



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

BRENDA PEREIRA GOMES

BERGSON E A INTUIÇÃO COMO MÉTODO

JOÃO PESSOA

2022

BRENDA PEREIRA GOMES

BERGSON E A INTUIÇÃO COMO MÉTODO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba como requisito final para a obtenção do título de Mestra em Filosofia, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Clara Cescato.

JOÃO PESSOA

2022

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

G633b Gomes, Brenda Pereira.

Bergson e a intuição como método / Brenda Pereira
Gomes. - João Pessoa, 2022.
127 f.

Orientação: Maria Clara Cescato.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Método filosófico - Intuição. 2. Bergson, Henri,
1859-1941. 3. Linguagem. 4. Tempo. 5. Duração. I.
Cescato, Maria Clara. II. Título.

UFPB/BC

CDU 101.8:17.024.2(043)

A todos que amo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade Federal da Paraíba, UFPB, em especial, ao corpo docente e servidores do Programa de Pós-graduação em Filosofia desta universidade.

A minha mãe, Maria Cristina Gomes da Silva, pelo grande exemplo de mulher guerreira; por todos os esforços e persistência que teve ao educar seus filhos para o mundo.

A minhas irmãs, Jacqueline Pereira Gomes, Camila Lívia Gomes, Vanesa Cristina Gomes da Silva e Vanusa Pereira Gomes, por sempre me apoiar neste percurso acadêmico e futuro profissional.

Aos amigos e amigas, Antônio Carlos Rodrigues, Mari Cantalice, Daiana Xavier, Elizabeth Blair, Luciana Cavalleira, Amélia Dinniz, Tayane Cristine, Zélia Santiago, Maria José e Jonas Augusto, pelo carinho, pelas palavras de incentivo, de motivação e pelo companheirismo no decorrer desse processo de grande aprendizado e pela amizade que cada um de vocês representa para minha pessoa.

A Depois do Universo, pela amizade, carinho, amor e companheirismo, por ter tornado os momentos de produção da pesquisa mais leve e suave, por ter me proporcionado ápices de felicidade, momentos sublimes de êxtase intelectual, pelo apoio, confiança e incentivo a seguir sempre em frente, na escrita da dissertação e, ao acreditar, que no final do processo tudo dará certo.

A minha caríssima orientadora Profa. Dra. Maria Clara Cescato, pela orientação oferecida durante toda a realização deste estudo, pelo incentivo, paciência, apoio e por compartilhar comigo esse momento de extrema importância, tanto para minha vida acadêmica quanto para minha vida profissional, no que se refere aos ensinamentos e aprendizado intelectual e existencial, decorrentes do aprofundamento das pesquisas.

Ao professor Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha, por aceitar participar da banca de qualificação e pela ótima contribuição para esse trabalho.

Ao Professor Dr. Luciano da Silva, por ter aceitado participar da minha banca e pelas contribuições para esse trabalho.

“Filosofar consiste em inverter a direção habitual do trabalho do pensamento”.

BERGSON, *O Pensamento e o Movente.*

Deve-se escrever da mesma maneira como as lavadeiras lá de Alagoas fazem seu ofício. Elas começam com uma primeira lavada, molham a roupa suja na beira da lagoa ou do riacho, torcem o pano, molham-no novamente, voltam a torcer. Colocam o anil, ensaboam e torcem uma, duas vezes. Depois enxáguam, dão mais uma molhada, agora jogando a água com a mão. Batem o pano na laje ou na pedra limpa, e dão mais uma torcida e mais outra, torcem até não pingar do pano uma só gota. Somente depois de feito tudo isso é que elas dependuram a roupa lavada na corda ou no varal para secar. Pois quem se mete a escrever devia fazer a mesma coisa. A palavra não foi feita para enfeitar, brilhar, como ouro falso; a palavra foi feita para dizer.

Graciliano Ramos

RESUMO

Em *O Pensamento e o Movente*, Bergson propõe “erigir a intuição em método filosófico”, na medida em que sua investigação do problema da busca de sistematização na metafísica mostrou que o resultado da aplicação do método de análise na solução de problemas filosóficos resultava num afastamento da investigação com relação ao real que, de acordo com ele, deve ser entendido, nele próprio, como movimento, multiplicidade e duração. Sem dúvida, a intuição sempre foi tema de discussão em diversas áreas do conhecimento, sobretudo na filosofia, na qual essa discussão recebe maior atenção, em especial após a revolução cartesiana no campo da metafísica e da teoria do conhecimento. Mas, em Bergson, a busca de um método que dê conta do real e do mundo da vida, por meio do conhecimento direto e imediato que a intuição torna possível, faz dela um tema central para a investigação filosófica. Bergson parte de uma crítica à aceitação tácita, na metafísica, dos esquemas da razão formulados em vista da vida prática, bem como a sua concepção de verdade que, forjada pela razão em vista de uma ação eficaz sobre o mundo, deve abandonar o movimento e a duração – o próprio tecido da realidade – e cristalizar o real no eterno e no imóvel e imutável, sem jamais dar acesso um conhecimento real do mundo. A intuição se revela como o método que pode resgatar para o real a dimensão de duração, de movimento, de diversidade e de novidade que é própria dele, na medida em que ela torna possível uma percepção direta da realidade, sem a mediação dos conceitos que é própria da análise como a ferramenta a que a razão deve recorrer para formular os conceitos que devem servir ao agir prático. Em vista disso, examinaremos, no primeiro capítulo, o problema da intuição como o método próprio da filosofia, na medida em que ela tem a tarefa de garantir para a metafísica esse acesso direto ao real, no segundo, trataremos do problema da linguagem na filosofia, na medida em que, tendo confundido rigor com precisão, ela adotou a linguagem fixa e espacializada do senso comum e do conhecimento científico, mais adequada à sobrevivência que à reflexão e ao conhecimento do real nele próprio e, finalmente, no terceiro capítulo, abordaremos a teoria bergsoniana da duração, na medida em que ela é fundamental para a concepção metafísica do real, à qual a intuição, como método, deve dar acesso. Nesse exame, vamos abordar, sobretudo, seus escritos: *Introdução à Metafísica* (1903), as duas introduções de *O Pensamento e o Movente* (1922) e a conferência intitulada *A Intuição Filosófica* (1911), obras em que esses conceitos aparecem pela primeira vez, ou de uma forma mais decisiva. Também vamos recorrer ao apoio de comentadores como Gilles Deleuze, Bento Prado Júnior e Franklin Leopoldo e Silva, que tomam a intuição como central para a discussão do adequado método filosófico em Bergson. Pretendemos mostrar no decorrer deste trabalho que, para Bergson, é por meio da intuição que podemos apreender o movimento da duração que é próprio ao real e que, dessa forma, ela pode fornecer o método por excelência para constituição da verdadeira metafísica.

Palavras-chave: Método filosófico - Intuição; Bergson; Linguagem; Tempo; Duração.

ABSTRACT

In *The Creative Mind*, Bergson proposes “to raise intuition to the level of a philosophical method”, insofar as his approach to metaphysics search for a systematic knowledge of things showed that the consequence of applying the method of analysis to solve philosophical problems was to leave aside the concrete reality, which according to him should be understood as movement, multiplicity and duration. Intuition has, indeed, always been a topic for discussion among several areas of knowledge, particularly in philosophy, a domain which gives to this topic careful attention, especially after the Cartesian turn in the field of metaphysics and the theory of knowledge. Bergson, however, in his search for a method that renders possible an insight into reality and the world of life by means of the direct and unmediated knowledge of things that intuition makes possible, has turned intuition into a central topic for his philosophical investigation. He starts with a critique of the tacit admission of reason’s schemas in metaphysics, schemas that deal first with practical life, as well as with a critique of its concept of truth, which leaves aside movement and duration – the very tissue of all reality – and so leads to a crystallization of things in the eternal and in the immovable and immutable. He then finds in intuition a method which can restore to the real its dimension of duration and movement, insofar as it renders possible an immediate perception of reality, without a mediation of the concepts that is proper the method of analysis. Our aim here is to examine, in the first chapter, the problem of intuition as the adequate method for philosophy, insofar as its task is to give metaphysics its direct access to the real; in the second chapter, we will discuss the problem of language in philosophy, insofar as, having blurred the distinction between rigor and precision, philosophy adopted the fixed language of space, that is adequate to the needs of common sense, and so more suited to survival than to reflection and the knowledge of reality itself; and finally, in the third chapter, we will approach Bergson’s theory of duration, insofar as it is fundamental for the concept of the real in metaphysics. In this study, we will mainly address his works: *Introduction to Metaphysics* (1903), the two introductions of *The Creative Mind* (1922) and the conference entitled *Philosophical Intuition* (1911), works in which these concepts appear for the first time, or in a more clear light. We are also going to resort to commentators such as Gilles Deleuze, Bento Prado Júnior and Franklin Leopoldo e Silva, who deal with intuition as a central concept to an investigation of the proper philosophical method in Bergson. We intend, in the course of this work, to show that, according to Bergson, it is through intuition that we can apprehend the movement of duration that is constitutive of reality, and so that it is intuition that can provide a method *par excellence* for developing a true metaphysics.

Keywords: Philosophical Method - Intuition; Bergson; Language; Time; Duration.

Abreviaturas das Obras de Bergson

D.I., *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889): *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*. Edição crítica “Le choc”. 9ª edição. Paris: Presses Universitaires de France, 2011 – Edição de apoio: *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução: João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

E.C., *A evolução criadora* (1907) *L'évolution créatrice*. Edição crítica “Le choc”. 11 edição. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

E.E., *A energia espiritual* (1967) *L'énergie spirituelle*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. SP : WMF Martins Fontes, 2009.

I.F., *A Intuição Filosófica* (1911): *l'intuition philosophique, in: la pensée et le mouvant: essais et conférences*. Edição crítica “Le choc”. 16 edição. Paris: Presses Universitaires de France, 2009 – Edição de apoio: *Introdução á metafísica, in: O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

I.M., *Introdução à Metafísica* (1903): *introduction à la métaphysique, in: la pensée et le mouvant: essais et conférences*. Edição crítica “Le choc”. 16 edição. Paris: Presses Universitaires de France, 2009 – Edição de apoio: *Introdução á metafísica, in: O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

M.M., *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito* (1889): *Matière et mémoire*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

M.V., *Memória e vida: textos escolhidos. Memória et vie*. Tradução de Cláudia Berliner. 1 edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

P.M., *O pensamento e o movente: ensaios e conferências* (1934): *La pensée et le mouvant: essais et conférences*. Edição crítica “Le choc”. 16 edição. Paris: Presses Universitaires de France, 2009 – Edição de apoio: *Introdução á metafísica, in: O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. BERGSON E O MÉTODO DA INTUIÇÃO	15
1.1 Análise e Conceito	15
1.2 Intuição: método e conhecimento	35
1.3 A Insuficiência do Conceito	49
1.4 O retorno à experiência do real	56
1.5 A Busca do Novo Caminho de Acesso ao Real: o Problema da Linguagem	61
2. O PROBLEMA DA LINGUAGEM NA FILOSOFIA	67
2.1 Crítica a linguagem da metafísica tradicional	68
2.2 Inteligência e Ação	80
2.3 Função Social da Linguagem	96
3. A TEORIA DA DURAÇÃO	105
3.1 Problemática do Espaço e Tempo	105
3.2 Tempo e Duração	113
3.3 Duração como Dado Imediato	117
CONSIDERAÇÕES FINAIS	123
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	126

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem, como mostra o título que adotamos, o objetivo de abordar o projeto bergsoniano de fazer da intuição o método privilegiado da investigação filosófica. Em vista disso, nosso primeiro capítulo busca examinar o conceito de intuição e sua função como método filosófico em Bergson. Na medida em que suas análises nos mostram como a adoção do método da intuição incide sobre a dimensão linguística da investigação filosófica, abordamos, em seguida, o exame da crítica que ele faz à linguagem como ferramenta de acesso aos objetos de investigação adotada pela filosofia. Esses desdobramentos serão retomados em nosso segundo capítulo e servirão de ponto de partida para nossa abordagem da análise de Bergson da linguagem como meio de acesso ao real. Por fim, o exame do conceito de duração, no terceiro capítulo, busca dar conta dessa dupla vertente – intuição e linguagem – da investigação de Bergson, na qual o jogo entre intuição e linguagem será examinado em sua função de tornar possível o verdadeiro acesso ao real na metafísica, que ele mostra se constituir, em última análise, como duração.

Dessa forma, no primeiro capítulo tratamos das questões relativas ao método da intuição tal como Bergson as desenvolveu sobretudo a partir da obra *O pensamento e o movente*, na qual ele apresenta a intuição como o método próprio da filosofia, em vista da busca e apreensão do conhecimento do real na metafísica. A intuição pode ser o método adequado para essa apreensão do real, na medida em que esse real se caracteriza como duração e movimento, na medida em que, como ele vai mostrar, é a partir da intuição que se abre a possibilidade de uma apreensão da duração em sua natureza própria, como fluidez no tempo. Em contraponto a isso, na medida em que o exame de Bergson dos procedimentos da metafísica mostrou que os impasses em que ela se encontra resultam da primazia da análise e do conceito na investigação de seus objetos, examinamos, também nesse capítulo, a insuficiência do conceito na apreensão do real. Isso porque, como ele nos mostra, é característica do conceito, por meio da análise, abstrair e generalizar sua representação dos objetos, excluindo dela aquilo que é específico do objeto enquanto real, para considerar apenas as propriedades que ele compartilha com outros objetos da mesma classe. Em consequência, ao privilegiar o conceito em sua análise do real, a metafísica perde de vista o objeto considerado nele

próprio e torna indistintas todas as nuances, ou “ondulações”, que caracterizam o real nele próprio (BERGSON, P. M., 2006, P. 28). Como mostraremos, com essa crítica Bergson não tem em vista excluir o conceito do âmbito da reflexão filosófica; ao contrário, ele pretende remodelar seu uso e adequá-lo às tarefas da metafísica, buscando uma nova forma de lidar com ele, em vista do verdadeiro acesso ao real. Como examinaremos no capítulo 2, será no jogo entre a intuição e o intelecto que a filosofia poderá encontrar a linguagem e os conceitos apropriados para essas tarefas. Por fim, concluímos nossa análise da intuição nesse capítulo, mostrando como, para Bergson, o retorno à experiência do real requerido pela metafísica só é possível por meio da intuição como o método que deve conduzir o pensamento ao resgate da dimensão concreta da realidade, deixada encoberta pela primazia dada à análise e ao conceito pela tradição filosófica.

Em nosso segundo capítulo, investigamos o problema da linguagem na filosofia, começando pelo exame da crítica de Bergson à linguagem da metafísica tradicional, isto é, os aspectos da linguagem utilizada por toda a tradição filosófica que, de acordo com ele, resultaram no obscurecimento da verdadeira natureza do real que, ele mostrará, se constitui, em nela própria, como duração. Isso porque a linguagem a que essa tradição recorre é incapaz de exprimir as especificidades do pensamento e do real, em razão da exigência de fixação do sentido requerida pela dimensão instrumental e comunicativa da experiência, à qual, ela se encontra vinculada, devido às exigências pragmáticas do intelecto às quais ela se encontra, em sua origem, conectada e que inviabiliza a “precisão” que a filosofia deve alcançar em sua busca do conhecimento do real. Em vista dessa tarefa, examinamos em detalhe o modo de funcionamento da linguagem a serviço das tarefas pragmáticas do intelecto, na medida em que, em função das exigências da ação e da cooperação entre os indivíduos na sociedade, ela deve sistematizar e fixar o sentido e, com isso, termina por esquematizar e sistematizar em conceitos um real que se cristaliza em signos linguísticos e, dessa forma, perde sua dimensão própria de duração, criação e movimento ou, na fórmula de Bergson, sua dimensão fundamental de “evolução criadora” e “criação perpétua de possibilidade e não apenas de realidade” (BERGSON, P.M., 2006, P. 15). Nessa perspectiva, examinamos um segundo aspecto envolvido na análise de Bergson da linguagem, isto é, como a atitude especulativa adotada pela metafísica resulta justamente de sua adoção dessa dimensão pragmática da linguagem que, desenvolvida em vista da comunicação e

cooperação na sociedade, perde toda referência ao real nele próprio, na medida em que deve se valer de palavras que, absolutizadas na especulação filosófica, não passam de “miragens de ideias” (BERGSON, P.M., 2006, p. 71). Essa discussão desemboca, por fim, no exame da função social da linguagem e sua inadequação para a compreensão da ordem do vital, dado que o nosso contato pragmático com a realidade é naturalmente mediado pelos esquemas intelectuais produzidos pela linguagem a serviço da instrumentalidade e do intelecto, ineficazes, dessa forma, para o acesso à dimensão profunda e interior do real.

No terceiro capítulo, tratamos da teoria da duração, examinando o modo como Bergson introduz em sua filosofia uma nova concepção do tempo. Em vista disso, ele parte de uma análise e crítica da compreensão do tempo desenvolvida na metafísica tradicional que, de acordo com ele, distorce a natureza do tempo, ao abordá-lo por meio de categorias espaciais e cristalizá-lo na imobilidade que é própria do espaço. É a partir dessas análises que Bergson introduz a intuição como o método para o adequado acesso da metafísica ao tempo. Isso porque, como indicado no capítulo 1, é ela que torna possível uma experiência concreta da duração, na medida em que por meio dela a consciência, cuja natureza nela própria é duração, pode se revelar naquilo que ela é: mudança na qual o passado aparece como causa do presente e o presente, como novidade que se projeta, de alguma forma, no futuro. Com isso, a consciência é revelada em sua essência própria, como movimento e duração, e esse acesso à consciência em sua essência vai tornar possível apreender a natureza verdadeira do tempo, que se revela então como duração. Isso nos mostrará, por fim, que a duração constitui o “dado imediato” obtido por meio da intuição, na medida em que ela é o que torna possível a experiência concreta que dá acesso à vida interior – vida interior que é consciência, uma consciência que, em sua essência, se revela como puro fluir. O tempo como duração e fluir é, então, uma “evidência imediata” e, ao mesmo tempo, uma “surpresa permanente” à qual a metafísica pode obter acesso por meio da intuição como método.

Esses desdobramentos permitem perceber o esforço de Bergson em inverter toda a perspectiva de investigação da tradição filosófica, mostrando como a abordagem tradicional dos filósofos a respeito do tempo somente conduziu a impasses, na medida em que eles empregaram o método da análise para a apreensão do tempo e, com isso, fragmentaram e desfiguraram a compreensão metafísica do real e do próprio tempo, por

não vislumbrar o método da intuição em seus termos adequados, isto é tal como Bergson busca desenvolver em suas análises.

