sua efigie e tornou-se apenas um metal. Em suma, a experiência sensível do odor da rosa, com seu caráter remissivo e saturado de qualidades, é substituída por uma visão que associa diferentes elementos impessoais. Afinal, em Bergson, qual seria o caminho para expressar a riqueza da interioridade humana e retornar ao “eu profundo”?

Já vimos que, ao apresentar a sua primeira descrição da duração pura, Bergson introduziu a imagem da melodia para complementar a sua exposição. Assim como a fusão de notas musicas em uma frase melódica, a duração seria a sucessão dos nossos estados de alma em que cada um deles se envolveria com os demais na continuidade da vida interior. Sem dúvida, entre os vários exemplos oferecidos por Bergson, a imagem da melodia se destaca como a mais adequada na descrição da duração. Qual seria o significado dessa posição privilegiada? Se a intenção bergsoniana consiste em pensar a dinâmica do real em novos termos, concentrando-se, sobretudo, em sua heterogeneidade e fluidez, pode-se dizer então que a música assume um caráter paradigmático na sua perspectiva filosófica. Em *Duração e simultaneidade*, o filósofo apresenta, de maneira precisa, os aspectos dessa aproximação.

Uma melodia que ouvimos de olhos fechados, pensando apenas nela, está muito perto de coincidir com esse tempo que é a própria fluidez de nossa vida interior; mas ainda tem qualidades demais, determinação demais, e seria preciso começar por apagar a diferença entre os sons, e depois abolir as características distintivas do próprio som, conservar dele apenas a continuação do que precede no que se segue e a transição ininterrupta, multiplicidade sem divisibilidade e sucessão sem separação, para encontrar por fim o tempo fundamental. (BERGSON, 2006c, p. 51-52).

Podemos observar que Bergson apresenta algumas recomendações para correlacionar a imagem da melodia com a temporalidade. Qual é o sentido de fechar os olhos e de se concentrar apenas na melodia? Inicialmente, isso seria um esforço de purificação do

pensamento, que, em sua marcha habitual, tende à espacialização. Assim, em oposição à redutibilidade da música a uma multiplicidade de termos distintos, a apreciação da duração como frase melódica, em seu processo qualitativo de interpenetração dos sons, nos remeteria à própria experiência concreta e profunda da realidade. Por isso, podemos dizer que o direcionamento do pensamento para a melodia, sem os obstáculos das “imagens espaciais” (as notas dispostas em uma partitura, os instrumentos, os músicos e etc.), se aproximaria do “pensar intuitivamente”, ou seja, de um modo de experimentar e pensar a própria duração⁴⁶.

Convém, aqui, esclarecer alguns pontos. A descrição bergsoniana da vida interior como melodia nos ensina algo sobre a sua proposta filosófica: em termos de precisão, o filósofo serve-se de um recurso imagético para subverter uma “definição simples e geométrica” da duração pura. Em *O pensamento e o movente*, o autor (1979, p. 122) salienta que, para “lograr transmitir-se”, a intuição aproxima-se de “idéias mais concretas, rodeadas ainda por uma franja de imagens”. Assim, entre a palidez do conceito e a intuição da duração, Bergson entrevê a sugestão indireta das imagens. Qual o significado da utilização de imagens?

A proposta bergsoniana consiste em desestabilizar o conceito a partir de um jogo metafórico: a instauração de um vaivém indefinido e saturado de imagens possui a intenção de abalar a instrumentalidade da linguagem. Isso significa que, metodicamente, o pensamento pode avaliar e renovar as suas próprias categorias. Assim, desde então, podemos dizer que a crítica do conceito não conduz a filosofia à mudez contemplativa e estagnada, mas ao alargamento de seus recursos e a uma maior precisão.

Ainda assim, Bergson (1979, p. 124) nos adverte:

⁴⁶ Em *A percepção da mudança*, Bergson oferece outra imagem que responde perfeitamente a nossa pergunta. “Escutamos então a melodia através da visão que dela teria um maestro olhando sua partitura. Representamo-nos notas justapostas a notas sobre uma folha de papel imaginária. Pensamos num teclado sobre o qual se toca, no arco que vai e vem, no músico, cada um dos quais executa sua parte ao lado dos outros. *Façamos abstração dessas imagens espaciais*: resta a mudança pura, bastando-se a si mesma, de modo algum dividida, de modo algum vinculada a uma ‘coisa’ que muda.” (BERGSON, 2006a, p. 170-171, grifo nosso).

Mas a experiência interior nunca encontrará uma linguagem estritamente apropriada para ela. Forçosamente terá que retornar ao conceito, ajuntando-lhe então uma imagem. Mas para isto será preciso que ela alargue o conceito, que ela o torne flexível, que ela anuncie, pela franja colorida com que o rodeará, que ali não está contida toda a experiência.