Podemos, com isso, compreender a filosofia de Bergson como uma filosofia que busca se apoiar no método da intuição em vista da correta apreensão da duração real, isto é, uma *intuição da duração*, o que só pode ser estabelecido na medida em que consciência e duração podem se conectar diretamente e, dessa forma, dar acesso a um modo essencial da duração: a consciência como puro fluxo. Isso porque, somente assim, a duração se apresenta em seu estado puro, isto é, como dado imediato, sem a contaminação dos conceitos fixos, estanques e cristalizados depositados na linguagem, que tendem a congelá-la na espacialidade. Por isso a afirmação de Bergson: “intuição, portanto, significa primeiro consciência, mas consciência imediata, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência” (BERGSON, P.M., 2006, P. 29). Isso porque, suas análises nos mostram, a duração deve ser entendida a partir de estados múltiplos e qualitativos que remetem a uma heterogeneidade, na qual os elementos constitutivos são os estados da consciência que se interpenetram e, com isso, constituem uma continuidade entre estados, na qual o tempo é vislumbrado em sua natureza própria, como duração, em vez de se apresentar como uma unidade irredutível e congelada na espacialização. Com isso, o movimento contínuo da duração aparece como criação, instaurando momentos sempre imprevisíveis que se atualizam na própria dinamicidade do movimento – algo inacessível por meio da análise e sua função de fragmentação do real. Com isso, Bergson busca resgatar para a metafísica o fluxo, o movimento e a mudança em vista de sua compreensão do real, do mundo e do próprio pensamento, para que ela introduza a criação, o novo, o devir e a diversidade em sua reflexão. O que a análise de Bergson tem em vista mostrar nesse jogo entre linguagem, intelecto, consciência e duração, é o papel da intuição como o método privilegiado para esse acesso da metafísica ao real como fluxo e como dinamismo permanente. É isso que examinamos nos capítulos a seguir.

CAPÍTULO I – O MÉTODO DA INTUIÇÃO

1.1 Análise e Conceito

É um consenso entre os estudiosos da filosofia contemporânea que Bergson é um crítico da tradição filosófica em sua pretensão de abarcar a totalidade das coisas, a totalidade do real. Evidentemente, a constatação dessa orientação geral não diz muito sobre a posição de Bergson quanto a essa tradição ou, mais especificamente, quanto a sua perspectiva de crítica aos filósofos que, em busca dessa totalidade, empreendem a tarefa de sistematização da filosofia. De acordo com ele, nesse esforço de sistematização, eles terminaram por se distanciar do real objeto de investigação, já que essa sistematização requer o refúgio em conceitos que, em última análise, conduzem à generalização e abstração e, com isso, resultam no afastamento do pensamento com relação ao real.

Em *O Pensamento e o Movente*, publicado originalmente em 1922¹, Bergson caracteriza o que ele qualifica como “sistema”: “um conjunto de concepções tão abstratas e, por conseguinte, tão vastas, que nele caberia todo o possível e, mesmo o impossível, ao lado do real” (P.M., 2006, p. 3). Isso porque os procedimentos de abstração e generalização, bem como a artificialidade, que caracterizam a sistematização, induziram a metafísica a procurar a realidade das coisas acima do tempo, isto é, para além daquilo que se move e que muda e que, de acordo com ele, constitui a verdadeira trama do real. Com isso, esses procedimentos teriam levado a metafísica a perder de vista a apreensão da verdadeira duração, por deixar de lado o conhecimento como objeto tanto dos nossos sentidos quanto de nossa consciência, já que essas operações do espírito² se caracterizam por fixar o objeto num conceito desconectado de seu vínculo com a duração, o verdadeiro constituinte da realidade.

¹ Doravante citado na forma abreviada P.M., seguida numeração de página de acordo com a numeração da edição Martins Fontes citada na bibliografia.

²Sobre o termo “esprit”, queremos observar que a língua francesa não emprega o termo latino equivalente para o conceito de “mente”. Assim, em geral, como equivalente ao termo “mente”, encontramos dicionarizado no francês termos como *esprit*, *tête*, *cerveau*. Na filosofia, em geral o termo adotado no francês é *esprit*, felizmente para nós, no caso de Bergson, no capítulo “A Consciência e a Vida”, de *A Energia Espiritual*, ele procura caracterizar o termo, identificando-o a *conscience*: “quem diz espírito diz, sobretudo, consciência” e, em seguida, define o que ele entende por consciência, ao formular a pergunta:

Desse modo, a metafísica teria se limitado ao campo dos conceitos artificiais, passando, com isso, a ser compreendida como uma construção “meramente hipotética”. Isso porque, em razão da abstração, que põe no lugar da experiência do movente uma unidade artificial que pode ser aplicada a todo e qualquer objeto, a metafísica não pode dar conta de nenhum objeto específico, podendo ser aplicada até mesmo “a um mundo inteiramente diferente do nosso” (P.M., 2006, p. 28). Nessa medida, ela se afasta do mundo real, porque substitui a experiência, sempre em mudança, por um sistema de ideias gerais e abstratas extraídas dessa mesma experiência, mas por meio de procedimentos inadequados para dar conta da mudança, e menos ainda da duração, que constitui sua trama (P.M., 2006, pp. 10-11).

Por outro lado, a produção do conhecimento nos termos da ciência e do senso comum se reduz, por sua própria natureza, a uma espécie de “taxonomia”, observa Bergson, um processo de classificação e de rotulagem das coisas que, dessa forma, requer a abstração dos conceitos e sua classificação em gênero e espécie. Nesse sentido, a análise de Kant acerca das operações lógicas envolvidas na produção dos conceitos pode esclarecer o que está em jogo na operação de abstração³, já que, em seus trabalhos,

“o que é a consciência?”. Em resposta, ele apresenta uma primeira caracterização do conceito: consciência é, “em primeiro lugar, memória”. Sem avançar nos desdobramentos da discussão do termo nesse texto, podemos concluir a partir dessas definições que Bergson está indicando nesse texto o sentido filosófico que ele pretende dar ao termo *esprit*: ele equivale a *consciência* e, como tal, se caracteriza em primeiro lugar como *memória* que se produz como tempo e, nessa medida, como *duração*. Nesse sentido, *esprit* e *conscience* em Bergson correspondem ao que designamos como “mente”, isto é, na medida em que se caracteriza, em última análise, como duração, *esprit* não se refere a uma consciência pura e formal, como a consciência transcendental de Kant, mas sim à própria atividade de pensar e o local teórico no qual podemos situar, em vista do exame de nossas capacidades subjetivas, o que em geral designamos pelo termo mente, sobretudo no âmbito da investigação epistemológica. Para manter conexão com a terminologia de Bergson no original em francês, mantemos a tradução de *esprit* por “espírito”, mas com a restrição de que corresponde ao conceito filosófico de “mente” na tradição epistemológica da filosofia clássica moderna, já que, para abordar o problema da possibilidade de uma metafísica livre dos impasses da “sistematização”, Bergson entende que o primeiro passo consiste na investigação epistemológica que deve criticar as ferramentas teóricas que estão conduzindo a esses impasses.

³ Kant entende que conceitos são “representações gerais”, ou universais, porque se referem a uma diversidade de objetos, na medida em que são produzidos pelos atos lógicos de comparação, reflexão e abstração (Kant, *Lógica*, 1992, A 145). Nessas operações, a atividade do entendimento consiste nos atos lógicos de – diante de uma diversidade de representações dadas, sejam elas intuições como representações imediatas dos objetos dados na experiência, sejam elas conceitos como representações de objetos produzidas pelo entendimento – (1) *comparar* as representações dadas em vista das características que elas apresentam em comum; (2) *refletir*, em vista de determinar as características que não são comuns entre elas; e (3) por fim, excluir por meio da operação de *abstração* as características que elas não apresentam em comum. Por meio desses três atos lógicos, o entendimento produz a forma lógica do conceito, que Kant denomina “generalidade”, ou universalidade, como a propriedade dele de representar universalmente uma classe de objetos. Assim, diante de um conjunto de objetos que, por *comparação*, observo que têm em comum as propriedades de ter raiz, tronco e folhas, *reflito* em busca de determinar as características que eles não têm em comum, como tamanho, forma do tronco e cor das folhas e, finalmente, por *abstração*, excluo as características que apresentam as *diferenças* entre elas, para

ele caracteriza os conceitos como “representações gerais” que, em resultado dos procedimentos de abstração, têm a propriedade de abranger em geral, ou universalmente, uma classe de objetos. Para obter a generalidade do conceito, a faculdade do entendimento deve, de acordo com ele, excluir, por abstração, as propriedades que distinguem os objetos entre si e que fazem deles objetos individuais – os únicos objetos que têm para nós “realidade empírica”, isto é a realidade de objetos da experiência, a única realidade que é acessível a nós, seres humanos. Por meio da generalidade do conceito, o entendimento pode, diz-nos Kant, sem dúvida, representar os objetos na medida em que eles compartilham de propriedades em comum. Por outro lado, como para a generalização, é preciso excluir as marcas dos objetos que constituem as notas distintivas entre eles e que fazem deles objetos individuais e distinguíveis entre si como objetos de nossa percepção empírica, a operação de produzir o conceito como representação geral termina por excluir da representação do objeto aquelas propriedades que constituem suas características específicas de objetos reais tal como eles podem ser dados a nossa experiência. A consequência é que, por meio de conceitos apenas, jamais nos referimos aos objetos reais, mas apenas a objetos na medida em que podem ser representações em nossa mente, ou “objetos do pensamento em geral” (A 334/B 391). Para Kant, os conceitos vão poder acessar os objetos “reais” somente na medida em que a faculdade de intuição sensível puder fornecer a matéria sensorial que deve ser dada na experiência. É essa mesma perda do acesso ao objeto real que Bergson tem em mente em sua crítica da generalidade do conceito e das operações de análise e de abstração: ao produzir o conceito por meio dessas operações lógicas, removemos do objeto representado por meio dele tudo que é próprio do objeto real, isto é o objeto singular dado a nossa percepção na experiência e distinto de todos os outros objetos

selecionar aquelas que representam as propriedades *em comum*, isto é, “raiz, tronco e folhas”, como as características que determinam o conceito de árvore, por meio das quais ele recebe a unidade analítica do conceito que permite a ele representar a *classe das árvores* como a classe de objetos que compartilham das mesmas propriedades, ou características comuns (Kant, *Lógica*, 1992, A 146, Ak., p. 95). Conceitos são então representações gerais, na medida em que essas operações lógicas, por meio das quais eles são produzidos, suprimem aquilo que no objeto é específico dele *enquanto objeto singular*, em vista de representá-lo com base nas propriedades que ele tem em comum com a classe de objetos representada no conceito. Se essas operações tornam possível ao objeto ser objeto das operações discursivas do pensamento (por meio do entendimento) e, com isso, se tornar objeto da linguagem e do discurso, essa possibilidade, no entanto, distancia nossa representação do objeto do objeto singular, isto é, o objeto concreto dado a nossa percepção na experiência. Kant não tem problema algum com essa forma de representação do objeto, porque para ele se trata de explicar justamente essas operações que tornam possível a representação discursiva dos objetos dados na experiência. Mas, para Bergson esse afastamento da representação singular do objeto se torna problemático, porque ele tem em vista trazer para a metafísica justamente a percepção e compreensão do objeto enquanto objeto singular.

representados por meio do mesmo conceito. Se o objeto para Bergson é o objeto singular, que se move na duração, sua representação por meio do conceito constitui uma mediação que inviabiliza o acesso ao objeto real no que é mais próprio dele: sua singularidade e mudança na duração.

De acordo com Bergson, essa busca da generalidade do conceito é uma exigência característica da vida instintiva: é a vida guiada pelos instintos e necessidades de sobrevivência – e não pela reflexão, ou pela vida da consciência – que vai orientar essa classificação e rotulagem que são próprias à ciência e ao senso comum. Isso significa que essas formas de conhecimento visam à ação, à imediatez de nossa relação com a vida que, por meio de comparações classificatórias que permitem encontrar as semelhanças entre objetos diferentes, devem se tornar mecânicas (automáticas) e resultar numa “ideia geral, antes desempenhada que pensada”, isto é, em ideias que permitem ao ser humano fazer uso de seus instintos e responder às necessidades impostas pela existência, sem qualquer necessidade de uso da reflexão. Pelo contrário, o uso da reflexão para responder a essas necessidades introduziria um lapso que iria paralisar a ação e, assim, poria em risco a própria sobrevivência em vista da qual a ação deve se produzir, não como ação refletida, mas como reação instintiva e imediata. Ao extrair dos objetos suas propriedades singulares e preservar as propriedades em comum para gerar um conceito (P.M., 2006, p. 58), esse procedimento termina por suprimir a especificidade e o caráter único, concreto e individual do objeto, na medida em que ele exclui o que é próprio do objeto *enquanto objeto real*, em vista de reter exclusivamente as características gerais, ou universais, que eles compartilham com outros objetos e que tornam possível a esses objetos ser representados com validade por um mesmo conceito, como observava Kant em seu *Curso de Lógica*, (Log., 1992, Ak., 145).

Como pretendemos demonstrar, essas constatações conduzem Bergson a uma espécie de desconfiança com relação à razão na produção de conhecimento objetivo tal como produzido pela ciência e pelo senso comum. Se, com efeito, o conhecimento é resultante de uma atividade de afastamento do real e do objeto e de redução da novidade a um conjunto de elementos abstratos e familiares, é inevitável reconhecer que certos aspectos da realidade vão ser escamoteados na produção do conhecimento.

Evidentemente, a crítica de Bergson à generalização do conceito não é dirigida à ciência, que se constitui, por natureza, como um desdobramento dos interesses do senso

comum e da vida prática, já que esse domínio da experiência humana não tem por pretensão versar sobre o desenrolar do tempo enquanto duração, como a verdadeira essência do real, mas sim, tem por objetivo extrair e reter do mundo material o que é suscetível de se repetir e de ser calculado, ou seja, aquilo que não dura e pode ser objeto de manipulação em nossa atividade prática. A crítica apresentada por Bergson é dirigida especificamente à metafísica e à filosofia que interpretaram o tempo e o espaço como pertencentes ao mesmo plano e natureza, ou seja, que tomaram o espaço como medida, determinaram sua função e natureza e em seguida transportaram os resultados obtidos para o tempo. Segundo Bergson, a consequência desse procedimento é a de que o tempo passa a ser caracterizado pelas propriedades do espaço. Podemos observar isso, ao constatar que, para passar do conceito de espaço para o conceito de tempo, basta apenas substituir a palavra “justaposição”, que diz respeito aos atributos do espaço, por “sucessão”, que se refere aos atributos do tempo. Com isso se revela o erro que se produz na filosofia e na metafísica, ao transportar para a reflexão filosófica os procedimentos e métodos da ciência e do senso comum (que, de acordo com ele, é um “começo de ciência”), pois com isso elas acabam por desviar o olhar da verdadeira duração, ao conformar a caracterização do real aos hábitos da linguagem, que seguem as exigências da vida prática e do senso comum.

Tendo em vista essas críticas de Bergson ao método adotado na filosofia bem como a sua submissão às exigências práticas incorporadas na linguagem, este trabalho tem por objetivo analisar a intuição como método na perspectiva bergsoniana, bem como, elucidar o modo pelo qual Bergson estabelece sua crítica à aceitação tácita dos esquemas da razão e à concepção de verdade no horizonte da tradição filosófica. Assim, na Introdução (da Primeira Parte) de *O Pensamento e o Movente* (2006), Bergson comenta a ausência de precisão que se produz nos sistemas filosóficos que, como já indicamos, terminam por ultrapassar a realidade, ou perder de vista o objeto real, por, devido justamente a seu caráter de sistema, se tornar demasiadamente “largos” para ela. De acordo com ele, o caráter genérico da filosofia é o que impede sua precisão, pois essa generalidade distancia o pensamento com relação ao real, uma vez que a adoção de sistemas que fazem a filosofia desembocar em concepções abstratas, que não “aderem à realidade”, faz com que ela perca sua conexão com o real, como ele mostra em sua crítica à propriedade de abstração e à função de mediação do conceito.

De acordo com Bergson, a reflexão capaz de dar conta do real é aquela que “adere ao seu objeto”, que não possui nenhum intermediário mediando sua referência ao objeto, isto é, que é adequada a ele e exclusivamente a ele. Sem dúvida, continua ele, a ciência alcança essa precisão, pois, a seu próprio modo, “a explicação científica comporta a precisão absoluta e uma evidência completa” (P.M., 2006, P. 4), uma vez que ela se vale de explicações que se apoiam na experiência e no que é suscetível tanto de repetição quanto do cálculo. Fazendo um contraponto com essa atitude da ciência, ele se pergunta: “[s]erá que poderíamos dizer o mesmo das teorias filosóficas?” (P.M., 2006, P. 4).

Para responder a essa pergunta, Bergson introduz inicialmente uma observação sobre a doutrina filosófica de Spencer. De acordo com ele, a teoria spenceriana teria em vista eliminar da investigação filosófica a abordagem superficial das coisas, resultante dos esquemas conceituais, e acompanhá-las no “detalhe dos fatos”⁴, isto é, nas nuances dos acontecimentos. No entanto, observa Bergson, a teoria spenceriana buscava um fundamento em generalizações vagas e era justamente aí que se encontrava a fraqueza desse sistema, pois Spencer deixara sem aprofundar as “ideias últimas da mecânica”, na medida em que compreendia o processo evolutivo a partir da lei da persistência e da força, como “uma integração da matéria e concomitante dissipação do movimento, durante o qual a matéria passa de uma indefinida e incoerente homogeneidade para uma definida e coerente heterogeneidade” (SPENCER, 1862, P. 397). Nesse processo, a evolução para Spencer compreende muito mais do que o universo dos seres vivos, pois evolução também é diversificação, cujo princípio é o de se apoiar nos princípios mecânicos. “A filosofia de Spencer, doutrina de evolução, feita para seguir o real em sua mobilidade, seu progresso, sua maturação interior” (P.M., P. 6), diz-nos Bergson, acabou por “fechar os olhos àquilo que é a própria mudança”, pois como ele observa em sua *Evolução Criadora*: “o artifício básico do método de Spencer consiste em reconstituir a evolução com fragmentos do evoluído” (BERGSON, E.C., 2005, P. 392). Em consequência disso, a concepção de tempo em Spencer se tornava inútil para dar conta do real, pois não deixava aflorar o novo em nossa compreensão dele na filosofia.

⁴ Nessa medida, é imprescindível destacarmos que, de acordo com Bergson: “[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” (BERGSON, M.M., 2006, p. 213).

No entanto, foi a partir dessa doutrina que Bergson foi conduzido à ideia de tempo. De acordo com ele:

Muito nos impressionou, com efeito, ver como o tempo real, que desempenha papel principal em toda filosofia da evolução, escapa à matemática. Sua essência consistindo em passar, nenhuma de suas partes está mais aí quando outra se apresenta. A superposição de uma parte à outra com vistas à mensuração é, portanto, impossível, inimaginável, inconcebível (BERGSON, P.M., 2006, p. 4).

Essa afirmação diz respeito à constatação de uma deficiência teórica na filosofia spenceriana: na medida em que a filosofia de Spencer pretende, assim como a do próprio Bergson, ser uma “doutrina da evolução” (P.M., p. 78), é o tempo real que deve aparecer como eixo da reflexão sobre o movimento. Mas o tempo real é, de acordo com Bergson, duração que, como tal, escapa a toda matematização. No entanto, da mesma forma que a tradição filosófica criticada por Bergson, Spencer termina por caracterizar o tempo também em termos espaciais e, assim, matemáticos, abandonando o tempo real em vista de um tempo cristalizado numa espacialidade que não pode dar conta do movimento envolvido “em toda filosofia da evolução” (P.M., p. 4).

Essa é a razão por que, em sua obra *Presença e Campo Transcendental: Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson*, Bento Prado Jr., observa que a busca de uma linguagem adequada para expressar o tempo real da filosofia da evolução desembocará em Bergson na discussão de questões de método, sobretudo na oposição entre exatidão (rigor) e “ideal de precisão na filosofia⁵” (PRADO JUNIOR, 1989, p. 27). Aqui se torna necessário abordar a distinção entre rigor e precisão em Bergson, uma vez que é a partir dela que Bergson denuncia os impasses metodológicos do procedimento especulativo adotado na filosofia da tradição, que acaba por perder de vista seu objeto de investigação. De acordo com ele, o motivo dessa perda está diretamente relacionado com o procedimento de abstração dos conceitos, que acaba por distanciar esses conceitos do objeto real ou, mais especificamente, está na maneira como a metafísica se

⁵É por essa mesma razão que Franklin Leopoldo e Silva (em *Bergson: Intuição e Discurso Filosófico*, 1994) afirma que “a filosofia nunca questionou com rigor e radicalidade os critérios da objetividade da inteligência e, consequentemente, nunca duvidou seriamente de sua linguagem” (p. 13). A consequência disso é, conclui Leopoldo e Silva, que a instauração histórica da linguagem da filosofia acabou por inverter a relação natural entre linguagem e pensamento. O problema da relação entre linguagem e pensamento será objeto de nossa análise no capítulo 2 deste trabalho, dedicado ao problema da linguagem na filosofia e na metafísica.

tornou vítima da imprecisão. Nas palavras do próprio Bergson, a metafísica, “por suas origens, tornou-se científica à medida que se fazia rigorosa, isto é, exprimível em termos estáticos” (P.M., 2006, p. 31). Nessa medida, essa forma de rigor se relaciona com a espacialização dos conceitos que é própria do rigor científico, que deve recorrer à fixação rigorosa dos conceitos, mas que é própria também da linguagem adotada pela filosofia tradicional, que acaba engessando e limitando a compreensão da realidade que ela busca elucidar. Com isso, a metafísica terminou por se distanciar da experiência concreta e do real, devido à construção arquitetônica do pensamento produzida por meio dessa linguagem que almeja a sistematicidade e desemboca na estabilidade do real e, por isso, parte de exigências puramente intelectuais que imobilizam e restringem os significados dos conceitos e assim distanciam a consciência e o pensamento da compreensão do real.

No ensaio *Introdução à Metafísica*, publicado originalmente em 1903⁶, Bergson introduz o problema da intuição como método filosófico, em resposta a sua crítica à tradição filosófica que orienta sua reflexão pela busca de sistematização das ideias. Essa busca de sistematização tem como consequência imediata distanciar o pensamento do real, na medida em que a abstração que ela requer suprime a duração, o núcleo irreduzível de toda realidade. Isso permite a Bergson denunciar os impasses metodológicos da filosofia tradicional, que resultam do fato de que a especulação pura, de caráter estritamente intelectual, acaba por ignorar o “mundo da vida” (P.M., p. 14), na medida em que somente o contato direto e imediato com a própria realidade e a “duração vivida” torna possível a apreensão do real (BERGSON, P.M., p. 191).

Bergson observa que a concepção de metafísica de toda a tradição filosófica resultou em dois modos de conhecer uma coisa, a saber: de um lado, o “conhecimento relativo”, que ele caracteriza como o conhecimento que, mediado por símbolos, conhece o objeto apenas parcialmente (e que ele identifica ao conhecimento produzido na ciência) e, de outro, o “conhecimento absoluto”, que ele caracteriza como o conhecimento que vai ao próprio objeto e o apreende nele mesmo (e cuja busca é tarefa da metafísica). Noutros termos, o conhecimento relativo está sujeito aos aspectos simbólicos pelos quais exprimimos o objeto por meio de uma tradução em símbolos,

⁶Doravante citado na forma abreviada I.M., seguida da numeração de página de acordo com a numeração da edição da Martins Fontes.

como por exemplo conceitos ou ideias expressos em palavras ou mesmo imagens, enquanto o conhecimento absoluto não se dirige a nenhum ponto de vista, como também, não se apoia em nenhum símbolo (BERGSON, I.M., 2006).

Segundo Bergson (I.M., 2006) é preciso observar que o conhecimento relativo é apreendido de modo parcial, produzido por meio de comparações e pela busca de elementos comuns entre as coisas, pois ele traduz, ao mesmo tempo em que cristaliza, a realidade movente em símbolos, para assim retirar deles pontos de vista e interpretações que devem auxiliar a produzir uma visão mais geral e sistemática do real que, no caso das ciências em geral, corresponde à materialidade das coisas. Essas operações que na atividade científica fazem uso da inteligência e do entendimento para sistematizar o conhecimento do mundo caracterizam aquilo que Bergson define como “método analítico”. Segundo ele (2006):

Analisar consiste [...] em exprimir uma coisa em função daquilo que não é ela. Toda análise é assim uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação tomada de pontos de vista sucessivos a partir dos quais anotamos cada vez um novo contato entre o objeto novo, que estudamos, e outros, que acreditamos conhecer (BERGSON, P.M., 2006, p. 187).

Se Kant concentra sua crítica do procedimento de análise na esterilidade de sua função de decompor conceitos em vista de sua clareza, o problema para Bergson está em que a análise, devido a seu caráter de generalização, em sua função de abranger o objeto em termos de suas características gerais como classe, acaba “condenada a rodear” incessantemente “os pontos de vista para completar a representação que é sempre incompleta” (P.M., p. 187). Pois a análise que produz a generalidade do conceito deve excluir exatamente aquelas propriedades que caracterizam o objeto como objeto real: sua singularidade e sua dimensão temporal. Com isso ela se limita a uma tradução sempre imperfeita que se “prolonga ao infinito”, já que jamais atinge o objeto em sua realidade, isto é, nele próprio em sua singularidade.

Bergson observa que a análise é o produto da inteligência e de seu *modus operandi*, especificamente direcionado para a vida prática e para a ação no mundo, por isso ela precisa congelar o real na imobilidade das palavras e conceitos. Com isso, ela acaba por “mascarar” a realidade, cuja natureza fundamental é justamente ser mutável e

movente. Em seu exame das funções do entendimento humano, Bergson observa sobre a análise, que “uma de suas funções é justamente a de mascarar a duração, seja no movimento, seja na mudança” (BERGSON, P.M., 2006, P. 7). De acordo com ele, além de necessário ao conhecimento científico, esse mascaramento é natural, pois a inteligência “é destinada sobretudo a preparar e aclarar nossas ações sobre as coisas” (P.M., 2006, P. 223). É por isso que Leopoldo e Silva em sua *Intuição e Discurso Filosófico*, observa que a inteligência deve ser compreendida como um instrumento de interpretação do mundo proveniente de nossa constituição como seres naturais, que tem por finalidade orientar nosso contato com a realidade através de esquemas intelectuais que constituem chaves de leitura da exterioridade e objetividade que se contrapõem à vida subjetiva dos seres humanos (cf. LEOPOLDO E SILVA, 1994, P. 20).

A inteligência faz uso da linguagem para realizar cortes no devir e, para isso, ela precisa produzir uma espacialização daquilo que é, por natureza, temporal: o real cuja essência é mudança e movimento. Com isso, ela termina por exprimir a duração sempre nos moldes da extensão. Esse modo de proceder da inteligência, que se orienta pelas exigências da análise, pode ser apropriado no conhecimento parcial e relativo das ciências que, para formular suas leis e hipóteses, precisa eliminara mobilidade e a duração. Isso ocorre até mesmo no caso da psicologia, uma ciência que trata da subjetividade humana, cuja natureza é primordialmente temporal, quando ela aplica o procedimento da análise sobre a vida interior e, para isso, recorre aos recursos metodológicos das ciências da natureza, que traduzem o mundo no vocabulário da matemática.

Em razão disso, o método analítico não deve ser aplicado ao conhecimento metafísico, pois ele não abrange em sua totalidade e nuances tanto o objeto real quanto os próprios conceitos de tempo e de movimento como estruturas constitutivas do real. Com isso, em termos da perspectiva e dos objetos da metafísica, a análise se mostra inadequada para a compreensão da vida da consciência, pois ela é uma ciência que pretende passar-se de símbolos, para ir em busca da duração que constitui o real na experiência vivida (BERGSON, (P.M., P. 2006).

A ciência que, de acordo com Bergson, constitui um desdobramento da abordagem que a inteligência utiliza diante do mundo das coisas concebido nos termos triviais da vida prática e do senso comum, trabalha então orientada para a ação. Dessa

forma, ela tem função pragmática e, para isso, precisa desviar por meio da análise o olhar da passagem entre os pontos fixos, que constitui o próprio movimento, e se deter nos pontos fixos que ela mesma instaurou com a finalidade de alcançar referenciais imóveis, para assim, dar “voltas” de modo eficaz em torno de seu objeto. Com isso, ela produz a simplificação, generalização e sistematização que são adequadas à vida prática e à ação sobre os objetos do mundo, mas tem que ignorar a própria natureza do real enquanto temporalidade, movimento e mudança.

Para Bergson, o que interessa à metafísica é a forma de pensamento que dirige a consciência para a duração constitutiva tanto da interioridade de cada indivíduo quanto do próprio real, duração na qual os acontecimentos não se produzem pela mera justaposição de momentos uns aos outros de maneira sucessiva e cuja repetição é provável, mas sim por momentos que se interpenetram e, dessa forma, escapam às leis gerais e à mensuração e, assim, a toda probabilidade, a toda previsão. Por isso, de acordo com Bergson, a duração escapa a toda e qualquer tentativa de enquadramento conceitual. É por essa razão que – pelo uso de comparações e metáforas – ele recorre a imagens, em busca de exprimir de forma concreta a duração real. Entretanto é preciso observar que o recurso às imagens pode apenas indicar a realidade da duração, isto é, sua existência, mas não a própria experiência da duração. Sobre isso, Bergson faz a seguinte observação:

[...] essa imagem ainda será incompleta, e aliás toda comparação será insuficiente, pois o desenrolamento de nossa duração se assemelha por certos lados à unidade de um movimento que progride, por outros a uma multiplicidade de estados que se esparramam, e nenhuma metáfora pode restituir um dos dois aspectos sem sacrificar o outro. Se penso num elástico que se alonga, numa mola que se comprime ou se distende, esqueço a riqueza de colorido que é característica da duração vivida para não ver mais que o movimento simples pelo qual a consciência passa de um matiz a outro. A vida interior é tudo isso ao mesmo tempo, variedades de qualidades, continuidade de progresso, unidade de direção. Não se a poderia representar por imagens (BERGSON, P.M., 2006, p. 191-192).

Para Bergson, a investigação sobre a interiorização com vistas à duração deve ser concretizada por meio da *intuição*⁷ e, na medida em que nos é interior, ela não pode ser

⁷ No ensaio *Introdução a Metafísica*, Bergson destaca que: “chamamos de intuição a *simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, por

concebida nem por conceitos nem por imagens, pois tanto conceitos quanto imagens não dão conta da percepção original que o sujeito tem de si mesmo. Por outro lado, por vezes parece que relacionamos imagens por meio de comparações e acabamos retirando delas suas características singulares e específicas, em vista de chegar ao conceito de um objeto. No entanto, essa é uma grande “ilusão”, diz-nos Bergson, já que os conceitos não conseguem alcançar em nossa consciência aquilo que a ela é próprio, isto é, o comunicar da intuição. Assim, no caso da consciência como objeto da investigação, os conceitos que ela utiliza para representar discursivamente o mundo e seus objetos também acabam por representar a coisa a partir do que ela não é, pois, na medida em que a função deles é generalizar, eles suprimem de sua representação do objeto aquilo que é específico e único do objeto: sua singularidade como objeto real. É isso que dá origem à exigência de criar uma nova linguagem, imersa na própria duração e no movimento, para ser possível apreender o real.

Na Conferência intitulada, *A Intuição Filosófica* (1970), Bergson observa que o descer ao interior de nós próprios, por meio da intuição, é o que possibilita atingir o impulso que nos reenviará à superfície, isto é, à exterioridade que torna possível o mundo como objeto da ciência, na medida em que nosso pensamento se abre e se dissipa, pois “a intuição filosófica é este contato, a filosofia é esse ímpeto (*élan*)⁸” (I.F., p. 58). Em outros termos, o contato com o que Bergson denomina “eu profundo”, com o instalar-se na duração desprovido de qualquer signo representacional, é o que nos conduzirá a essa superfície, isto é, ao exterior por um estímulo proveniente de dentro que, para Bergson, consiste justamente no alcançar o ponto de vista da metafísica. Segundo ele:

Se existe um meio de possuir uma realidade absolutamente, ao invés de conhecê-la relativamente, de se colocar nela ao invés de adotar pontos de vista sobre ela, de ter uma intuição dela ao invés de fazer sua análise, enfim, de apreendê-la fora de toda expressão, tradução

consequente, de inexprimível” (BERGSON, 2006, p 187). Essa definição que Bergson formula a respeito da intuição é uma forma de conectá-la a realidade de modo mais preciso, desviando-se assim, das armadilhas construídas pela linguagem pois, como ele ressalta, “não nos peçam, então, uma definição simples e geométrica da intuição” (BERGSON, I.M., 2006, p.31). Desse modo, a intuição compreendida como *simpatia* se refere, em primeiro lugar, à experiência interior do eu, em que o eu manifesta o sentimento de sua coincidência consigo próprio.

⁸ *Élan* é um termo característico da filosofia bergsoniana, domínio em que recebe uma significação precisa, que reporta imediatamente à “*teoria do élan vital*”, presente na obra *A Evolução Criadora*, publicada em 1905. Quando traduzido, o termo mais frequente corresponde a ele é: “impulso”, tradução que de um modo geral parece bastante aceitável, bem como dentro dos diversos contextos em que aparece sugerir de modo similar o termo “movimento”.

ou representação simbólica, a metafísica é exatamente isso (BERGSON, I.M., p. 188).

A concepção de metafísica que Bergson formula nessa passagem assume características novas, a partir do empenho de Bergson em diferenciar sua concepção daquela advinda dos filósofos clássicos. Na medida em que, para ele, a metafísica clássica se produziu antes de tudo como um “jogo de ideias” e, ao contrário disso, como também entende, ela deve estar relacionada a uma “ocupação séria do espírito” (P.M., 2006, p. 195), é preciso que a filosofia se liberte dos conceitos rígidos e já prontos que foram estabelecidos ao longo da tradição. Esse requisito impõe a criação de novos conceitos, diferentes dos já conhecidos e articulados em vista das exigências da vida prática, da ciência e do senso comum, que conduzem ao distanciamento com relação à duração e, assim, ao próprio real (BERGSON, P.M., 2006).

É nessa perspectiva que Gilles Deleuze, em sua obra sobre o *bergsonismo*, de 1999, afirma que: “[a] intuição é um método elaborado, e mesmo um dos mais elaborados métodos da filosofia” (DELEUZE, 1999, p. 7). O relevante nessa obra de Deleuze, além de sua ênfase na importância do método da intuição no combate aos falsos problemas presentes no âmbito da filosofia, é o conjunto de regras específicas que o método intuitivo deve seguir: I - “aplicar a prova do verdadeiro e do falso aos próprios problemas, II - denunciar os falsos problemas, III - reconciliar verdade e criação no nível dos problemas” (DELEUZE, 1999, p. 8). E ele acrescenta, ainda, mais duas outras regras: IV - “lutar contra a ilusão, reencontrar as verdadeiras diferenças de natureza ou as articulações do real” (DELEUZE, 1999, p. 14) e V - “colocar os problemas e resolvê-los mais em função do tempo do que do espaço” (DELEUZE, 1999, p. 22).

Por sua vez, Husson, em seu livro: *L'intellectualisme de Bergson: genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, observa que: “[o] método [...] consiste essencialmente em um esforço do espírito para ultrapassar os conceitos todos, a fim de se pôr em sua presença da realidade que ele exprimem” (1947, p. 13).

Essas passagens, tanto de Deleuze quanto de Husson, comentando a intuição em Bergson, permitem perceber que a intuição para Bergson não é um simples conceito para designar uma forma de representação da mente, mas sim, um conceito metodológico, isto é, a intuição constitui uma operação que se realiza exclusivamente na forma de um método. Isso significa que o conceito de intuição designa o próprio

método intuitivo. Aqui é preciso observar que, para Bergson, a definição do método da intuição é refratário a toda e qualquer definição “geométrica”, que ele caracteriza como apoiada na análise, na medida em que a definição geométrica atribui ao método características espaciais e da linguagem que anulam as características temporais da duração e, assim, as características que tornam possível apreender o movimento real (BERGSON, P.M., 2006).

Com a criação do método da intuição com a sua característica fundamental de apreender a duração real, Bergson visa resgatar para o movimento sua mobilidade, à mudança sua fluidez e ao tempo sua duração. A partir desse método é possível adentrar no movimento constituinte do real até atingir sua substancialidade movente. Assim ele observa:

Ao invés de uma descontinuidade de momentos que se substituiriam em um tempo infinitamente dividido, ele perceberá a fluidez contínua do tempo real que flui indivisível. Ao invés de estados superficiais que viriam sucessivamente recobrir uma coisa indiferente e que manteriam com ela a misteriosa relação do fenômeno com a substância, ele apreenderá uma única e mesma mudança que vai sempre se alongando, como numa melodia, onde tudo é devir, mas onde o devir, sendo substancial, não precisa de suporte. Nada mais de estados inertes, nada mais de coisas mortas; apenas a mobilidade da qual é feita a estabilidade da vida. Uma visão desse gênero, na qual a realidade aparece como contínua e como indivisível, está no caminho que leva para a intuição filosófica (BERGSON, I.F., 2006, pp. 146-147).