Isso porque a imagem ainda é simbólica e, portanto, pode ameaçar o trabalho metafísico de apreensão da duração. Por outro lado, como salienta Leopoldo e Silva (1994, p. 107): “As imagens são símbolos dos quais o significado não se cristaliza devido a um esforço reflexivo para impedir que este significado se transforme numa representação auto-suficiente”. Por isso, no capítulo anterior, assinalávamos a importância do “signo inteligente” em seu caráter móvel. A partir dessa estruturação, o filósofo pode compreender a dinâmica da linguagem e, por conseguinte, interromper a sua tendência natural⁴⁷. Sua tarefa consiste em explorar a ambigüidade constituinte dos signos, ou melhor, como quer Leopoldo e Silva (1994, p. 100), a “plurivocidade”, e, conseqüentemente, criar uma complicação na manipulação das palavras.

O único objetivo do filósofo deve ser o de *provocar* aqui um certo trabalho que tende a *entravar*, na maior parte dos homens, os *hábitos* de espírito mais *úteis à vida*. Ora, a *imagem* tem ao menos esta *vantagem*: ela nos mantém no *concreto*. Nenhuma imagem substituirá a intuição da duração, mas muitas imagens diversificadas, empregadas à ordem de coisas muito diferentes, poderão pela convergência de sua ação, *dirigir* a consciência para o ponto preciso em que há uma certa intuição a ser apreendida. (BERGSON, 1979, p. 17).

Ora, ao invés de cristalizar significados rigorosos ou de silenciar-se, a atividade filosófica é obrigada a exercer um esforço reflexivo mais intenso, pois a superação dos conceitos é perpassada pela ruptura dos hábitos arraigados do pensamento intelectual. Essa abertura no plano da expressão é acompanhada da proposta de formulação de metáforas

⁴⁷ Segundo Leopoldo e Silva (1994, p. 25, grifo nosso): “A grande dificuldade, senão o impasse do método filosófico na instância do discurso, consiste em ter *de capturar a linguagem antes que ela se torne, plenamente, ela mesma*”.

alargadas: “[...] representações flexíveis, móveis, quase fluidas, sempre prontas a se moldarem sobre as formas fugitivas da intuição.” (BERGSON, 1979, p. 19). O caráter provocativo e sugestivo das imagens, bem como da maleabilidade dos conceitos fluidos (*concepts souples*), possui a vantagem de retirar o leitor dos lugares-comuns e de convidá-lo, por assim dizer, a experimentar em si mesmo as riquezas das sinuosidades do real.

Esse “cultivo da intimidade”, utilizando a expressão de Cohen (1992), deve ser conduzido com a escolha de inúmeras imagens disparatadas, uma vez que, envoltas em uma plasticidade nebulosa, nenhuma delas usurpará o lugar da intuição da duração. Isso já demonstra o esboço de uma pedagogia intuitiva, pois, ao invés de oferecer respostas prontas e inculcar valores, a filosofia aponta procedimentos para que o homem encontre a verdade que reside em si mesmo. Se o filósofo é aquele que “procura simpatizar”, é necessário acrescentar que, generosamente, ele convida os outros a fazer o mesmo. A flexibilidade metafórica e a dança das imagens permitem a criação desse um núcleo de generosidade. Como salienta Cohen (1992, p. 13), ao relacionar a metáfora com a “conquista de intimidade”:

O criador e o apreciador de uma metáfora aproximam-se de forma singela, o que envolve três aspectos: (1) o falante emite um tipo de convite oculto; (2) o ouvinte dispense um esforço especial para aceitar o convite; e (3) a transação constitui o reconhecimento de uma comunidade. Todos os três aspectos aparecem em qualquer comunicação; porém, no discurso literal comum, suas funções são tão dispersas e rotineiras que passam despercebidas.

Esse meio de expressão retira o leitor da rotina, quebra os hábitos sociais e exige um imenso esforço para ser decifrado; não como uma atividade analítica, mas como uma conquista de si. Em suma, diferentemente do conceito que nos deixa no plano abstrato, o alargamento do discurso metafórico e imagético nos remete ao concreto. A imagem não traduz a originalidade da intuição, mas, ainda assim, é fundamental por direcionar o nosso olhar para a intuição da duração.

3.3. A arte no horizonte da investigação filosófica

Apesar do intenso diálogo de Bergson com as ciências, é incontestável a presença das artes em seu horizonte filosófico⁴⁸. A tarefa que Bergson exige da atividade filosófica já estava em curso na produção artística. “[...] quer seja pintura, escultura, poesia ou música, a arte não tem outro objeto senão o de afastar os símbolos praticamente úteis, as generalidades convencionalmente e socialmente aceitas, enfim, tudo o que nos esconde a realidade, para nos colocar frente a frente com a própria realidade.” (BERGSON, 2001a, p. 462). O artista seria um provocador e sua obra uma fonte sugestiva de sentimentos, sensações e idéias, que ultrapassam as direções habituais do pensamento e da sociabilidade; tanto o artista quanto o verdadeiro filósofo estão conectados no plano intuitivo: ambos possuem uma visão direta e imediata do real.