O único método que pode assim apreender o real é o da intuição e, para compreendê-lo, é necessário abordar o problema da duração, que constitui a natureza do tempo bergsoniano, entendido como movimento essencial e contínuo, que flui de maneira incessante (modificando tudo) e que constitui a essência da vida psíquica, que é indivisível e substancial, bem como, jorro ininterrupto de mudança, sempre aderente a si mesma, em uma duração que sempre se alonga indefinidamente. Todavia, é preciso observar aqui que, de início, nós não percebemos a realidade dessa maneira fluida e em movimento da forma como ela deve ser percebida, mas sim, de acordo com Bergson, de um modo estático e passível de fragmentação sob a diretriz de nossa ação, sempre mediada, sobre o mundo de nossa interação prática, que exige a espacialização e que gera confusão entre espaço e tempo e acaba por dar origem a um tempo ilusório espacializado, contrário à concepção de tempo que, para Bergson, é pura duração

(BERGSON, P.M., 1922). A duração não pode, então, ser apreendida pelo intelecto, pois ele trabalha com categorias espaciais, de modo que, é preciso buscar um método que apreenda essa duração em sua mobilidade própria e que ele denomina “intuitivo” (BERGSON, I.M., 1903, p. 146).

No método da intuição o ato de conhecer coincide com o objeto nele próprio e, assim, com o objeto real, enquanto, no conhecimento por meio do conceito, esse objeto ultrapassa as operações da inteligência. Bergson vai mostrar que, a intuição está fora do domínio da inteligência, o que não quer dizer que ela se encontra na sensibilidade, com isso remetendo à contraposição kantiana entre entendimento e sensibilidade e sua caracterização como faculdades da mente humana, reciprocamente irreduzíveis uma a outra. Dito de outro modo, para chegar à intuição capaz de dar acesso ao conhecimento de objetos na metafísica não é necessária a chamada “intuição intelectual”. Isto é, não é preciso, ir para fora do domínio dos sentidos e da consciência, como acreditava Kant, que por isso entendia que uma tal metafísica era impossível e que se uma metafísica de alguma forma fosse possível ela teria como objeto nada além de ideias, isto é, entidades pertencentes exclusivamente ao domínio da razão e desprovidas de toda referência objetiva.

Isso significa que a filosofia de Bergson pretende ser uma filosofia do concreto, que busca, por meio da intuição, a apreensão do real em sua totalidade pela intimidade do sujeito com o objeto sem sua singularidade. Desse modo, a metafísica, como atividade do pensamento, precisa transcender o conceito e atingir a intuição para que, assim, ela coincida com a própria experiência e para que a duração se revele tal como ela é, criação contínua, jorro ininterrupto de novidade (BERGSON, P.M., 2006).

De acordo com Bergson, de todos os métodos, o único apropriado à reflexão filosófica é o método da intuição, pois é por meio da intuição que é possível acessar a mobilidade do real, mesmo que não seja possível expressá-la conceitualmente, mas sim, apenas sugerir-la por meio dos conceitos fixados na linguagem. Com isso, a conceitualização derivada da análise e realizada, de forma natural e automática, pela faculdade da inteligência, assume papel apenas coadjuvante na filosofia, na medida em que deve levar em conta o caráter inexprimível da realidade em si mesma, que em última análise é suprimida pela função de abstração dos esquemas que é própria ao conceito. No entanto, é importante destacar que, apesar do caráter secundário que a

conceitualização assume na filosofia, ela se faz indispensável, de modo que, como observa Bergson, “a intuição [...] só será comunicada pela inteligência. Ela é mais que ideia; todavia, para se transmitir, ela precisará cavalgar ideias” (BERGSON, P.M., 2006, P. 45). Assim, diferentemente do método analítico que não consegue reconstruir a realidade sem ser de modo fragmentado, o método intuitivo proposto por Bergson é o único que pode garantir o conhecimento absoluto e imediato da realidade.

Bergson tem em vista recuperar a verdade movente do ser através do método da intuição, vinculado à exigência de imediatez do conhecimento voltado para o real imediato e à experiência da duração, ao contrário dos filósofos clássicos que, ao utilizar o método intuitivo recorriam à esfera do suprassensível, em vista de estabelecer esse contato com o aspecto interior da nossa consciência, também denominada “eu profundo”, que acabava por extrapolar o domínio da inteligência ao acreditar que é possível alcançar a verdade, recusando a imanência do tempo. Por isso, em *O Pensamento e o Movente* Bergson observa a necessidade de resgatar a duração:

Não viram que o tempo intelectualizado é espaço, que a inteligência trabalha sobre o fantasma da duração, e não sobre a própria duração, que a eliminação do tempo é o ato habitual, normal, banal, de nosso entendimento, que a relatividade de nosso conhecimento do espírito provém precisamente disso e que, desde então, para passar da intelecção à visão, do relativo ao absoluto, não há que sair do tempo (já saímos dele); cabe, pelo contrário, reinserir-se na duração e recuperar a realidade na mobilidade que é a sua essência (BERGSON, P.M., 2006, p. 28).

Sob esse aspecto, a intuição se revela como método para introduzir na filosofia uma *precisão* fluida, que torna possível à metafísica evitar recusar a verdadeira realidade do tempo como duração que segue as “ondulações do real” (P.M., P. 28). Aqui, a análise de Bento Prado Junior (2005) de um dos sentidos dados ao termo *precisão* é produtiva para a compreensão da perspectiva de Bergson com relação à intuição como método, na medida em que ela remete à “adequação ao objeto, como modo de acesso a sua fisionomia particular. Identificação ao seu modo de ser. E nesse sentido, precisão só pode caber à filosofia, à metafísica [...]” (PRADO JUNIOR, 2005, P. 108). A intuição leva em conta a duração interior, na medida em que ela apreende a sucessão no próprio tempo, como um crescimento originado de dentro, um prolongamento ininterrupto do passado num presente que prossegue sobre o porvir, em outras palavras, como duração

que constitui a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente (BERGSON, P.M., 2006). Isto é, ela apreende a sucessão em seu movimento real, como duração.

Neste cenário nosso estudo tem em vista abordar a discussão sobre a hermenêutica filosófica desenvolvida por Bergson, no que tange à abertura de novos horizontes para pensar a questão do método da intuição como o método próprio da filosofia, tendo em vista que, em sua obra *O pensamento e o movente*, ele formulou uma crítica contundente à metafísica tradicional, ao problematizar os modos como podemos nos relacionar e conhecer o objeto, na medida em que o método da intuição é um tema primordial no âmbito dessa tradição. Ele será dividido nos capítulos indicados a seguir.

No primeiro capítulo serão desenvolvidas questões relativas ao método da intuição a partir da obra *O pensamento e o movente*, em que Bergson apresenta a intuição como método próprio da filosofia no que concerne à busca de um conhecimento absoluto do real na metafísica. A intuição pode ser o método adequado para essa apreensão do real, na medida em que esse real se caracteriza como duração e movimento e é a partir da intuição que podemos apreender a duração em sua fluidez no tempo. Em contraponto a isso, trataremos, também nesse capítulo, da insuficiência do conceito na apreensão do real. Pois, de acordo com Bergson, o conceito, em sua pretensão de abarcar a totalidade das coisas, tende a ultrapassar a experiência, ao substituí-la por esquemas gerais que suprimem as nuances e o movimento que são próprios do real, na medida em que, por meio da abstração, a busca de avançar, de conceito a conceito, até conceitos cada vez mais gerais deve terminar na submissão de todos eles a um conceito único de maior generalidade e, com isso, terminar por condensar, ou “resumir”, todo o real numa única representação, que termina por tornar indistintas todas as nuances ou “ondulações” que caracterizam o real nele próprio (BERGSON, P. M., 2006, p. 28). Como veremos, no entanto, com essa crítica Bergson não tem em vista negar o conceito, porém, ao contrário, pretende remodelá-lo e adequá-lo às tarefas da metafísica, explorando novas formas de expressão mais adequadas para dar conta do real. Por fim, o último ponto desse capítulo, será dedicado a abordar o retorno à experiência do real, por meio da intuição como o método que deve conduzir o pensamento ao resgate dos aspectos concretos da realidade.

No segundo capítulo será investigado o problema da linguagem na filosofia, começando por examinar, inicialmente, a crítica apresentada por Bergson à linguagem da metafísica tradicional, isto é, os aspectos da linguagem utilizada por toda a tradição filosófica que, de acordo com Bergson, resultaram no obscurecimento do acesso à verdadeira duração. Pois a metafísica não consegue exprimir as especificidades do pensamento e do real em razão de seu fascínio pela fixação de sentidos exigida pela dimensão instrumental e comunicativa da experiência sobre o saber filosófico. Em vista disso, abordaremos também, ainda nesse capítulo, o aspecto decisivo da linguagem a serviço das tarefas pragmáticas do intelecto, na medida em que, em função das exigências da ação e da cooperação entre os indivíduos na sociedade, ela deve sistematizar e fixar o sentido e, dessa forma, termina por esquematizar e sistematizar em conceitos um real que se cristaliza em signos linguísticos. Com isso, o real perde sua dimensão própria, que é duração e movimento, ou “evolução criadora” e “criação perpétua de possibilidade e não apenas de realidade” (BERGSON, P.M., 2006, p. 15). Nessa perspectiva, examinaremos também como a atitude especulativa adotada na metafísica resulta justamente de sua adoção da perspectiva pragmática da linguagem que, desenvolvida em vista da comunicação e cooperação na sociedade, acaba despida de todo sentido e conteúdo, na medida em que deve se valer de palavras que, absolutizadas na especulação, não passam de “miragens de ideias” (BERGSON, P.M., 2006, p. 71). Essa discussão envolve também o exame da função social da linguagem na compreensão da ordem vital, dado que nosso contato com a realidade é naturalmente mediado por esquemas intelectuais visando à ação, que são cristalizados na linguagem e constituem o suporte da leitura do mundo exterior.

No terceiro capítulo será investigada a teoria da duração, que examinará o modo como Bergson introduz em sua filosofia uma nova concepção do tempo. Em vista disso, ele faz uma análise e crítica da compreensão do tempo desenvolvida na metafísica tradicional, que distorce a natureza do tempo ao tratá-lo por meio de categorias espaciais e cristalizá-lo na imobilidade que é própria do espaço. A partir dessas análises, Bergson vai introduzir a intuição como o método para o adequado acesso da metafísica ao tempo, já que é ela que torna possível uma experiência concreta da duração, na medida em que por meio dela a consciência pode se revelar naquilo que ela é: mudança na qual o passado aparece como causa do presente, e o presente como novidade que se projeta, de alguma forma, no futuro para, com isso, tornar possível nosso acesso à

compreensão do tempo e da realidade como duração. Com isso, a consciência é revelada em sua essência, como movimento e duração, e esse acesso à consciência em sua essência vai tornar possível apreender a natureza verdadeira do tempo, uma vez que o tempo como duração e movimento constitui a própria forma da consciência. Isso nos mostrará, por fim, que a duração constitui o “dado imediato” obtido por meio da intuição, na medida em que ela é o que permite o acesso à vida interior e a vida interior é consciência que, em sua essência, consiste em fluir. O tempo como duração e fluir é, então, uma evidência imediata e, ao mesmo tempo, uma surpresa permanente. Essa nova compreensão do tempo como duração, obtida pela apreensão da consciência nela própria, será então o guia para a metafísica acessar toda realidade naquilo que é próprio a ela: como fluxo, movimento, duração.

A busca de Bergson por um novo método para a filosofia está estreitamente vinculada a sua crítica às filosofias que, guiadas pelo interesse da vida prática e do senso comum, se apoiam no conceito e na análise. Dessa forma, elas terminam por congelar a compreensão do real, na medida em que o conceito só pode simbolizar o objeto por meio de propriedades que ele compartilha com um conjunto de outros objetos e, com isso, ultrapassa o objeto na medida em que o representa por meio do que há de fixo e comum entre ele e uma infinidade de outros objetos.

A proposta de método defendida por Bergson é o da intuição, um método que deve possibilitar o acesso imediato ao real que se manifesta na estrutura da própria duração. Em vista de discutir o método formulado por Bergson, será necessário examinar seu projeto de uma superação na filosofia apoiada no método de conhecimento orientado pela análise, em sua abordagem das questões fundamentais que a metafísica aborda, como por exemplo o problema da liberdade e o da existência de Deus. De acordo com Bergson, é pela intuição que o acesso ao real se torna possível, uma vez que, é por meio dela que podemos ter acesso a um vivenciar direto, e de forma não mediada, da mobilidade constante e imanente que caracteriza as próprias coisas. Essa proposta de Bergson de um método intuitivo é o que deve tornar possível à experiência do real se produzir de forma direta e sem mediação, em outras palavras, é o método que permite ao ser se abrir para a dimensão intuitiva da experiência. Desse modo, neste capítulo inicial, vamos abordar as reflexões de Bergson relativas à função do método da intuição no âmbito da filosofia.

1.2 Intuição: Método e Conhecimento

O método da intuição assume uma importância basilar no pensamento bergsoniano, na medida em que ele é o que garante a preservação do movimento e da duração que constituem a natureza real do objeto do conhecimento na metafísica. Bergson acusa a filosofia de pensar a partir exclusivamente de conceitos. Isto é, ela toma a evidência dos conceitos como base para a investigação de suas questões e acredita que, apenas por meio da inteligência como faculdade de conhecimento, o ser humano é capaz de uma compreensão do real em si mesmo, por meio de um desenvolvimento e aprimoramento de sua capacidade de conhecer. Contudo, é preciso observar que a inteligência está direcionada para o espaço, que fornece os objetos apenas em sua dimensão de estabilidade e, desse modo, ela não consegue abarcar a mobilidade da vida. Nesse sentido, é preciso retomar uma consideração de Bergson a esse respeito:

A inteligência brinda-se ordinariamente com coisas, entendendo com isso algo estável, e faz da mudança um acidente que lhe viria por acréscimo. Para a intuição, o essencial é a mudança: quanto à coisa, tal como a inteligência a entende, ela é um corte praticado no meio do devir e erigido por nosso espírito em substituto do conjunto. O pensamento representa-se ordinariamente o novo como um novo arranjo de elementos preexistentes; para ele, nada se perde, nada se cria (BERGSON, P.M., 2006, p.32).

Essa passagem nos mostra que nossa compreensão do real e da vida pode se produzir em duas direções, uma voltada para a inteligência e outra voltada para a intuição. Mas, apenas uma delas, a intuição, se qualifica para ele “como criadora”, enquanto a inteligência é apenas parte do que seria produto da vida. Isso nos mostra que a função da inteligência está orientada para o caráter pragmático da existência humana, isto é, ela opera com vistas à ação no mundo e tende, dessa forma, a preparar e iluminar o campo do agir humano. Assim, para acessar o real, ela deve paralisar o movimento em vista de abordar o objeto a partir de seus pontos imóveis que vão permitir manipular esse objeto. Em consequência, o acesso ao conhecimento por meio da inteligência não consegue capturar o real em sua essência, isto é, em sua real dimensão criadora e movente.

Em *A evolução criadora* (2005), Bergson detalha esse argumento, observando que “a inteligência humana, enquanto moldada pelas exigências da ação humana, é uma inteligência que procede ao mesmo tempo por intenção e por cálculo, pela coordenação

de meios a um fim e pela representação de mecanismos dotados de formas cada vez mais geométricas” (BERGSON, E.C., 2005, p. 49). Nesse sentido, a inteligência se dirige à fabricação dos instrumentos de que o ser humano necessita para sobreviver no mundo, bem como à produção do “signo inteligente”, o qual potencializa o pensamento, ao tornar possível a formulação de teorias. Assim, no que se refere ao domínio da metafísica, a inteligência encontra limitações, pois segundo Bergson, seu *modus operandi* não leva em consideração a realidade movente, uma vez que, para formular seus conceitos, ela precisa recorrer à análise que, no entanto, produz uma tradução artificial e apenas esquemática de aspectos que são próprios à duração. Com isso ele reduz o real a seus traços genéricos e sistemáticos e não consegue capturar aquilo que constitui sua essência: o movimento e o tempo real como duração.

Segundo Bergson, a tradição filosófica não foi capaz de compreender o movimento do real e da vida, porque ela nada mais fez que seguir os procedimentos da inteligência e, pautada em conceitos cuja função é representar os objetos como imóveis, não conseguiu se colocar no interior da mente e compreendê-la enquanto movimento e atividade criadora. De acordo com ele, “a inteligência brinda-se ordinariamente com coisas, entendendo com isso algo estável, e faz da mudança um acidente que lhe viria por acréscimo” (BERGSON, P.M., 2006, p. 32). Em outros termos, a filosofia orientada pela inteligência não apresenta respostas diferentes daquelas oferecidas pela ciência, na medida em que as operações conceituais são desconectadas de comprovação intuitiva e, por consequência, acabam sendo desvinculadas da experiência que é própria ao domínio filosófico. Com isso, a filosofia acaba por abandonar sua especificidade, isto é, ela abandona o real em sua dimensão própria, que é a mobilidade, a mudança, o fluxo, a duração.

Bergson entende então que a filosofia deve se apoiar no método intuitivo, com o objetivo de instaurar uma nova metafísica que se coloque no interior do real, do movimento e da vida. Em vista disso, ele atribui à intuição uma função ontológica, na medida em que é através dela que se torna possível o acesso ao real que é dado no próprio fluxo da vida, isto é, na fluidez do tempo entendido como duração. Assim, Bergson observa que ao tomar como apoio o método da intuição, “nós nos reinstalaríamos no fluxo da vida interior, do qual a filosofia com muita frequência não nos parecia reter mais que o congelamento superficial!” (BERGSON, P.M., 2006, p. 22). A intuição, na perspectiva bergsoniana, se constitui como uma atitude do pensamento que

deve ultrapassar nossa condição natural e se voltar para a dimensão de movimento e duração que constitui a vida da consciência e, com isso, ir além dos hábitos da inteligência. A intuição permite então perceber o que a inteligência deixa escapar, na medida em que sua função é justamente se inserir no fluxo do real e da vida.

Dessa forma, de acordo com Bergson (P.M.), o acesso à verdadeira metafísica é possível por meio da intuição. Com isso, ele está indicando que, para compreender o real nele próprio como pretende a metafísica, não é necessário se distanciar da concretude da existência em busca de abstrações e generalizações tal como o intelecto, que procede por meio de seus conceitos. Isso porque somente o método intuitivo pode dar acesso aos verdadeiros problemas da metafísica, pois ele permite compreender o real naquilo que é próprio dele, a duração e o movimento, ou o real enquanto referido à totalidade do movimento evolutivo que é próprio à vida:

[...] suponham que, ao invés de querermos nos elevar acima de nossa percepção das coisas, nela nos afundássemos para cavá-la e alargá-la. Suponhamos que nela inseríssemos nossa vontade e que essa vontade, dilatando-se, dilatasse nossa visão das coisas. Obteríamos desta vez uma filosofia na qual não se sacrificaria nada dos dados dos sentidos e da consciência: nenhuma qualidade, nenhum aspecto do real se substituiriam ao resto sob o pretexto de explicá-lo (BERGSON, P.M., 2006, p. 154).

Podemos dizer que, pelo caminho da intuição, a investigação dos verdadeiros problemas da metafísica se torna finalmente possível e que o equívoco da tradição filosófica, de acordo com Bergson, se deve ao fato de ela ter negligenciado a intuição como via de acesso ao real. Isto é, de acordo com ele, a filosofia no decorrer de toda a tradição tem ignorado a vida em seu movimento e fluir, pois apoiando-se apenas no intelecto e em seus conceitos, ela terminou por se ocupar apenas com o imóvel, o inerte e o imutável e, assim, cristalizou o real e a vida em momentos estáticos. Com isso, ela acabou por perder de vista a essência e natureza próprias do real e da vida, dos quais a filosofia parece reter nada mais que o “congelamento artificial”. No entanto, observa Bergson, o “[...] filosofar consiste em se colocar no próprio objeto por um esforço de intuição” (BERGSON, P.M., 2006, p. 207). Trata-se, dessa forma, de entrar em sintonia com o próprio curso da vida e não se desviar dele.

A nova metafísica que Bergson pretende fundar deve ser capaz de abordar as questões fundamentais envolvendo a existência em seu jorrar vital, em sua fluidez, no movimento que é próprio ao ser. Em outras palavras, a intuição tem uma estreita relação

com a compreensão metafísica da vida, e isso a torna indispensável para o filósofo, visto que o conhecimento do real é puro movimento, e isso é o que confere vida aos seres existentes, o “princípio vital (*élan vital*) gerador das sociedades que, conseqüentemente, são geradoras de ideias” (P.M., 2006, p. 67). Desse modo, a intuição é o método adequado, que possibilita o conhecimento consistente das coisas em sua realidade própria, pois por meio dela, é possível adentrar o ser e conhecê-lo em sua integridade. A esse respeito, Martins (1946, p. 48) observa que:

O método de Bergson é, pois, a intuição, visão, desde o interior, da realidade. Atinge-se assim o ser na sua realidade íntima, e não na sua realidade útil, e nisso consiste a verdadeira metafísica, segundo ele; em conhecer as coisas como elas são em si, como são e não simplesmente que são [...] só assim se atingirá o real, só assim cingirá o conhecimento a realidade como é em si, perpétuo fazer-se, perpétuo mudamento, criação contínua de novidade (MARTINS, 1946, p. 48).

Essa citação põe em foco o fato de que o método da intuição deve exercer uma tarefa árdua, que consiste em levar a perceber o que a inteligência deve, por sua natureza própria, deixar encoberto. Pois, a intuição se insere diretamente no fluxo da vida, ao entrar em sintonia com o eterno movimento que nela se desenrola. Com isso, a natureza do procedimento intuitivo torna-se manifesta como atividade que permite o acesso aos verdadeiros problemas metafísicos e conduza uma compreensão integral do real, em sua própria essência. Contudo, a intuição não se limita apenas a anunciar o que a coisa é, mas como ela é, seja nos aspectos vinculados ao nosso estado de alma, com nossa duração, seja até mesmo os referentes à totalidade do movimento que constitui o fluxo da vida. Nessa perspectiva, Deleuze observa sobre a intuição bergsoniana: “[a] intuição nos leva a ultrapassar o estado da experiência em direção às condições da experiência. Mas essas condições não são gerais e nem abstratas; não são mais amplas do que o condicionado; são as condições da experiência real” (DELEUZE, 1999, p. 18). O método da intuição, dessa forma, não faz uso de aspectos relacionados à imutabilidade e imobilidade apreendidas pela inteligência; ao contrário, a intuição ultrapassa a análise que somente apreende a exterioridade das coisas, para, assim, poder adentrar o interior do próprio ser e, com isso, acessar e conhecer o fundamento essencial do existir.

Retomando uma fórmula de Kant, como a passagem de Deleuze acima sugere, Bergson conduz a metafísica ao “tribunal da razão”, ao colocar em questão o método

que a tradição filosófica adotou em sua investigação e que fez da metafísica um mero “jogo de ideias”. Se pretende ser uma “ocupação séria” da mente, é preciso que a metafísica “transcenda os conceitos” (P.M., p. 195) para, assim, chegar à intuição. Com isso, Bergson não pretende afirmar que os conceitos são dispensáveis para a metafísica ou para as ciências em geral, já que tanto a metafísica quanto as ciências devem trabalhar com conceitos. Ao contrário, sua crítica está direcionada à libertação da metafísica dos conceitos rígidos e acabados, em vista da criação de novos conceitos apoiados em “representações flexíveis, móveis e quase fluidas” e, dessa forma, adequados a se deixar moldar pelas “formas fugidias” fornecidas pela intuição (BERGSON, P.M., 2006).

O uso do método da intuição tem então em Bergson o objetivo de tornar possível compreender a duração real. Em vista disso, ele coloca em questão o uso do método de análise na filosofia que, de acordo com ele, prioriza os conceitos, indispensáveis para as ciências, na medida em que garantem o caráter sistemático e objetivo do conhecimento, mas cujo uso na metafísica introduz nela tarefas que são próprias às ciências positivas e, com isso, bloqueiam o acesso às tarefas que são próprias da própria metafísica. De acordo com Bergson, a metafísica só será ela mesma quando ultrapassar as limitações produzidas pelos conceitos. Isso permitirá a ela alcançar a duração que é própria ao tempo real, que se define tanto pela unidade como pela multiplicidade e que somente pode ser dado por meio da intuição. Com isso ela poderá se contrapor à tradição metafísica e sua crença de que o tempo real pode ser apreendido por meio dos conceitos. Para Bergson, essa crença é um equívoco que perdurou por toda a tradição clássica da metafísica, pois o caráter relativo do conhecimento do objeto por meio de conceitos é justamente o que impede o pensamento de penetrar na própria duração e, por consequência, gera uma confusão no uso dos métodos que devem ser empregados na filosofia. Ao dar primazia à análise, essa filosofia não faz uso adequado da intuição como método para investigar a realidade e, com isso, acaba por adotar o ponto de vista do imóvel, que é então tomado como essencial, enquanto a mobilidade, a verdadeira essência do real, aparece como mero acidente (BERGSON, P.M., 2006, p. 34).

De acordo com Bergson, aplicar o método da análise, de caráter físico-matemático, ao mundo da vida é suprimir o real e o que se move, isto é, é eliminar o caráter fluido da duração que constitui o tempo verdadeiro, cuja essência é ser movimento incessante. Assim, ele denuncia a pretensão das psicologias positivas que,

envolvidas na busca de sistematização do conhecimento, recorrem ao método analítico que nada mais faz que tornar possível a plena mensuração dos resultados derivados das observações. Isso significa que, para além da metafísica, a crítica de Bergson ao intelecto e ao uso do método da análise na filosofia incide também sobre a ciência encarregada do conhecimento objetivo da subjetividade humana: a psicologia como a ciência encarregada de investigar a consciência e a vida subjetiva dos seres humanos.

A intuição, que Bergson identifica ao que ele denomina *simpatia*⁹, como o ato pelo qual podemos nos transportar ao interior do objeto e com isso nos identificar com ele naquilo que ele tem de único e individual, assume forma, na medida em que ela se conecta à realidade concreta, algo que foi obscurecido, soterrado e esquecido pelo procedimento da análise. Em vista de possibilitar o retorno ao imediato, isto é, à experiência do real nele próprio, Bergson vai revisitar as correntes psicológicas, visto que é através dessas correntes que o eu, enquanto duração, é fragmentado, e não vivido.

Bergson faz então uma análise das psicologias em geral como meio de explicitar o procedimento do método da análise aplicado à subjetividade humana. Ele observa que a psicologia, ao tratar de um *eu* psicológico, busca dissolver e analisar esse *eu* em elementos, isto é, em sensações, sentimentos, representações etc. para, assim, estudá-los separadamente. Pois, de acordo com ele, a experiência que temos de nosso eu, só pode ser anunciada pela psicologia a partir desses elementos, os quais são recortes de um conjunto que escapa à experiência do nosso eu que dura. Bergson apresenta, de modo elucidativo, o exemplo do método de análise aplicado pelo cientista ao falar a respeito de um artista que faz um croqui da torre de Notre-Dame. De acordo com ele (P.M., 2006):

A torre está inseparavelmente ligada ao edifício, que está não menos inseparavelmente ligado ao solo, ao entorno, a Paris inteira, etc. É preciso começar por separá-la; do conjunto, só se anota um certo aspecto, que é essa torre de Notre-Dame. Agora, na realidade, a torre é constituída por pedras, e é o agrupamento particular destas que dá a ela a sua forma; mas o desenhista não se interessa pelas pedras, anota apenas o perfil da torre. Substituí, portanto, a organização real

⁹ Bergson emprega o termo “simpatia”, mas caracteriza essa operação da intuição pelo que denominamos “empatia”, isto é, a capacidade de se colocar no lugar do outro, bem como das coisas, em vista de compreender sua realidade interna, sua interioridade, na medida em que isso permite a compreensão das coisas nelas próprias numa relação direta, e não por mediações provenientes de nossos juízos e preconceitos a seu respeito.

e interior da coisa por uma reconstituição exterior e esquemática. De modo que seu desenho responde, em suma, a um certo ponto de vista sobre o objeto e à escolha de um certo modo de representação (BERGSON, P.M., 2006, p. 198).

A partir desse exemplo, podemos perceber que a torre que é objeto da pintura está, enquanto tal, conectada a toda a cidade de Paris, contudo, em vista da atividade de pintar, é necessário separar, tanto a cidade quanto a torre, em partes menores pois, apesar de a torre de fato ser feita de determinados materiais, o artista fará uma recomposição exterior e esquemática da torre conectada à cidade de Paris, tomando como ponto de partida de suas observações um referencial sobre o objeto e a escolha de um determinado modo de representação. Bergson vai mostrar que o trabalho do cientista é análogo ao trabalho do artista, na medida em que ambos criam um modelo, ou esquema, que eles acreditam poder obter por redução a partir de análise e da observação. Após ter feito todo esse trabalho de separar o que estava ligado, o artista termina por anotar em seu croqui, a partir da impressão do momento: “Paris” – assim como o psicólogo anota, a partir da observação do estado psicológico extraído do conjunto da pessoa: “estrutura de personalidade” e acaba por aplicar esse modelo a outros sujeitos. Nas palavras do próprio Bergson, “esse estado psicológico isolado realmente não é mais que um croqui, um começo de recomposição artificial” (BERGSON, P.M., 2006, p. 198). Desse modo, a experiência que temos do eu em todo o seu conjunto não se conecta de modo adequado à dos modelos criados. O equívoco está em acreditar que por meio do conjunto desses esquemas recomporíamos o real em sua natureza própria.

Assim, Bergson observa que a psicologia tenta explicar os estados do eu e da consciência, isto é, os estados psicológicos, de início pela intuição simples, em sensações, sentimentos, representações e assim por diante, o que seria algo positivo. Porém, ela acaba caindo no erro da análise e da abstração, ao explicar a personalidade humana pois, ao fazer uso do método da análise, os psicólogos extraem do indivíduo um estado psicológico tomado “em geral” e produzem, com isso, a substituição do “eu real” observado na experiência por uma série de unidades genéricas e estáticas que são os fatos psicológicos ancorados no procedimento de análise (BERGSON, P.M., 2006).

Por outro lado, o “empirismo filosófico”, observa ele, constitui uma teoria originada a partir de uma confusão entre os pontos de vista da intuição e da análise. Isso

porque essa forma de empirismo investiga a duração real por meio de sua tradução em símbolos. Como não pode encontrá-la por meio de símbolos, ele acaba negando o real sob a justificativa de que não pode ser encontrado na tradução conceitual, já que a criação, entendida nos termos da tradução, é o resultado do desdobramento de possibilidades que já estão estabelecidas e cristalizadas nos conceitos, uma vez que, evidentemente, “a análise não é a intuição” (BERGSON, P.M., 2006, P. 201). Isto é, ao contrário da intuição, a análise que torna possível a tradução simbólica em conceitos e palavras não pode alcançar a mobilidade e a perpétua novidade que constitui o objeto real. De acordo com Bergson, tanto as ciências positivas quanto o empirismo filosófico têm uma compreensão inadequada do método da intuição, pois ao estudar seu objeto, ambos passam muito rapidamente da intuição confusa do objeto para a análise do próprio objeto. Com isso, eles multiplicam infinitamente seu ponto de vista sobre o objeto e, então, a partir da junção desses pontos de vista, buscam reconstituir o artificialmente objeto. Por seu lado, o racionalismo filosófico é vítima do mesmo equívoco, pois tenta partir da confusão dos empiristas e busca apresentar seu ponto de vista sobre o sujeito. Com isso ele acaba se perdendo na mesma confusão relativa à vida interior, aos estados da consciência e à personalidade do indivíduo, pois ao empregar a análise, também ele toma os estados psicológicos como fragmentados e separados de um eu que artificialmente os reuniria.

De acordo com Bergson, tanto racionalistas quanto empiristas caem nesse engano de estados, porque tomam suas as “notas características” do objeto, isto é, propriedades que o caracterizam como objeto e que são sempre fragmentadas e parciais, por partes reais, ou seja, tentam compreender a intuição por meio da análise. Com isso, acabam confundindo a ciência com a metafísica. A diferença entre as duas perspectivas filosóficas está apenas em que, enquanto a perspectiva empirista afirma que não existe nada além da multiplicidade, o racionalista insiste em afirmar a unidade do eu, ou antes, “da pessoa”. Nessa perspectiva, ter a experiência de um conceito num objeto é “perguntar ao objeto o que devemos fazer com ele, o que ele pode fazer por nós” (P.M., 2006, P. 206). Trata-se então do ponto de vista ainda instrumental, voltado para agir prático. Contra essa atitude desses metafísicos, que corrompe a própria percepção do objeto, Bergson vai buscar compreender a natureza da intuição que pode dar acesso ao real, em vista de determinar com precisão e em termos do método, onde deve terminar a

intuição e onde deve ter início a análise. Para isso, ele precisa retornar ao exame da questão da duração.

A duração deve ser entendida, em primeiro lugar, como duração interior e, assim, como o movimento contínuo de uma memória que prolonga o passado no presente. Isso porque, situado na duração, o eu vive o presente com a memória do passado e a antecipação do futuro, pois o presente deve ser entendido como “duração vivida”, enquanto o eu constitui uma unidade em permanente devir. Mas a análise dá acesso apenas ao objeto cristalizado no imóvel, ou seja, no espaço e, dessa forma, identificado ao objeto no tempo espacializado da ciência, enquanto a intuição, ao contrário, somente se produz na mobilidade, na qual o tempo real se revela como duração (BERGSON, P.M., 2006, P. 191).

Dessa forma, quando ignoramos a intuição, de fato, decorre tudo que foi dito na metafísica clássica acerca da relatividade do conhecimento científico, ou seja, que o conhecimento é relativo, na medida em que é simbólico e, apoiado em conceitos rígidos e preexistentes, busca avançar do fixo para o movente, ou do imóvel para o móvel, com isso, adotando o imóvel como essencial para a descrição do objeto. Isso é exatamente o contrário do que Bergson denomina “precisão” na filosofia, já que, para ele, o conhecimento do objeto real deve se instalar no movente e acessar a vida mesma das coisas. Em vista disso, o conhecimento da metafísica deve ser regulado pela intuição, pois somente ela é capaz de fornecer o acesso ao movimento e à duração, já que somente ela pode dar acesso ao real em sua essência própria, que é o movimento e a duração. Por isso, Bergson adverte contra o modo como a metafísica pretende abarcar a totalidade das coisas: essa é uma ilusão que se estabelece em razão da busca da metafísica de conhecer o absoluto por meio dos procedimentos de abstração e generalização dos conceitos, adequados sem dúvida para a dimensão instrumental e comunicativa do agir humano em sociedade, mas absolutamente inadequados para as tarefas da metafísica, na medida em que terminam por submeter a riqueza da experiência ao abstrato e geral, isto é, por meio da análise, terminam por submeter o real, o vivido, ao conceito que não passa de um esquema do real.

Em *O Pensamento e o Movente*, Bergson nos mostra que o método da análise na filosofia apreende apenas a descontinuidade do movimento, na medida em que sua operação essencial consiste em dividir e subdividir o real em partes. Isso resulta na

perda do movimento que é próprio ao real que, como Bergson vai mostrar, deve ser entendido como fluidez, mudança e movimento. Para Bergson, o método da intuição na filosofia deve então, ao contrário, se dirigir ao apreender a realidade movente das coisas, na medida em que ela busca capturar a fluidez que é própria da duração real, já que por definição, ou mesmo por sua natureza própria, o método de análise não pode dar conta de abarcar a realidade enquanto movente.

Bergson ao desenvolver o método da intuição está buscando restituir ao pensamento sua mobilidade, buscando resgatar para ele a dignidade ontológica que é própria do real, livre de categorizações conceituais gerais e abstratas resultantes do emprego da análise. Em vista disso, ele vai observar, em *O Pensamento e o Movente*, que: “[i]ntuição, portanto, significa primeiro consciência, mas consciência imediata, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência” (BERGSON, P.M., 2006, p. 29). É através da intuição que somos conduzidos para o interior do objeto, com o objetivo de captar seu movimento real, resgatando sua essência no tempo enquanto duração, que torna possível o acesso àquilo que o objeto tem de único e absolutamente constitutivo. A intuição é, dessa forma, uma experiência livre de intermediários, livre de pontos de vista e de divisões fragmentadas. Pois ela deve ir direto ao objeto e se colocar numa unidade com ele, uma unidade que torna possível acompanhá-lo naquilo que ele tem de singular e irreduzível a toda forma de representação: seu desdobrar-se no devir, no tempo como duração. De acordo com Bergson, é pelo método da intuição podemos ser conduzidos a essa duração:

A intuição de que falamos, então, versa antes de tudo sobre a duração interior. Apreende uma sucessão que não é justaposição, um crescimento por dentro, o prolongamento ininterrupto do passado num presente que avança sobre o porvir. É a visão direta do espírito pelo próprio espírito. Nada mais interposto; nada de refração através do prisma do qual uma das faces é o espaço e a outra a linguagem. Ao invés de estados contíguos a estados, que se tornarão palavras justapostas a palavras, eis a continuidade indivisível e, por isso mesmo, substancial do fluxo da vida interior (BERGSON, P.M., 2006, p. 29).