Podemos dizer, em certo sentido, que a manifestação artística é um paradigma para a filosofia. Em alguns textos, Bergson deixa transparecer que a investigação filosófica deve espelhar-se na arte. Ora, já vimos que toda a reflexão bergsoniana é orientada pela intuição da duração, e que, portanto, a questão da expressão adequada para a filosofia nos remete à maneira adequada de dizer o tempo. Ora, nesse sentido, qual seria a relação da arte com o cerne da filosofia bergsoniana? Seria a de oferecer um ornamento que contorne a rigidez do discurso filosófico? Ou seria um poderoso recurso humano de desvelamento da realidade? Enfim, será que Bergson não estaria substituindo o paradigma lógico-matemático pelo artístico? Vejamos.

⁴⁸ “A filosofia, tal qual a concebo, se aproxima mais da arte do que da ciência. Durante muito tempo, considerei a filosofia como uma ciência, a mais elevada hierarquicamente. Mas a ciência oferece do real apenas um quadro incompleto [...] A arte e a filosofia se encontram, ao contrário, na intuição que é a sua base comum. Eu diria mesmo: *a filosofia é um gênero cujas diferentes artes são as espécies.*” (BERGSON, 1972, p. 834, grifos do autor).

Para responder tais questões, vamos nos concentrar em duas manifestações artísticas privilegiadas por Bergson: a primeira que já foi destacada é a música; e a segunda, é a literatura. Em relação à primeira, as considerações de Wisnik (1989, p. 25), relacionadas à “história das músicas”, são extremamente esclarecedoras:

[...] a música não refere nem nomeia coisas visíveis, como a linguagem verbal faz, mas aponta com uma força toda sua para o não-verbalizável; atravessa certas redes defensivas que a consciência e a linguagem cristalizada opõem à sua ação e toca em pontos de ligação efetivos do mental e do corporal, do intelectual e do afetivo. Por isso mesmo é capaz de provocar as mais apaixonadas adesões e as mais violentas recusas. [...] ele [o som] é um objeto diferenciado entre os objetos concretos que povoam o nosso imaginário porque, por mais nítido que possa ser, é invisível e impalpável. O senso comum identifica a materialidade dos corpos físicos pela visão e pelo tato. Estamos acostumados a basear a realidade nesses sentidos. A música, sendo uma ordem que se constrói de sons, em perpétua aparição e desaparecimento, escapa à esfera tangível e se presta à identificação com uma outra ordem do real: isso faz com que se tenha atribuído a ela, nas mais diferentes culturas, as próprias propriedades do espírito.

Esse comentário fornece subsídios para compreendermos e aprofundarmos a perspectiva bergsoniana, pois, essencialmente, se concentra na distinção entre dois tipos de linguagens que, em última instância, estão vinculadas à própria apreensão da realidade: de um lado, encontramos a linguagem referencial, cuja utilização habitual se vincula ao universo material e à nomeação de coisas visíveis. Por outro lado, o autor apresenta as características da linguagem musical, que, independente de elementos tangíveis, nos remete ao “invisível e impalpável”. Nesse sentido, podemos extrair duas consequências da música: ela se caracteriza como uma linguagem sugestiva e, por causa disso, mais próxima do universo espiritual.

Essa leitura vai de encontro com a perspectiva bergsoniana. Desde as primeiras páginas do *Ensaio*, o filósofo apresenta alguns comentários sobre as artes e, mais especificamente, em relação à música: “Se os sons musicais agem mais poderosamente sobre nós que os da natureza, é que a natureza se limita a *expressar* sentimentos, ao passo que a música nos *sugere*.” (BERGSON, 2001, p. 14, grifo nosso). A música, como manifestação

artística, é marcada pelo seu caráter eminentemente sugestivo, ou seja, a sua realização é independente de uma referência direta ao mundo material, a uma comparação entre objetos, enfim, a uma distinção exata de elementos. O traço marcante da influência artística sobre homem é o ritmo. Por isso, há o apelo tão freqüente à imagem da frase melódica. Entre as diversas manifestações artísticas, a música se estabelece a partir de um compasso que assegura uma unidade crescente de momentos. O ritmo, como destaca Wisnik (1989), desenvolve-se em uma dinâmica temporal e localiza-se no coração da própria música; é justamente essa pulsação regular e contínua que exerce um efeito poderoso em nossa vida psicológica⁴⁹.

Convém aprofundarmos o tema. Um tratamento extraordinário sobre essas questões é oferecido por Proust. Evidentemente, não é nosso interesse estabelecer um paralelo entre o romance proustiano e a filosofia da duração, o que é extremamente tentador e já foi amplamente debatido⁵⁰. A nossa intenção é mais modesta: através de um aspecto da interpretação deleuzeana, a nossa pretensão consiste em recuperar a idéia de uma linguagem sugestiva que, na obra proustiana, foi magistralmente desenvolvida na imagem de Swann ao ouvir a “sonata de Venteuil”. Apesar de ser uma invenção fictícia, a descrição da “pequena frase musical” revela duas questões correlatas para o nosso trabalho: a influência da música e a força de pensamento que testa a si mesmo na produção romanesca.