A duração é o que constitui a essência da realidade. Ela é acessada, de início, na vida interior, na duração de um eu em permanente devir. Mas essa duração interior fornece a experiência que vai permitir perceber a mudança que é imanente todo real e que não diz respeito a nenhuma realidade transcendente, pois neste caso não passaria de uma forma

degradada do real. Contra o método da análise, Bergson adota a intuição como método, porque a intuição é capaz de apreender a realidade em sua mobilidade contínua e criadora, enquanto a análise, a serviço das tarefas da faculdade da inteligência, não permite essa apreensão, já que o campo da inteligência permanece fechado e limitado ao domínio do prático e objetivo e, para isso precisa fazer uso de símbolos para traduzir a realidade em conceitos cristalizados. É essa cristalização do real em conceitos que leva o metafísico a perder de vista o real em sua essência que é fluir, uma vez que a análise precisa operar sobre o imóvel, enquanto apenas a intuição pode se instalar na duração e, por isso, pode reconhecer “o real, o vivido, o concreto, pelo fato de que ele é a própria variabilidade” (BERGSON, P.M., 2006, p. 202). Desse modo, a defesa do método da intuição na filosofia de Bergson tem em vista resgatar o tempo real, isto é, a duração que é própria do mundo vivido, por meio do conhecimento direto e imediato que a intuição torna possível.

Com o método da intuição Bergson pretende, então, restituir ao pensamento e ao real sua mobilidade e, com isso, resgatar sua dignidade ontológica, livre das categorizações oriundas do método de análise, já que a análise apreende apenas a descontinuidade do movimento e do real, que ela sempre divide em partes cada vez menores. Dessa forma, somente o método da intuição é capaz de resgatar a fluidez contínua que é própria ao tempo real. É por isso que Bergson observa que “intuição” significa também: “consciência alargada, premendo contra os bordos de um inconsciente que cede e que resiste, que se rende e que se retoma: através de alternâncias rápidas de obscuridade e de luz, faz-nos constatar que o inconsciente está aí; contra a estrita lógica” (BERGSON, P.M., 2006, p. 29). Isso significa que a intuição torna possível à consciência acessar as nuances e contornos do real, na medida em que, enquanto duração, o real é jorro incessante do novo e da criação que – para tomar de empréstimo o vocabulário da fenomenologia – deixa o mundo se manifestar nele próprio e, com isso, acompanha o real em seus contornos e essência, no sentido de “natureza própria do ser” naquilo que ele é. Não se trata, portanto, de partir de princípios, sejam eles metafísicos, sejam eles empíricos, ou até mesmo (como propunha Kant) “meras representações” *a priori*, mas sim de dar lugar a uma intuição que deve colocar a investigação do filósofo diante da própria coisa e deixá-la, como propõe a fenomenologia, manifestar em sua evidência o que ela é nela própria. Evidentemente, essa “consciência alargada” de Bergson também não corresponde à consciência da

psicologia ou da psicanálise, contraposta a outras faculdades humanas ou a um inconsciente, mas de uma consciência entendida como “consciência em geral” no sentido kantiano, mas uma “consciência em geral” como dado imediato para a intuição filosófica¹⁰.

Para Bergson, a intuição está intrinsecamente conectada ao conceito de “simpatia” e é, dessa forma, irreduzível à concepção de intuição em Kant, que se define como “representação imediata” e se distingue em *a posteriori* (empírica) e *a priori* (ou pura, sem qualquer conteúdo empírico) – em contraposição ao conceito como representação sempre “mediada por outras representações”, mas igualmente distinguível em *a posteriori* e *a priori*. A essa intuição (bem como ao conceito) Kant contrapõe a faculdade da razão, que opera exclusivamente no domínio do *a priori* e, por isso, jamais se relaciona diretamente com a experiência nem com os objetos da experiência, mas apenas fornece a unidade das ideias que ela forja para as proposições que ela recebe da faculdade do entendimento. Visando a essa unidade, a razão, devido a sua natureza intrínseca de faculdade que busca a totalidade absoluta, avança analiticamente rumo ao incondicionado, na medida em que sempre busca, para todo condicionado dado a ela pelo entendimento, a totalidade das condições que o tornam possível como dado. Em consequência, na medida em que a sucessão na série de condições é dada no espaço e no tempo infinitos, ela não tem um termo último e pode prosseguir indefinidamente rumo ao infinito. Em consequência, a razão não consegue encontrar, por meio desse procedimento analítico, a condição última que permita completar a série das condições dadas seja no espaço seja no tempo e alcançar a totalidade da série que ela busca. Não podendo fugir à busca de totalização, já que essa é uma exigência necessária de sua

¹⁰ Em Husserl, o tema da intuição é abordado no exame de uma consciência que se constitui em determinados atos, sendo que a descrição desses atos é o que torna possível a intuição do que ele denomina “intuição de essências” que, na verdade, constitui algo como a visão reflexiva do ser. Um exemplo dessa visão reflexiva é a recordação e o percebido da recordação, bem como de outras faculdades de conhecimento. Por meio desse procedimento, a fenomenologia descreve ontologicamente o ser de cada uma das regiões ontológicas, que tem como base a intuição das essências. É por essa razão que a fenomenologia não precisa se apoiar na indução nem nas deduções empregadas nas ciências para alcançar as verdades filosóficas. Do mesmo modo que, a intuição empírica é o caminho para acessar os fatos, a intuição eidética buscada para fenomenologia é o meio para alcançar a essência, o *eidós*. Na obra *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*, Husserl destaca que “a essência (*eidós*) é uma nova espécie de objeto. Assim como o que é dado na intuição individual ou empírica é um objeto individual, assim também o que é dado na intuição da essência é uma essência pura” (HUSSERL, 2006, p. 36). Husserl almejava avançar rumo ao conhecimento da “coisas nelas mesmas”, para além dos entraves que a distinção fenômeno-coisa em si promovia na reflexão kantiana, que limitava o conhecimento aos objetos dados “como fenômeno” e, com isso, restringia suas investigações à busca das determinações que fundam *a priori* o conhecimento dos dados da sensibilidade na experiência.

natureza como faculdade, a razão faz um avanço e introduz sinteticamente na série analítica de condições uma condição incondicionada. Mas esse avanço sintético é ilegítimo, observa Kant. Pois o avanço na série regressiva de condições é logicamente legítimo apenas enquanto procedimento analítico. A introdução nessa regressão analítica de uma condição sintética em vista de concluir a série constitui, dessa forma, uma falácia, ou “raciocínio dialético da razão” (KrV, A 338/B 396), que Kant denuncia como fonte da ilusão dialética que dá origem à metafísica como ontologia, isto é, a metafísica enquanto conhecimento dos “objetos em geral” (A 341/B 398). De acordo com Kant, a denúncia dessa ilusão dialética da razão corresponde a uma comprovação indireta das conclusões que ele havia estabelecido, na Estética e na Analítica Transcendental, de que conhecemos apenas os fenômenos, isto é, os objetos dados a nossa sensibilidade na experiência *como objetos dos sentidos*, mas não as coisas tal como elas seriam *independentemente de nossos sentidos*, isto é, “as coisas em si mesmas” que poderiam servir como o objeto de uma ontologia (A 27/B 43). Trata-se, evidentemente, da tese do idealismo transcendental com que Kant define seu projeto filosófico, que garante a possibilidade admitir representações a priori e, com isso, a possibilidade de demonstrar a necessidade dos conceitos fundamentais do conhecimento, o que Hume acreditava não ser possível, dada a natureza empírico-indutiva com que ele os tratava.

Com o estabelecimento da tese do idealismo transcendental Kant espera ter comprovado sua proposta de inversão da formulação do problema do conhecimento nos termos da tradição filosófica, tanto empirista quanto inatista, de que nosso conhecimento deve ser determinado pelo objeto. De acordo com ele, essa fórmula tornava inviável a demonstração da necessidade presente no conhecimento dos objetos da experiência e dava razão a Hume e sua conclusão cética de que não sendo possível o conhecimento necessário dos objetos da experiência, nosso conhecimento deles era no máximo “provável”, como ele discute na seção denominada “Da Probabilidade”, de sua *Investigação acerca do Entendimento Humano*, com relação à “probabilidade das causas” (*Investigação*, Seção VI, § 4). A inversão da fórmula, admitindo a possibilidade de ser as representações do sujeito o que determina o objeto, abria dessa forma a possibilidade de estabelecer a necessidade delas, caso além disso essa necessidade também pudesse ser demonstrada. Pois se o objeto enquanto objeto sensível fosse determinado “pela natureza da nossa faculdade de intuição” então seria possível

“conhecer algo *a priori*”, na medida em que a experiência, na qual os objetos de nosso conhecimento são dados, seria também regulada por meio de nossos conceitos *a priori*, tornando, assim, possível estabelecer a necessidade das representações de nossas faculdades de conhecimento. Assim, no Prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant observava:

Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade. Como, porém, não posso deter-me nessas intuições, desde o momento em que devem tornar-se conhecimentos; como é preciso, pelo contrário, que as reporte, como representações, a qualquer coisa que seja seu objeto e que determino por meio delas, terei que admitir que ou os *conceitos*, com a ajuda dos quais opero esta determinação, se regulam também pelo objeto e incorro na mesma dificuldade acerca do modo pelo qual dele poderei saber algo *a priori*; ou então os objetos, ou que é o mesmo, a *experiência* pela qual nos são conhecidos (como objetos dados) regula-se por esses conceitos e assim vejo um modo mais simples de sair do embaraço (B XVI).

Desse modo, o resultado que Kant obtém na reformulação do problema do conhecimento é a atribuição à faculdade de intuição de uma função irreduzível à função a ela atribuída ao longo tradição filosófica: ela deixa de ser a faculdade de apreensão da natureza “em si” dos objetos, que Kant denomina faculdade de “intuição intelectual”, e passa a ser a “faculdade de intuição sensível” que ele denomina “sensibilidade” (A 494/B 522). Só há conhecimento se nossas representações estiverem submetidas a essa relação entre intuição e conceito, mas essa intuição é empírica, ou a representação de algo que nos é dado na experiência como fenômeno, embora sob as formas do espaço e do tempo, que são representações *a priori* de nossa faculdade sensível. Assim, os conceitos só se referem aos objetos por meio de representações empíricas dadas na experiência por meio da faculdade de intuição, e esses objetos só podem chegar a nossa mente na forma de representações: sejam elas representações sensíveis (intuições), sejam elas representações da inteligência, ou “entendimento” (conceitos). Assim, de acordo com Kant, só há conhecimento se nossas representações estiverem sob as condições da intuição e do conceito e, sob essas condições, a intuição é sempre empírica, como a representação de algo (a matéria sensível) que nos é dado *a posteriori* a nossa mente como fenômeno pela faculdade de intuições, a sensibilidade, mesmo sua forma sendo uma representação *a priori*.

Evidentemente com essa concepção kantiana de intuição Bergson não podia ficar satisfeito. Se ele concorda com Kant na avaliação de que nossas representações conceituais jamais podem acessar a natureza em si das coisas, a solução não é negar a possibilidade dessa forma de conhecimento na metafísica, mas buscar uma outra via de acesso a ela, que evite os impasses gerados pelo intelecto, ou “inteligência”¹¹.

Em vista de avançar em busca dessa via, Bergson começa por levantar a seguinte questão: “[...] se a vida é uma evolução e se a duração é aqui uma realidade, não haveria também uma intuição do vital e, por conseguinte, uma metafísica da vida, que prolongaria a ciência do vivo?” (BERGSON, P.M., 2006, P. 30). Essa suposição, evidentemente, exige que a intuição possa ser entendida como uma função da mente, ou do “espírito”, que pode se situar no movimento e que o percebe como a própria natureza da realidade, não vendo na imobilidade nada mais que um momento abstrato e congelado no instantâneo, que foi furtado à mobilidade. Sem dúvida, Bergson está buscando um conceito de intuição que – contra Kant – possa dar conta do que o conceito e a análise não podem: acompanhar a mudança e o movimento que constituem a trama do real. Evidentemente, isso requer, para além de uma crítica à posição kantiana com relação à intuição e ao conceito, o exame da concepção de intuição no sentido da filosofia tradicional, que Kant denominava “intuição intelectual”, na medida em que, como ele assinalava, ela se caracterizava como uma propriedade do intelecto, isto é, como capaz das mesmas formas de representação acessíveis ao intelecto, ou seja, como dotada das mesmas representações do intelecto, mas obscuras e sem clareza que, ao se tornar objeto da análise por meio da atividade do intelecto, adquiririam a clareza e distinção necessárias ao conhecimento dos objetos. Esse exame vai mostrar como a avaliação de Bergson dessa “intuição intelectual” incide sobre as limitações que resultam das tarefas que o intelecto deve desempenhar em relação à vida e ao conhecimento instrumental dos objetos bem como sobre o emprego dos conceitos em vista dessas mesmas tarefas. Para isso, Bergson precisa, inicialmente, examinar a natureza do conceito e do conhecimento que o intelecto torna possível.

¹¹Evidentemente, ao criticar o conceito e o procedimento de análise como capazes de dar acesso ao conhecimento metafísico dos objetos, Bergson também vai estar, da mesma forma que Kant, criticando a “intuição intelectual” dos inatistas, embora, evidentemente, por uma outra via, como vamos examinar.

1.3 A Insuficiência do Conceito

Em vista de reestruturar a metafísica para que ela alcance contato direto com o real, vai ser preciso reformular a metafísica que deverá se tornar uma “metafísica do mundo em que vivemos, e não de todos os mundos possíveis. Ela cingirá realidades” (P.M., p. 47). Isto é, ao contrário de Kant, que considerava a intuição uma capacidade de representações sempre empíricas e sem acesso a uma realidade “em si”, e da metafísica clássica, que a entendia como capacidade de acesso a essa realidade em si, mas congelada na rigidez dos conceitos e na forma de uma “intuição intelectual”, Bergson vai buscar uma forma de intuição que seja capaz de dar acesso a uma realidade em si enraizada no devir, no movimento e na vida e, assim, apropriada para acessar o real tal como ele é: como duração, fluidez e “criação contínua”, ou “jorro ininterrupto de novidade” (P.M., p. 11). Para investigar essa possibilidade, Bergson toma como ponto de partida o exame da consciência. Ele começa por um exame, ou antes, uma crítica, das teses sobre a consciência desenvolvidas tanto pela metafísica tradicional quanto pelas diferentes correntes psicologia que, limitadas pelo uso de conceitos rígidos e pré-estabelecidos, acabam por fragmentar a apreensão do real e, com isso, perdem de vista a duração e o movimento que são próprios do real. É nessa perspectiva que Bergson problematiza a relatividade do conhecimento produzido na metafísica e propõe uma nova forma de apreensão da realidade. De acordo com ele:

Há pelo menos uma realidade que todos apreendemos por dentro, por intuição e não por mera análise. É nossa própria pessoa em seu escoamento através do tempo. É nosso eu que dura. Podemos não simpatizar intelectualmente, ou antes, espiritualmente, com nenhuma outra coisa. Mas certamente simpatizamos com nós mesmos (BERGSON, P.M., 2006, p. 188).

Com essa passagem, Bergson chama a atenção para o modo de operação da intuição, com a tarefa de trazer para o pensamento a realidade nela própria. O modo como nossa consciência pode “colocar-se em relação consigo mesma”¹² é o modo mais direto de

¹²Aqui fazemos referência às reflexões de Locke, em seu *Ensaio Sobre o Entendimento Humano* (publicado em 1689), que interpreta a consciência como sendo a consciência que o ser humano tem de si e de seu passado, isto é, o estar consciente de suas próprias ações e pensamentos passados. Nessa

relação que podemos obter com algo que é um objeto para nós: nós mesmos enquanto objeto de nossa consciência. Dessa forma, o exame da consciência deve servir para compreender todas as percepções que são oriundas do mundo material e que podem se agrupar em objetos que são percebidos, a princípio, por meio de lembranças e, em seguida, são interpretados como se se desprendessem do interior de cada um de nós, fossem atraídos para a periferia e se projetassem como algo em mim “sem serem eu mesmo” (P.M., 2006, p. 189). Por essa operação, a intuição pode ter acesso também ao mundo material das coisas que são objeto de nossa consciência.

Se queremos ter acesso ao real nele mesmo, precisamos adotar uma atitude análoga a essa de nossa consciência com relação a si mesma, isto é, precisamos nos sintonizar com o objeto numa relação direta e íntima com ele, como que nos identificando com ele, ou na fórmula do próprio Bergson, nos transportando “para o interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível” (P.M., p. 187). A intuição deve ser, dessa forma, o modo como nossa consciência captura o real nos próprios termos dele: na mobilidade e singularidade que são próprias dele. Isso somente a intuição pode obter, na medida em que ela é capaz dessa empatia, ou “simpatia” com relação ao real.

Bergson observa que, nessa medida, a realidade assim apreendida é irreduzível a uma multiplicidade de pontos de vista e é, dessa forma, refratária ao emprego do pensamento lógico-matemático, pois este se apoia na análise e na representação simbólica que, por meio da generalização dos conceitos, simplifica o real em esquemas e, com isso, impede a apreensão do objeto em sua singularidade e, dessa forma, do real nele próprio. No que ele qualifica como visão direta e imediata do “eu pelo próprio eu”, no qual a sucessão dos estados de consciência do sujeito (e que constitui parte da dimensão profunda da personalidade humana) se produz como um escoamento contínuo de estados que se dissolvem uns nos outros sucessiva e indefinidamente, num crescimento “por dentro” que prolonga sem cessar o presente a partir de um passado

concepção, o critério da continuidade psicológica envolve como tema central a memória por meio da qual, de acordo com Locke, “através desta consciência, ele apercebe-se de que é o mesmo eu que realizou esta e aquela ação há alguns anos atrás, razão por que ele [o ser humano] acaba por ser feliz ou infeliz neste momento” (LOCKE, 2014, pp. 457-458, item 27). Com isso, a consciência é entendida como consciência da relação entre a consciência dos nossos estados presentes e a dos nossos estados passados, sendo que o critério norteador da identidade pessoal envolve a memória.

que avança sobre o futuro, Bergson encontra o modelo do método que pode dar conta do real: a intuição como essa forma direta de apreensão do real.