Em seu livro *Proust e os signos*, Deleuze sustenta que a unidade de *Em busca do tempo perdido*, concentra-se em torno de duas noções: signo e sentido. A obra de Proust seria

⁴⁹ Ao comentar a relação do sentimento gracioso com o ritmo de uma música, Bergson (2001, p. 12) dirá: “[...] a regularidade do ritmo estabelece entre ele (artista) e nós (espectadores) uma espécie de comunicação, e os retornos periódicos do compasso são como outros tantos fios invisíveis no meio dos quais desempenhamos essa marionete imaginária”. Nesse ponto, Prado Junior (1989) chama atenção para a relação música e ritmo: ela propicia uma cumplicidade espiritual, ou melhor, uma comunicação emotiva entre o espectador e o artista. “A música e o ritmo fazem com que o espectador faça experiência de si mesmo e de seu corpo próprio como solidários ao movimento que se desdobra em suas figuras previsíveis [...]” (PRADO JUNIOR, 1989, p. 84).

⁵⁰ Como nos lembra Sousa-Aguiar (1984, p. 148): “Desde o aparecimento do primeiro volume de *Em busca do tempo perdido*, a crítica tem insistido na estreita relação existente entre a obra de Proust e a de Bergson. Quer se trate de determinar influências, quer de constatar afinidades, um denominador comum se estabelece quanto à identidade das questões que estavam na raiz do pensamento tanto filosófico quanto do romancista: o tempo, a memória, a dupla vida do eu, o papel da intuição e da sensibilidade em face da inteligência”.

o “relato de um aprendizado”, de uma decifração de signos. A sua unidade consistiria em ser um sistema de signos. Por outro lado, é necessário destacar que os signos não são homogêneos: eles apresentam diferenças em sua emissão, na sua relação com o material, etc. Em relação à unidade e ao pluralismo dos signos da obra de Proust, Deleuze destaca quatro tipos: signos da mundanidade, signos do amor, signos das qualidades sensíveis e os signos da arte. Particularmente, o nosso interesse incide sobre os dois últimos.

Como vimos acima, as considerações sobre a música indicam a relação entre arte, linguagem não-verbal, sugestão e esfera espiritual. A leitura de Deleuze estabelece também, de acordo com seus termos, a correlação entre arte, signo imaterial e sentido espiritual. Ao tecer o seu comentário sobre a obra de Proust, ele dirá:

[...] a Arte nos dá a verdadeira unidade: *unidade de um signo imaterial e de um sentido inteiramente espiritual*. A essência é exatamente essa unidade do signo e do sentido, tal qual é revelada na obra de arte. Essências ou idéias são o que revela cada signo da pequena frase de Vinteuil; é o que dá à frase sua existência real, independentemente dos instrumentos e dos sons que a reproduzem ou a encarnam mais do que a compõem. Nisto consiste a superioridade da arte sobre a vida: todos os signos que encontramos na vida ainda são signos materiais e seu sentido, estando sempre em outra coisa, não é inteiramente espiritual. (DELEUZE, 2006, p. 38-39, grifo nosso).

Em relação à produção romanesca de Proust, como destaca Deleuze, um dos exemplos riquíssimos para ilustrar a questão do impacto da arte (e, então, estabelecermos uma aproximação com a perspectiva bergsoniana) é o episódio do personagem Swann e de sua admiração pela “sonata de Vinteuil”. A descrição da lembrança de seu primeiro contato com a sonata merece a nossa atenção, pois, em termos deleuzianos, revela a diferença entre signo material e imaterial. Vejamos.

Primeiro, só lhe agradara a qualidade material dos sons empregados pelos instrumentos. E depois fora um grande prazer quando, por baixo da linha do violino, ténue, resistente, densa e dominante, vira de súbito tentar erguer-se num líquido marulho a massa da parte do piano, multiforme, indivisa, plana e

entrechocada como a malva agitação das ondas que o luar encanta e bemoliza. Mas em certo momento, sem que pudesse *distinguir nitidamente um contorno, dar um nome* ao que lhe agradava, subitamente fascinado, procurara recolher a frase ou a harmonia – não o sabia ele próprio – *que passava e lhe abria mais amplamente a alma*, como certos perfumes de rosas, circulando no ar úmido da noite, têm a propriedade de nos dilatar as narinas. (PROUST, 2006, p. 262, grifo nosso).

É evidente a descrição de um processo de interiorização similar ao proposto por Bergson. O primeiro momento é marcado pelo tratamento objetivo do conjunto de elementos físicos da música: a separação e a definição da “qualidade material dos sons” do violino e do piano (signos materiais). Sob a influência sugestiva da frase melódica, o segundo momento assinala o impacto dessa manifestação artística na interioridade do ouvinte: a “frase ou a harmonia” da música contaminou a sua própria alma (ou, no vocabulário bergsoniano, o “eu profundo”), impossibilitando-o de “distinguir nitidamente um contorno” e de nomear as impressões confusas que eram experimentadas. Em termos bergsonianos, podemos dizer que Swann interropeu a sua leitura objetiva da realidade – ou seja, a articulação de elementos justaponíveis no espaço e equacionados por meio de palavras – pois, tomado pela influência da frase musical, coincidiu com a multiplicidade qualitativa dos seus estados de alma.

O encanto que a sonata exerceu sobre Swann operou uma “misteriosa renovação” em sua vida. O protagonista desvelou a sua própria intimidade, despertando a riqueza de sua alma. Enfim, a experiência de uma obra de arte ou, simplesmente, o poder de uma frase musical é capaz de despertar as qualidades solidificadas da interioridade humana. Sobre isso, afirma o narrador:

Fazia tanto tempo que desistira de dedicar sua vida a *um fim ideal*, limitando-se às satisfações cotidianas, que chegou a crer, sem nunca o confessar formalmente a si mesmo, que aquilo não mudaria até a morte; ainda mais, como já não sentia idéias elevadas no espírito, deixaria de acreditar na sua realidade, embora sem poder negá-la de todo. Adquirira assim o hábito de se refugiar em pensamentos sem importância que lhe permitiam deixar de lado o fundo das coisas. (PROUST, 2006, p. 263-264, grifo nosso).

Há um outro ponto que também merece destaque: o papel do próprio artista. Em sua conferência *A percepção da mudança*, Bergson (2006a, p. 155) afirma: “Com efeito, há séculos que surgem homens cuja função é justamente a de ver e de nos fazer ver o que não percebemos naturalmente. São os artistas”. Eles são reveladores de uma dimensão metafísica: ao subverter os nossos hábitos com suas obras, os artistas mostram aquilo que permanecia invisível e inaudito; isto é, as nuances da realidade interior e exterior ao homem.

Sábia que até a lembrança do piano falseava ainda o plano em que via as coisas da música, que o campo aberto ao músico não é um mesquinho teclado de sete notas, mas um teclado incomensurável, ainda quase completamente desconhecido, onde apenas aqui e ali, separadas por espessas trevas inexploradas, algumas dos milhões de teclas de ternura, de paixão, de coragem, de serenidade que o compõem, cada qual tão diferente das outras como um universo de outro universo, foram *descobertas por alguns grandes artistas que, despertando em nós o correspondente do tema que encontraram, nos prestam o serviço de mostrar-nos que riqueza, que variedade oculta, sem o sabermos, esconde essa grande noite indevassada e desalentadora da nossa alma*, que nós consideramos como vácuo e nada. Vinteuil fora um desses músicos. (PROUST, 2006, p. 420, grifo nosso).

A leitura deleuzeana entrevê uma espécie de “ensaio estético-filosófico” de Proust. É como se o romance fosse um laboratório de experiências em torno das artes, sobretudo um lugar em que somos forçados a pensar. Para Deleuze, a arte seria um exercício de pensamento profundo, pois o que se descortina é o próprio ato de pensar. “*Não há logos, só há hieróglifos. Pensar é, portanto, interpretar, traduzir.*” (DELEUZE, 2006, p. 95). Em outros termos, a obra de arte possui o poder de mudar o pensamento, de nos retirar do comum e de apontar o segredo das coisas; muito mais que uma combinação de cores, sons e palavras, uma obra ultrapassa o meramente visível e auditivo, colocando-nos no terreno do espiritual. Ao avaliar uma série de questões sobre o fazer artístico e sua relação com os homens e com o mundo⁵¹, o

⁵¹ “A *Recherche* leva basicamente em consideração três artes: a música, a pintura e a literatura. Expõe as opiniões tanto do narrador quanto dos outros personagens sobre músicos, pintores e literatos reais, como Beethoven, Wagner, Manet e os impressionistas, Vermeer, Turner, Victor Hugo, Balzac, Zola, Chateaubriand, Baudelaire... Mas, além disso, cria três personagens, de quem comenta a produção artística e literária: o músico Vinteuil, o pintor Elstir, o escritor Bergotte. É através dessa pluralidade ou multiplicidade de signos artísticos

narrador do romance proustiano entende que apenas a arte permite o acesso a uma vida superior e imaterial, “um fim ideal”.

3.4. Filosofia e literatura

Evidentemente, Bergson articula a questão da expressão entre a esfera material e o plano imaterial, mas restringe a problematização ao signo verbal. Metodicamente, o filósofo é conduzido a avaliar os conceitos e as imagens. O primeiro é desenvolvido nos moldes do universo material; diferentemente, a imagem apela para o concreto. Se articularmos filosofia, arte e meios de expressão, o resultado é a aproximação da atividade filosófica com a literatura. Isso ocorre porque a investigação bergsoniana concentra-se sobre a questão do discurso.