Com isso, Bergson propõe ampliar os procedimentos de investigação na metafísica: ela não deve se limitar aos procedimentos da análise que, sem dúvida, são apropriados para uma abordagem dos objetos nas ciências, nas quais a conceituação, a abstração e a generalização são os mecanismos adequados a seu exercício eficiente, mas que não são suficientes para atingir a duração que constitui a “essência do real” e que é o verdadeiro objeto da metafísica. Isso fica claro nas seguintes palavras do próprio Bergson:

A intuição parte do movimento, põe-no, ou antes, percebe-o como a própria realidade e não vê na imobilidade mais que um momento abstrato, instantâneo que nosso espírito tomou de uma mobilidade. [...] A intuição, vinculada a uma duração que é crescimento, nela percebe uma continuidade ininterrupta de imprevisível novidade; ela vê, ela sabe que o espírito retira de si mesmo mais do que possui, que a espiritualidade consiste justamente nisso e que a realidade, impregnada de espírito, é criação (BERGSON, P.M., 2006, p. 32-33).

Essa passagem permite perceber que Bergson compreende a intuição como um método por meio do qual nosso espírito conhece profundamente a realidade, pois ela é, de acordo com ele, a chave que dá a possibilidade de acessar o sentido próprio da manifestação do real, ou seja, é através da intuição que as coisas são resgatadas para seu sentido imediato, na medida em que ela é entendida como uma visão direta da realidade a ser conhecida e que nos reinsere na duração, que se caracteriza como “evolução criadora, ou seja, uma criação perpétua de possibilidade e não apenas de realidade” (BERGSON, P.M., 2006, p. 15). Isto é, Bergson busca, com o método da intuição, nos colocar em contato direto com a duração e, com isso, recuperar o real na mobilidade que constitui sua essência. A essa possibilidade, Bergson contrapõe as dificuldades da metafísica ao empregar a linguagem e os conceitos fundados nos “procedimentos dos quais nos servimos correntemente com um objetivo de utilidade prática” (P.M., 2006, p. 220). Assim, ele observa, na passagem a seguir, que as dificuldades da metafísica

[p]rovêm do fato de que pretendemos reconstituir a realidade, que é tendência e, por conseguinte, mobilidade, com os perceptos e os conceitos que têm por função imobilizá-la. Com paradas, por numerosas que sejam, não se fará nunca mobilidade; ao passo que, se

nos brindamos com a mobilidade, podemos delas extrair pelo pensamento tantas paradas quantas quisermos (BERGSON, P.M., 2006, p. 220).

Essa passagem faz um diagnóstico da atitude dos filósofos da tradição que, de acordo com Bergson, pretendiam recompor a mobilidade do real a partir da imobilidade produzida pela análise e da generalização dos conceitos, com isso, alcançando apenas uma imitação do movimento real, que serve tão somente para atender as demandas da vida prática, mas não está a serviço do acesso ao verdadeiro conhecimento do real, somente possível se a metafísica adotar a intuição como método. Em outras palavras, o problema da apreensão do movimento como essência do real na metafísica vem sendo, desde a antiguidade, tentar decompor a mobilidade do real por meio da análise e dos conceitos e, em seguida, ir do imóvel para o móvel e passar de um a outro por meio de uma tradução, sempre incompleta, por meio de conceitos. É desse procedimento que resulta a compreensão fragmentária e sempre parcial do real, congelado em conceitos que ele diagnostica ser responsável pela imprecisão do conhecimento na metafísica. É por esse motivo que, segundo ele, esse método de busca de conhecimento na metafísica não é admissível, pois ele examina o real de forma inversa à de sua constituição própria, uma vez que, como ele mostra em suas análises, no real, o movimento é anterior à imobilidade. Em contraponto a essa tradição na metafísica, Bergson pretende mostrar que o único meio pelo qual é possível o acesso ao real é através do método da intuição, pois é ela o método filosófico que permite ultrapassar os limites da inteligência. Mas, em confronto, novamente, com essa tradição, Bergson observa que a compreensão de toda a tradição filosófica a respeito da intuição foi sempre equivocada, pois de acordo com ele:

Uma intuição que pretende se transportar de um pulo para o eterno atém-se ao intelectual. Simplesmente substitui os conceitos que a inteligência fornece por um conceito único que os resume todos e que, por conseguinte, é sempre o mesmo, seja lá qual for o nome que lhe derem: a Substância, o Eu, a Ideia, a Vontade. A filosofia, assim entendida, necessariamente panteísta, não terá dificuldade em explicar dedutivamente todas as coisas, uma vez que se terá brindado antecipadamente, num princípio que é o conceito dos conceitos, com todo o real e todo o possível. Mas essa explicação será vaga e hipotética, essa unidade será artificial e essa filosofia aplicar-se-ia com igual propriedade a um mundo inteiramente diferente do nosso (BERGSON, 2006, P.M., p. 28).

Nessa passagem, Bergson está examinando o conceito de intuição na tradição filosófica em termos de sua insuficiência para solução dos problemas que a metafísica se coloca. Ele explica que, o apoio que os filósofos encontram no intelecto e seu *modus operandi* se volta na direção do estabelecimento de um conceito supremo que parte de moldes conceituais já prontos dados por antecipação e já cristalizados na linguagem, conceitos esses que servem à ciência na medida em que esta versa sobre a matéria inerte, mas não à metafísica, em sua tarefa de descrição do real no que é próprio dele: o real como devir e duração. De acordo com Bergson, a insuficiência da conceituação na atividade metafísica ocorre pela confusão entre a duração real e seu mascaramento pela sombra da temporalidade projetada no espaço. Para Bergson, a metafísica deve seguir as “ondulações do real” e, nessa medida, a primeira tarefa que deve ser empreendida consiste em combater os “jogos de ideias” oriundos dos sistemas filosóficos. Com isso, a metafísica, é verdade, deixaria de buscar abarcar de uma só vez a totalidade das coisas, contudo, de cada uma delas, ela daria uma explicação que a cada uma “se adaptaria exatamente, exclusivamente” (P.M., 2006, p. 28), ao invés de tentar definir ou descrever de modo artificial e genérico a unidade do mundo num sistema (BERGSON, P.M, 2006).

Bergson critica a insuficiência dos conceitos, e dos símbolos em geral, no terreno da metafísica, na medida em que eles estão relacionados aos atributos do método de análise e, por isso, são incapazes de comunicar tanto o real quanto a mudança temporal do eu:

Símbolos e pontos de vista colocam-me, portanto, fora dela [a personagem descrita por meio de conceitos no romance que Bergson utiliza como exemplo]; só me entregam aquilo que ela tem em comum com outras e que não lhe é próprio. Mas aquilo que é propriamente ela, aquilo que constitui sua essência, não poderia ser percebido de fora, sendo, por definição, interior, nem tampouco ser expresso por símbolos, sendo incomensurável com qualquer outra coisa. Descrição, história e análise deixam-me aqui no relativo. Apenas a coincidência com a própria pessoa me daria o absoluto (BERGSON, 2006, pp.185-186).

Os conceitos, assim como os símbolos e os pontos de vista analisados nessa passagem, ao invés de dar conta do real, acabam por distanciar-se dele, ou seja, ao tentar comunicar o real por meio de uma tradução simbólica que faz uso da linguagem, os símbolos conceituais terminam por tornar comum e genérico aquilo que é propriamente

específico e único do objeto. Para isso, eles precisam demarcar divisões nítidas e imóveis no real que é, no entanto, mostra-nos Bergson, sempre contínuo, fluido e movente. Em vista disso, torna-se necessário investigar o terreno dos conceitos metafísicos, para assim, desconstruir os “falsos problemas” aí colocados, a fim de apreender o real naquilo que ele contém de inteiramente próprio e original. Por isso, Bergson observa que a reflexão

[...] será poderosamente ajudada pela palavra, que fornecerá novamente à representação um quadro, desta vez mais espiritual que corporal, no qual se inserir. Nem por isso é menos verdade que, para perceber a verdadeira natureza dos conceitos, para abordar com alguma chance de sucesso os problemas relativos às ideias gerais, é sempre à interação do pensamento com as atitudes ou hábitos motores que será preciso reportar-se, a generalização não sendo realmente outra coisa, na origem, do que o hábito se elevando do campo da ação para o do pensamento (BERGSON, P.M., 2006, p. 60).

Segundo Bergson, na investigação filosófica, os conceitos são rigorosamente depositados na linguagem e, nessa medida, devem se adequar à linguagem. Dessa forma, na medida em que a linguagem que ela adota está a serviço do uso prático do pensamento, os conceitos que ela emprega se encontram distanciados da experiência concreta e, com isso, estabelecem um campo de especulação no qual o pensamento anseia pela estabilidade do real, na medida em que os conceitos, guiados pelas exigências e tarefas dessa linguagem, fazem um recorte na verdadeira realidade das coisas e privam do acesso a ela. Na atividade de conceituar, a experiência de si e do mundo, que é algo qualitativo, sentido e vivido em profundidade, é substituída por um recorte perceptivo e por uma recomposição artificial quantitativa, com vistas ao mensurável, dado que o conceito, a serviço das tarefas práticas da comunicação, deve buscar as características do objeto adequadas à manipulação e controle. Com isso, é descaracterizada a singularidade das coisas e dos fatos em vista de uma “função comum” de ordenação do conhecimento. Pois, para isso, o conceito deve buscar as características genéricas e compartilhadas em comum pelos objetos e, em vista disso, deve ignorar, ou excluir, justamente as características individuais que os caracterizam como singulares e únicos. Evidentemente, Bergson não está desqualificando o procedimento científico e nem seus conceitos. Contudo, ele se coloca a tarefa de

esclarecer o papel do conceito, de definir seus campos de atuação, para conduzir com maior grau de precisão a reestruturação do pensamento metafísico. Bergson está apenas buscando mostrar que a metafísica não deve se pretender “científica” no sentido de adotar os mesmos conceitos, estratégias e métodos das ciências e, ao mesmo tempo, que, a pesquisa nas ciências não deve pretender penetrar no domínio da vida interior, pois os procedimentos de análise utilizados pela ciência têm a tarefa precisa de se ocupar da matéria e, assim, da exterioridade do mundo.

O procedimento de conceituação é utilizado na metafísica como forma de reconstruir um equivalente intelectual do real, isto é, a aplicação de uma tradução artificial por meio de símbolos que produzem um distanciamento com relação aos dados oferecidos no campo da experiência. Desse modo, a atividade de conceituar deve ser entendida como uma abordagem relativa do objeto, que “consiste em raciocinar sobre os elementos da tradução *como se fossem* partes do original” (BERGSON, P.M., 2006, P. 203, grifo nosso). Através dos símbolos é possível representar apenas alguns dos aspectos em comum das coisas, ignorando aqueles que são únicos e exclusivos a cada uma delas. Assim eles não podem instalar o pensamento na duração pura que deve dar acesso às coisas na singularidade e especificidade que são delas “no sentido da realidade concreta” (P.M., 2006, P. 222) buscada pela metafísica. É preciso então encontrar uma forma de contornar as limitações dos símbolos no uso da linguagem e dos conceitos para que, assim, se torne possível o acesso à “realidade concreta” das coisas. Nesse sentido, Bergson observa que:

[...] a experiência interior não encontrará em parte alguma linguagem estritamente apropriada. Por força terá que voltar ao conceito, acrescentando-lhe no máximo a imagem. Mas então será preciso que alargue o conceito, que o flexibilize e que anuncie, pela franja colorida com a qual o envolverá, que ele não contém a experiência inteira (BERGSON, P.M., 2006, p. 48).

Essa passagem torna manifesto o dilema da reflexão de Bergson na constatação de que o conceito, e mesmo a imagem, não pode nos dar acesso à experiência do real de modo adequado. E, no entanto, é somente por meio dos conceitos ou das imagens que somos conduzidos, mesmo que apenas parcialmente, a compreender e a expressar de modo

inteligível essa experiência de relação e diferença entre nosso “eu profundo”¹³, que é interioridade criadora e duração viva, e nosso “eu superficial”, sujeito do pensamento prático. Com isso, o “eu profundo”, que dura e que se “deixa viver” no fluir do tempo, corre o risco de ser confundido com o eu superficial, que sofre interferências espaciais, havendo aqui diferenças de graus, tensões e ritmos de duração. Nessa medida, apreender a realidade que permanece oculta pelo aparato conceitual torna-se uma tarefa imprescindível para o filósofo e, no seio desse problema, dirá Bergson, o método da intuição ocupa papel central, na busca de dar conta das questões que buscam apreender a “realidade concreta”. Bento Prado põe em destaque esse ponto, ao observar que: “[...] para Bergson, o itinerário da investigação é aquele que vai do mais claro para nós ao mais claro em si” (PRADO JÚNIOR, 1989, P. 28). Assim, abordar o simples conceito produzido por um saber intelectual não é o suficiente. É preciso deixar transparecer o real, apresentá-lo com clareza, afastar a névoa que o desfigura. Com isso, a intuição se configura como vetor da filosofia bergsoniana em busca do acesso à realidade concreta e substancial e em tudo que a realidade possui de próprio. Dito de outro modo, o retorno à experiência do real, de acordo com Bergson, somente será realizado mediante essas tensões e graus de duração e só é possível através do método da intuição.

1.4 O Retorno à Experiência do Real

O exercício de pensar o sentido da experiência está, de acordo com Bergson, inteiramente vinculado à realidade que dura e isso, por consequência, nos conduz a pensar os traços de uma filosofia originária, no sentido mesmo da fenomenologia, que dessa forma esbarra em questões de natureza fenomenológica, uma vez que o desenvolvimento do método da intuição apresentado por Bergson nos convida a reconhecer o encobrimento do real, a necessidade de seu “desvelar-se” e sua afirmação, mesmo que hipotética, como “realidade absoluta” (P.M., P. 188). É com vistas à duração que a intuição será investigada por Bergson como método. Ele a descreve como o

¹³Aqui a problemática da linguagem também se torna evidente, pois essa diferença revela que ela é incapaz de dizer o “eu profundo” bem como o ser da duração, que não é passível de ser apreendido através da linguagem, na medida em que ela permanece submetida aos imperativos práticos do entendimento.

método que nos oferece a possibilidade de acessar o real, na medida em que o descer às profundezas de nossa consciência se torna o caminho a ser percorrido pela intuição filosófica. Assim ele observa que:

O que encontro por baixo desses cristais bem recortados e desse congelamento superficial é uma continuidade de escoamento que não é comparável a nada daquilo que vi escoar-se. É uma sucessão de estados, cada um dos quais anunciando aquilo que a ele se segue e contendo aquilo que o precede. A bem dizer, só constituem estados múltiplos quando já os ultrapassei e me volto para trás para observá-los o rastro. Enquanto os experimentava, estavam tão solidamente organizados, tão profundamente animados por uma vida comum que eu não saberia dizer onde um deles acaba, onde o outro começa. Na realidade, nenhum deles começa nem acaba, mas prolongam-se todos uns nos outros (BERGSON, P.M., 2006, p. 189).

A passagem acima permite constatar que, para Bergson, o retorno à experiência do real será plenamente possível quando atravessarmos as cortinas que encobrem a integridade das manifestações que se produzem no interior de nossa consciência. Pois é no interior de nossa consciência que o encontro com as realidades que pulsam não pressupõe um espectador em relação com o espetáculo. Ao contrário, o espectador é convidado a fazer parte da cena e a perceber que não existem dois momentos idênticos em um ser consciente, dado que “[u]ma consciência que tivesse dois momentos idênticos seria uma consciência sem memória. Portanto, pereceria e renasceria incessantemente” (BERGSON, P.M., 2006, p. 190). Nessa descrição, a experiência do real é apresentada em seu “escoamento”, em seu movimento vital, isto é, ela se afirma como duração e torna possível o contato com nós mesmos, com o escoar de nossa existência, que se faz ininterruptamente e nisso afirma sua dimensão de liberdade e criação. E Bergson descreve o real em sua totalidade da seguinte maneira:

O que é real não são os "estados", simples instantâneos tomados por nós, mais uma vez, ao longo da mudança; é, pelo contrário, o fluxo, é a continuidade de transição, é a própria mudança. Essa mudança é indivisível, ela é mesmo substancial. Se nossa inteligência se obstina em julgá-la inconsistente, em acrescentar-lhe não sei que suporte, é porque a substituiu por uma série de estados justapostos; mas essa multiplicidade é artificial, artificial também a unidade que nela restabelecemos. Aqui, há apenas um ímpeto ininterrupto de mudança – de uma mudança sempre aderente a si mesma numa duração que se alonga sem fim (BERGSON, P.M., 2006, p. 10).

Para Bergson, a possibilidade de uma experiência real do tempo naquilo que ele tem de próprio requer a superação do modo habitual de pensar, do modo pelo qual privilegiamos o espaço em prejuízo do tempo, que resulta das razões utilitárias da vida prática, ou seja, que se produz em virtude das exigências de nosso agir no âmbito do cotidiano, no qual o tempo, por meio das operações da linguagem e do conceito, é confundido com o espaço, ou antes, reduzido à espacialidade. E isso se revela como a barreira que impede o adentrar num dos aspectos fundamentais da vida, que é o compreender o tempo em sua fluidez, em que o devir é processo de transformação, e sua consistência é a própria transformação, que Bergson denomina “duração” e que constitui a própria passagem do tempo, ou seu desenrolar-se e faz dele um fluxo de criação no qual cada momento é inteiramente novo.

O percurso de Bergson rumo ao restabelecimento da experiência do real se estrutura no campo do movente, por meio da intuição, cuja função é tornar possível o vivenciar da fluidez substancial na qual estamos inseridos na medida em que buscamos conhecer o real em sua dimensão profunda e interior, sendo que o fechar dos olhos à mutabilidade que nos envolve é responder aos apelos da inteligência que, por sua natureza, voltada para a instrumentalização do mundo em vista da sobrevivência humana, direciona a atenção para o que é estático, para o cristalizado em símbolos, para o esquematizado nos conceitos e adequado apenas ao conhecimento superficial e relativo dos objetos, jamais para a dimensão profunda e interior do real. Contudo, uma filosofia que se oriente pela busca do fundamento do existir deve tirar o véu que encobre o real, para assim poder se lançar no movimento, na medida em que, como observa Rossetti, “[...] a realidade, intuída em sua essência, se mostre como puro movimento; puro porque, quando intuímos, nosso pensamento se move junto com o ser” (ROSSETTI, 2004, p. 54). Desse modo, fica manifesta em Bergson uma espécie de “absolutização” do movimento como fundamento da realidade. Bergson irá nos mostrar que a “coisa em si”, em sua estrutura ontológica é puro movimento. Mas, o acesso a esse movimento somente é possível por meio da intuição e não pela inteligência, na medida em que é a intuição que segue o curso da mobilidade das coisas.