Desde o *Ensaio*, Bergson apresenta a atividade do romancista como a responsável em romper a crosta superficial que envolve o fluxo da vida interior.

Se agora algum romancista audacioso, rasgando o véu habitualmente tecido de nosso eu convencional, nos mostrar sob essa lógica aparente uma absurdidade fundamental, sob esta justaposição de estados simples uma penetração infinita de mil impressões diversas que já deixaram de o ser no momento em que as nomeamos, louvamo-nos de nos ter conhecido melhor que nós mesmos. (BERGSON, 2001, p. 88).

O que parece estar presente na consideração de Bergson é o reconhecimento de uma crítica implícita na atividade artística, já que, nela, ocorre a subversão das convenções e

que Proust elabora sua visão da arte e da relação da arte com o mundo social, o amor e as qualidades sensíveis [...]” (MACHADO, 1990, p. 168).

hábitos estabelecidos pela sociabilidade; o escritor utiliza as palavras próprias do domínio público, mas as ultrapassa⁵².

Na realidade, a arte do escritor consiste sobretudo em nos fazer esquecer que ele emprega palavras. A harmonia que ele busca é uma certa correspondência entre idas e vindas de seu espírito e as de seu discurso, correspondência tão perfeita que, levadas pela frase, as ondulações de seu pensamento se comunicam ao nosso e, então, cada uma das palavras, tomadas individualmente, não mais importa: há somente o sentido movente que atravessa as palavras, somente dois espíritos que parecem vibrar diretamente, sem intermediários, em uníssono. (BERGSON, 1979, p. 92).

Assim como a harmonia dos sons, Bergson estende a questão do ritmo para o plano da escrita. O escritor talentoso é aquele que consegue impingir o ritmo na sua escrita, no uso das palavras. O seu sucesso é atingido quando a uma consonância entre o ritmo das palavras e o desenvolvimento do próprio pensamento. É evidente que já não se trata mais de uma multiplicidade de termos nítidos e descontínuos, mas sim de pensamento que “se deixa viver”. Assim, o dinamismo da produção artística adquire o caráter remissivo, pois direciona o olhar da nossa consciência para o concreto, para a nossa própria realidade interior. É nesse sentido que o papel do artista é o de rasgar o “véu tecido” pela inteligência, isto é, o obstáculo que se interpõe entre nós e a nossa própria consciência.

Contudo, a aproximação do recurso literário com o filosófico não significa a redução de uma atividade à outra. A filosofia não deve substituir, simplesmente, o paradigma lógico-matemático ao paradigma artístico. Em uma passagem significativa da introdução ao *O Pensamento e o movente*, ao se referir ao romancista e ao moralista, Bergson afirma que: “nenhum deles se tinha proposto a ir *metodicamente* ‘em busca do tempo perdido’” (BERGSON, 1979, p. 111, grifo nosso). Isso permite esclarecer que, apesar da filosofia apelar para a expressão imagética, ela deve realizar um trabalho metódico, ou seja, como salienta o

⁵² “Julgamos o talento de um romancista pelo poder com o qual ele retira do domínio público, onde a linguagem o fez descer, os sentimentos e as idéias as quais ele tenta devolver, por uma multiplicidade de detalhes que se justapõem, a sua primitiva e viva individualidade.” (BERGSON, 2001, p. 109).

autor no mesmo parágrafo: “de estabelecer *as condições gerais* da observação direta, imediata, de si para si.”. Em resumo, a instrumentalidade da linguagem pode ser convertida em complicação, e essa inversão, espécie de limite da evocação discursiva, remete à experiência concreta do real. Isso significa considerar o discurso como uma ponte, e não um fim; e esta travessia é uma verdadeira “busca do tempo perdido”.

A partir dessas considerações, é importante admitir que a filosofia de Bergson não se encerra em uma simples estetização do discurso filosófico. A pretensão bergsoniana tem o objetivo de alargar o procedimento de conceituação e não de recusá-lo. Por isso o apelo à expressão imagética que demonstra fecundidade e riqueza ao se comportar como uma fonte inesgotável de novas leituras, uma vez que não ocorre o encarceramento da multidão dos detalhes sob a exatidão, nem tampouco a definição de um contorno rígido e geral na figuração da realidade.

Dessa forma, o recurso imagético se apresenta como uma solução cambiante entre a intuição da duração e a sua expressão, pois ele rompe o comodismo das referências cristalizadas da conceituação e do uso prático da linguagem. Em correspondência com Willian James, Bergson identifica a familiaridade na proposta de elaboração discursiva de ambos, que, estrategicamente, se configura como um procedimento crítico em relação à tradição filosófica:

Através de séries de *considerações extremamente diversas*, que soubestes sempre fazer *convergir para um mesmo centro*, através de *sugestões* tanto quanto de *razões explícitas*, nos dais a idéia, sobretudo o sentimento, *da filosofia maleável e flexível* que está destinada a tomar o lugar do *intelectualismo* (BERGSON, 1979, p. 8, grifo nosso).

Nesse sentido, a imagem é uma maneira mais apropriada para expressar a observação interior de si e do mundo. De acordo com a elaboração discursiva, a precisão que Bergson reivindica para a filosofia, pode ser compreendida como a maneira metodicamente elaborada de expressar o real através de conceitos fluidos, maleáveis, aderentes às sinuosidades

imprevisíveis da duração. O que se torna explícito nessa perspectiva é a tentativa de ultrapassagem do modo relativo de conhecer e de penetrar no real, estruturado a partir de pontos de vistas e da preeminência dos símbolos. Sendo assim, é possível encontrar um caminho para criar uma filosofia mais positiva, que apela para a experiência originária, vivida em sua íntegra, e se distancie do sobrevôo intelectual. A verdadeira metafísica não erige mais sistematizações vagas sobre o real, nem tampouco se cala diante daquilo que não pode ser dito, mas, ao contrário, ele sempre busca uma maneira nova e complementar de falar sobre a sua experiência, que sempre se encontra em vias de formação e nunca completamente feita.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao tecer um verdadeiro elogio à obra bergsoniana, cuja inovação concentra-se nos conceitos de duração, memória e élan vital, bem como na formulação do método intuitivo, Deleuze destaca a presença de um lirismo na filosofia da duração.

Compreende-se que um tema lírico percorra toda a obra de Bergson: um verdadeiro canto de louvor ao novo, ao imprevisível, à invenção, à liberdade. Não há aí uma renúncia da filosofia, mas uma tentativa profunda e original para descobrir o domínio próprio da filosofia, para atingir a própria coisa para além da ordem do possível, das causas e dos fins. (DELEUZE, 1999, p. 138).

Como entender a idéia de um lirismo em filosofia? Talvez, aqui, as próprias palavras de Bergson nos ajudem a compreender essa questão: “Um filósofo digno deste nome sempre disse uma única coisa: ou melhor, procurou, muito mais, dizê-la do que a disse realmente.” (BERGSON, 1979, p. 58). Essencialmente, a proposta bergsoniana insiste que a verdadeira filosofia não é uma síntese ou arranjo de pressupostos, de conceitos ou de conclusões de filosofias anteriores; e sim uma experiência, uma visão direta e imediata das coisas.

O primeiro campo de experimentação metafísico é a vida interior. Em um primeiro momento, buscamos demonstrar o estatuto filosófico da interioridade. O aprofundamento da investigação é alcançado a partir de um processo dissociativo de experiência consciente, cujo resultado apresenta a distinção entre tempo real e espaço. Em outros termos, o acesso ao dado imediato é realizado por meio de uma série de mediações críticas, em que ocorre o dismantelamento das categorias do conhecimento influenciadas pelo pensamento abstrato e pela linguagem. Assim, instalamo-nos no segundo momento do trabalho. O itinerário do pensamento de Bergson nos instrui que as expressões verbais são mal feitas para descrever as nuances da interioridade. Sua estruturação orienta-se pela generalidade, por um apelo à ação e

pela fixação dos significados. Essas características são incomensuráveis com a realidade que sempre se encontra em vias de formação. O reconhecimento desse impasse nos conduz ao processo de inversão da marcha habitual do pensamento. Isso pode ser entendido como a recusa da hegemonia dos procedimentos intelectuais na compreensão e explicação da realidade em que vivemos. A crítica do conceito, que é uma inflexão do próprio pensamento, é acompanhada de uma reflexão sobre o recurso imagético como maneira adequada de expressar o real. Assim, Bergson propõe para a filosofia uma maneira maleável e flexível de explicar as ondulações da realidade.

Afinal, por que lirismo em filosofia? Lirismo porque a filosofia é uma experiência íntima, um “pensamento solitário”; é a imagem de uma intuição original, de uma emoção irradiadora, de um eu que toma a posse de si mesmo e vivencia a sua mudança, o seu amadurecimento, a criação de si mesmo, enfim, a sua própria liberdade. Lirismo porque ao se colocar diante do mundo, o filósofo assiste ao “sopro da vida” atravessar as coisas como ocorre em sua própria interioridade. Lirismo, enfim, porque há uma incansável preocupação com a maneira de se exprimir, de apresentar a visão de si e do mundo. Assim como ocorre entre o artista e a sua obra, a elaboração filosófica deve apresentar uma assinatura inconfundível. O filósofo deve apelar para a simplicidade e recusar a idéia de hermetismo discursivo; a verdadeira filosofia “exprimir-se na língua de todo mundo”, já que a sua intenção atravessa as palavras e se concentra em “pensar *na* duração”.

REFERÊNCIAS

BERGSON, H. *Mélanges*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

_____. *Cartas, conferências e outros escritos*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva e Nathanael Caxeiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os pensadores).

_____. Essai sur les données immédiates de la conscience. In: BERGSON. *Oeuvres*. 6. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2001. (Édition du centenaire).

_____. Le rire – Essai sur la signification du comique. In: BERGSON. *Oeuvres*. 6. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2001a. (Édition du centenaire).

_____. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Coleção tópicos).

_____. *Matéria e memória – Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tradução de Paulo Neves. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Coleção tópicos).

_____. A percepção da mudança. In: _____. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção tópicos).

_____. Sobre o pragmatismo de Willian James – Verdade e realidade. In: _____. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006b. (Coleção tópicos).

_____. *Duração e simultaneidade – a propósito da teoria de Einstein*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006c. (Coleção tópicos).

CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem – Introdução a uma filosofia da cultura humana*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994. (Coleção tópicos).

_____. *Linguagem e mito*. Tradução de J. Guinsburg e Miriam Schanaiderman. 4. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

COHEN, T. A Metáfora e o Cultivo de Intimidade. In: _____. SACKS, S (Org.). *Da metáfora*. Tradução de Francisco W. A. M. van de Wiel et al. São Paulo: EDUC/Pontes, 1992.

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999. (Coleção TRANS).

_____. *Proust e os signos*. Tradução de Antonio Carlos Piquet e Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. A Psicologia de 1850 a 1950. In: _____. *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. (Ditos e escritos; I).

GOUHIER, H. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Paris : Librairie Philosophique J. VRIN, 1989.

_____. Introdução. In: BERGSON. *Oeuvres*. 6. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2001. (Édition du centenaire).

HARDT, M. *Gilles Deleuze – Um Aprendizado em Filosofia*. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Ed. 34, 1996. (Coleção TRANS).

HEIDEGGER, M. La doctrine de Platon sur la vérité. In: _____. *Questions II*. Traduit por Kostas Axelos et al. Paris: Gallimard, 1968.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JAMES, W. *Pragmatismo e outros textos*. Tradução de Jorge Caetano da Silva e Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994. (Coleção filosofia, 31).

MACHADO, R. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

MACHADO DE ASSIS. O espelho – Esboço de uma nova teoria da alma humana. In: *Machado de Assis*. BOSI, A. et al. (org.). São Paulo: Ática, 1982. (Coleção escritores brasileiros: Antologia e estudos; 1).

MERLEAU-PONTY, M. *Elogio da Filosofia*. Tradução de Antônio B. Texeira. 2. ed. Lisboa: Guimarães & C. Editores, 1979. (Coleção idéia nova).

_____. *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos – psicossociologia e filosofia*. Tradução de Constança M. César e Lucy M. César. São Paulo: Papyrus, 1990.

_____. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994. (Coleção tópicos).

MOURA, C. A. R. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Coleção tópicos).

NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo : Abril Cultural, 1994. (Coleção Os pensadores).

PAZ, Octavio. *O Arco e a Lira*. Tradução de Olga Savary. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. (Coleção Logos).

PHILONENKO, A. A Escola de Marburg: H. Cohen, P Nartorp, E. Cassirer. In: CHÂTELET, F. (Org.). *História da Filosofia: Idéias, doutrinas (A filosofia do mundo científico e industrial – de 1860 a 1940)*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

PINTO, D. C. M. Espaço, extensão e número: suas relações e seu significado na filosofia bergsoniana. *Discurso (Revista do Departamento de Filosofia da USP)*, São Paulo, v. 29, p. 133-173, 1998.

PLATÃO. *Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. rev. Belém: EDUFPA, 2001.

_____. *A República – ou sobre a justiça, diálogo político*. Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PRADO JUNIOR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP, 1989. (Série passado e presente).

PRE-SOCRÁTICOS: fragmentos, doxografia e comentários. Tradução de José Cavalcante de Souza et al. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

PROUST, M. *No caminho de Swann*. Tradução de Mario Quintana. 3. ed. rev. São Paulo: Editora Globo, 2006. (*Em busca do tempo perdido*, vol. 1).

QUINTANA, M. *Caderno H*. 10. ed. São Paulo: Globo, 2005.

SARTRE, J.P. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité. In: _____. *Situations Philosophiques*. Paris: Gallimard, 1998.

SOUSA-AGUIAR, M. A. *Introdução a Proust*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/Aliança Francesa, 1984. (Coleção Tempo Franco-Brasileiro).

VERNANT, J.P. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Isis Borges B. da Fonseca. 3. ed. São Paulo: DIFIL, 1981.

WISNIK, J. M. *O som e o sentido – Uma outra história da música*. São Paulo: Companhia da Letras/Círculo do Livro, 1989.

WORMS, F. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000. (Collection “Le vocabulaire de...”).

_____. A concepção bergsoniana do tempo. *Dois pontos* (Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos), Curitiba/São Carlos, v.1, n.1, p. 129-149, 2004. (Tradução de Débora Cristina Morato Pinto).