De acordo com Bergson, a intuição se configura como condição necessária para o aparecer do real e, nela, a manifestação do fenômeno encontra-se relacionada ao esforço intuitivo do contato do indivíduo com a natureza viva das coisas – em contraposição direta ao que afirmava Kant com relação à função cognitiva da intuição

de fornecer uma representação relacional e mediada do objeto. Mas, para que ela possa assumir essa tarefa, é preciso abandonar os hábitos da linguagem a serviço das exigências práticas da vida, uma vez que, em vista delas, pensamos pelo viés do espaço objetivo e, com isso, deixamos de perceber a “realidade concreta” das coisas em sua manifestação. Nesse aspecto, Bergson sem dúvida rejeita o conceito kantiano de intuição. Por outro lado, como condição do “aparecer do real”, a intuição bergsoniana remete, poderíamos dizer, a uma certa dimensão fenomenológica presente na filosofia de Bergson. Isso porque na medida em que é a intuição que torna possível a experiência da “realidade concreta” nela própria – como singular, como movimento, como devir e duração que, por meio da intuição, é vivenciada e sentida de modo direto por nós como fluxo e duração – nessa medida ela tem uma função análoga à da atitude metodológica adotada pelos fenomenólogos de tornar possível o que podemos denominar a “abertura do real” que deve permitir ao mundo, ao ente ou mesmo ao ser se manifestar¹⁴, em analogia com a fórmula dos fenomenólogos: “abertura do ser”. Nesse sentido, poderíamos compreender a duração “em si” como o conjunto das manifestações reais, em que o real é vivenciado pelo sujeito por meio da intuição que se coloca em unidade com ele, uma unidade na qual o real acaba por se tornar parte da atitude intuitiva. É então por intermédio da intuição que se dá a experiência do acontecer vital, isto é, do real como singular, como devir, duração, fluxo, movimento e novidade.

Bergson observa que Kant comprovava por meio de “argumentos decisivos, que nunca nenhum esforço dialético irá nos introduzir no além e que uma metafísica eficaz seria necessariamente uma metafísica intuitiva” (BERGSON, P.M., 2006, p. 147). Isso deixava claro que, para Kant, são os resultados dialéticos, produzidos pela razão em vista de seu interesse na totalidade, que revelam que a metafísica é um empreendimento impossível. Complementando esse resultado que ele atribui à dialética kantiana, Bergson conclui que Kant, na *Crítica da Razão Pura*, também reconhecia que “se a metafísica é possível, é por uma visão e não por uma dialética” (BERGSON, P.M., 2006, p. 160). Isto é, de acordo com ele, o conflito dialético mostrando como a demonstração de teses e antíteses conduzem a conclusões antagônicas, também em Kant deveria levar a uma conclusão análoga à sua, de que uma demonstração argumentativa das

¹⁴ Cf. Husserl, E. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica: Introdução Geral à Fenomenologia*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP, Ed. Ideias & Letras, 2006, sobretudo pp. 33-39.

proposições metafísicas é impossível e que somente “uma intuição superior (que Kant chama de intuição "intelectual") permitiria à metafísica se constituir” (BERGSON, 2006, p. 160). Contra Kant, Bergson observa que, para ir ao encontro da intuição, “não é preciso transportar-se para fora do domínio dos sentidos e da consciência” e que “o erro de Kant foi o de acreditar” que esse transportar-se era necessário (P.M., 2006, P. 147). Isto é, para Bergson a intuição metafísica não precisa ser, como Kant acreditava, uma “intuição intelectual”.

Evidentemente, Bergson tem em vista uma concepção de intuição absolutamente irreduzível ao conceito kantiano de intuição. Numa passagem da *Evolução Criadora*, ele vai caracterizar a intuição como a busca de retomar o contato com a realidade concreta sobre a qual as análises das ciências nos têm fornecido apenas uma diversidade de ensinamentos abstratos: “[a] intuição poderá fazer-nos captar o que os dados da inteligência têm no caso de insuficiente e deixar-nos entrever o meio de os completar” (BERGSON, E.C., 1979, P. 201). Mas, na medida em que a intuição não pode deixar de recorrer ao intelecto para examinar a insuficiência dele em esclarecer o dinamismo da vida e da criação, Bergson reconhece a necessidade de encontrar um caminho para tornar possível à intuição alcançar aquilo que o intelecto é incapaz de apreender, mesmo tendo que se valer dos esquemas simbólicos que ele emprega para explicar o real e que reduzem esse real e, assim toda vida e criação, a uma compreensão nos termos da matéria inerte. Assim ele continua:

De um lado, com efeito, ira utilizar o próprio mecanismo da inteligência para mostrar como os quadros intelectuais não encontram mais aqui sua aplicação exata e, de outro, por seu trabalho próprio, ira nos sugerir ao menos o vago *sentimento* daquilo que se deveria pôr no lugar dos quadros intelectuais(BERGSON, E.C., 2005, p. 192).

Dando prosseguimento a sua investigação, Bergson vai mostrar que o método da intuição deve se dividir em duas tarefas fundamentais, uma negativa e uma positiva. A tarefa negativa consiste tanto na denúncia do caráter ilusório das produções derivadas da faculdade da inteligência quanto na identificação da origem de certos problemas no âmbito da filosofia. A tarefa positiva, seu outro lado, se refere à possibilidade de solução do problema e caracteriza a intuição como a função de apreensão imediata do real. Contudo, é preciso considerar que essas duas tarefas estão intimamente conectadas

entre si, pois se, por um lado, é a crítica ao entendimento que cria as condições de possibilidade adequadas para a justificação da intuição como método, por outro, não podemos ignorar as objeções feitas à inteligência, isto é, não podemos dissociá-las da resposta oferecida pela intuição aos problemas formulados pela própria inteligência, e isso inclui até mesmo a desqualificação desses problemas no que se refere à metafísica. Assim sendo, embora a crítica às ilusões da inteligência não possa ser formulada sem a mediação do entendimento, ela depende da análise das tarefas da intuição tanto em sua forma negativa, a que Bergson se refere pela expressão “potência intuitiva de negação” (P.M., 2006, p. 126), quanto em sua contrapartida positiva que somente pode ser dada pelo que ele denomina “simplicidade de sua [do filósofo] intuição original” (P.M., 2006, p. 125).

1.5 A Busca do Novo Caminho de Acesso ao Real: o Problema da Linguagem

Na abertura do prefácio do *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1988)¹⁵, Bergson afirma que “nos exprimimos necessariamente por palavras e pensamos quase sempre no espaço” (BERGSON, D.I., 1988, p. 09). Com isso, ele está buscando pôr em destaque a tendência à espacialização do pensamento e a cristalização dos conceitos em símbolos, forjada na linguagem, que por sua natureza simbólico-conceitual constitui o instrumento mais imediato da inteligência. Nesse caminho, sua crítica à metafísica tradicional vai se empenhar em mostrar como ela caiu em impasses metodológicos justamente ao fazer uso, em seu esforço de apreensão do real, dessa linguagem conectada aos imperativos da inteligência, uma vez que é tendência natural da inteligência agir sobre aquilo que é prático e é representado por ela como estável. Ele examina isso, ao mostrar que a investigação acerca daquilo que a metafísica buscava de essencial na realidade passou a ser conduzida pela via intelectual, ignorando, ou mesmo deformando por meio do intelecto, a visão intuitiva. É por essa razão que ele observa, em *A Evolução Criadora*, que: “[...] preocupada antes de tudo com as necessidades da ação, a inteligência, como os sentidos, limita-se a tomar de longe em longe vistas

¹⁵ Doravante citado na forma abreviada D.I., seguida da numeração de página de acordo com a numeração da edição Edições 70.

instantâneas e, por isso mesmo, imóveis do devir da matéria” (BERGSON, E.C., 2005, P. 296). A partir dessas observações e por meio da análise da metafísica clássica, Bergson estabelece o princípio de que a inteligência é uma faculdade voltada puramente para a matéria, em vista da sobrevivência e, assim, de sua instrumentalização.

A inteligência, observa ele, em vista de apreender a realidade, acaba por imobilizá-la e fracioná-la. O fato de o pensamento metafísico tradicional proceder por um método intelectual e recorrer à linguagem a ele associada faz com que ele se distancie do real e se coloque num abismo entre suas certezas imutáveis e a realidade em sua essência, cujo fundamento no entanto é, ao contrário, diz-nos Bergson, a mobilidade em seu fluir. É disso que resultam os equívocos da metafísica, na medida em que ela recorre a essa linguagem associada às exigências do intelecto. Pois, em vez que adentrar o real, ela se limita a enunciar uma representação intelectual “mascarada” de real. Assim, ele observa sobre a filosofia antiga que ela “[...] procede como o faz a inteligência. Instala-se, portanto, no imutável, brinda-se com meras ideias” (BERGSON, E.C., 2005, P. 342). Em outras palavras, a metafísica tradicional tentará apresentar e defender descrições de uma realidade absoluta e imutável, o que, Bergson nos mostra, nada mais é que se distanciar do real em sua natureza própria, que é devir, mudança, fluidez e criação incessante. Ou seja, ela tem configurado a essência do real a partir dos dados da estaticidade aparente que é própria da compreensão do intelecto e da linguagem a ele associada, deixando com isso escapar a essência dinâmica que constitui toda realidade.

Somente a intuição, diz-nos Bergson, vai tornar possível à experiência se efetivar por intermédio da dissolução do campo da aparência sensível, isto é, abandonar o território da compreensão intelectual e mediada do real e aceder a uma compreensão direta desse real nele próprio. É ela que possibilita o acesso a esse real, enquanto o conhecimento puramente intelectual nos distancia dele por meio dos processos de generalização da análise e da espacialização do tempo. A esse respeito, Bergson vai observar, em *Matéria e Memória* (1999)¹⁶, que: “desfazendo o que essas necessidades¹⁷

¹⁶ Doravante citado na forma abreviada M.M., seguida da numeração de página de acordo com a numeração da Martins Fontes.

¹⁷ Com a relação a “essas necessidades”, Bergson está se referindo àquelas necessidades que, em razão da especulação resultante do uso das ferramentas do intelecto na investigação dos objetos da metafísica, resultaram na ideia de uma “intuição intelectual” que vai ser objeto da crítica tanto de Kant quanto do próprio Bergson.

fizeram, restabeleceríamos a intuição em sua pureza primeira e retomariamos contato com o real” (BERGSON, M.M., 1999, PP. 215-216). Em seu *Bergsonismo*, Deleuze comenta essa passagem, chamando a atenção para a função que Bergson atribui à intuição: “[a] intuição nos leva a ultrapassar o estado da experiência em direção às condições da experiência” (DELEUZE, 1999, P. 18). Nesse comentário, Deleuze está indicando o viés “transcendental”, no sentido kantiano mesmo, da abordagem de Bergson da intuição, embora evidentemente seu conceito de intuição seja absolutamente irreduzível ao conceito kantiano de intuição.

Sem dúvida, Kant define o território do transcendental pela tarefa de demonstrar que “as condições da possibilidade da experiência em geral são, ao mesmo tempo, condições da possibilidade dos objetos da experiência (A 158/B 197). Mas Bergson, nessa passagem, propõe o avanço para as condições de possibilidade da experiência, não pela investigação das condições a priori (as categorias) estabelecidas por Kant no exame da forma da consciência transcendental, mas por um recuo rumo a uma intuição que torna possível a seu conceito de experiência encontrar uma profundidade ontológica que não era possível nos limites impostos por Kant a sua investigação transcendental. Pois se, por meio de sua investigação da forma da consciência transcendental, Kant conseguia neutralizar o conceito de “intuição intelectual” ao inviabilizar para a metafísica o território da razão especulativa, Bergson vai ultrapassar o interesse dessa mesma razão especulativa e seu conceito de “intuição intelectual” em vista de tornar possível o verdadeiro contato com o real por essa nova forma de recuo transcendental, bem como pela reformulação que ele realiza no conceito de intuição como meio de acessar o absoluto, que o afasta da concepção de intuição tanto de Kant quanto da tradição da filosofia inatista. Um absoluto que não pode mais ser caracterizado como imutável, fixo e eterno, mas sim como: devir, mudança, duração e incessante criação do novo. Trata-se, nas palavras do próprio Bergson, de “[...] buscar a experiência em sua fonte ou, melhor, acima dessa *virada* decisiva em que ela, infletindo-se no sentido de nossa utilidade, torna-se propriamente experiência *humana*” (BERGSON, M.M., 1999, P. 215). Isto é, Bergson busca, assim como Kant, neutralizar o interesse especulativo da razão – não evidentemente em vista de mostrar a inviabilidade do acesso a um real ontologicamente dado como pretendia Kant, mas ao contrário, para tornar possível esse acesso, agora pela via da intuição, nos novos termos em quele agora a caracteriza. Em vista disso, Bergson focaliza a impotência da razão especulativa, tal como demonstrava

Kant na seção da Dialética de sua primeira *Crítica*, ou antes, a impotência de uma inteligência que se submeteu a determinadas necessidades da vida prática e, por consequência, teve que se exercer sobre uma matéria que o intelecto precisou desorganizar em vista da satisfação das necessidades práticas, mas que, ao ser incorporada à reflexão sobre os objetos da metafísica, deu origem a uma razão especulativa, incapaz de conhecer o real nos termos da duração que são próprios dele.

Na filosofia de Bergson poderíamos falar de uma “abertura do real”, num paralelo ao conceito da fenomenologia de “abertura do ser”, não evidentemente pelo método fenomenológico, mas por meio da intuição reformulada nos termos bergsoniano. Nessa medida, encontramos aqui uma proximidade de Bergson, agora com a reflexão fenomenológica. Isso porque a conexão entre o conceito de intuição e a ideia de experiência permite a ele explicar como o real pode se tornar disponível em sua integridade de ser. Nesse sentido, a intuição funciona em Bergson de forma análoga à da máxima fenomenológica do “retorno às coisas mesmas” (cf., por exemplo, Husserl, *Ideias* (2006), L. I, cap. II, p. 61 e *Inv. Log.* (2014), Prefácio, p. XVI, e Cap. XI, p. 177). Mas, evidentemente, enquanto a atitude fenomenológica do retorno às coisas mesmas constitui o próprio método para o acesso direto ao real, para Bergson se trata antes de um jogo entre a intuição e o intelecto, no qual o entendimento, por meio da análise das insuficiências do conceito, provoca a intuição e a leva a buscar o real diretamente, em sua constituição própria, enquanto a intuição, por seu lado, produz um vislumbre desse real para o qual o intelecto, em vista de conhecê-lo e exprimi-lo, deve buscar os conceitos e a linguagem apropriada.

Esse jogo entre intuição e intelecto deverá no final alcançar o real nele próprio, ao resgatá-lo em sua temporalidade própria, isto é, como duração. É a intuição que torna possível a experiência viva e concreta por meio da qual o real se torna acessível para o conhecimento metafísico. Mas esse acesso ao real somente se efetiva num jogo entre a intuição e o intelecto, no qual o intelecto tem uma dupla função. De um lado, ele deve provocar a intuição para que ela se dirija às coisas e dê acesso àquilo que ele próprio não pode apreender: o real em sua própria dimensão temporal, como duração, isto é, como devir, fluxo, diversidade, criação do novo. Mas, de outro, ele deve também desdobrar em conceitos e numa linguagem adequada esse real dado na duração que é própria dele, à qual, sem o trabalho da intuição, ele não pode ter acesso. É por isso que a linguagem em Bergson vai estar sempre em busca de signos capazes de acompanhar o

de vir, a diversidade e a mudança que são próprios do real. Assim ele observa no capítulo II da *Evolução Criadora*: “[é] preciso então uma linguagem que permita, em cada instante, passar do que se sabe àquilo que se ignora. E preciso uma linguagem cujos signos – que não podem ser em número infinito – sejam extensíveis a uma infinidade de coisas” (E.C. p. 171).

Esses desdobramentos permitem perceber que a filosofia de Bergson avança rumo à busca de uma metafísica positiva que desemboca numa metafísica da experiência. É nessa nova metafísica – da experiência – que podemos vislumbrar a verdadeira função da metafísica. Todavia, é preciso enfatizar que não se trata de limitar a metafísica à simples empiria, nem de fazer da experiência comum o objeto próprio dela ou, mais especificamente, o instrumento do pensamento metafísico. Ao contrário, trata-se de mostrar como, a partir de suas nuances acessíveis por meio da intuição, a experiência ilumina a tarefa da metafísica. E isso de duas formas: por um lado, a metafísica não deve ser entendida como um domínio contrário à experiência, ao contrário, ela se exerce em seu seio, isto é, na circulação imanente dessa própria multiplicidade da qual fazemos parte, e por outro, a metafísica se vincula à experiência no contato direto com o real. É por esse motivo que Bergson observa que “[...] a metafísica nada tem em comum com uma generalização da experiência e, não obstante, poderia definir-se como a *experiência integral*” (BERGSON, P.M., 2006, p. 234). É preciso deter nossa atenção nessa nova caracterização da metafísica, pois ela é consequência necessária do esforço do projeto filosófico de Bergson de conectar efetivamente o conhecimento do absoluto, da matéria e das coisas mesmas a uma experiência integral de todas as coisas vinculadas ao real. Por isso é central para esse projeto que a experiência da realidade possa ser articulada pelo método da intuição, pois é por meio dele que mergulhamos de forma imediata no absoluto: “segue-se daí que um absoluto só poderia ser dado numa intuição, ao passo que todo resto é da alçada da análise” (BERGSON, P.M., 2006, p. 187).

Esse contraponto entre o absoluto da intuição e o “resto” deixado para a análise indica o ponto em que a intuição bergsoniana como método remete a investigação ao problema do sentido que a linguagem atribui às coisas e que, de início, tanto em seu uso pelo senso comum quanto pela ciência, não passou do resultado de convenções

linguísticas vinculadas às necessidades da vida prática. Nas próprias palavras de Bergson, “as coisas que a linguagem descreve foram recortadas no real pela percepção humana com vistas ao trabalho humano” (BERGSON, P.M., 2006, p. 90). Foi no horizonte da especulação que, em sua busca de apreender o tempo e o real, a metafísica clássica se estruturou – e a sua investigação a respeito de seus objetos – ao fazer uso da linguagem convencional. Veremos, no capítulo que se segue, que o uso dos procedimentos especulativos da metafísica, preso ainda ao vínculo entre intelecto e linguagem, se debate na busca da apreensão da realidade e de um modo apropriado de expressá-la. Isso porque, de acordo com Bergson, os impasses metodológicos relativos à investigação dos problemas metafísicos são o resultado de uma “tradução ilegítima” de elementos de natureza distinta, especificamente: de uma inversão entre qualidade e quantidade, entre inextenso e extensão e entre heterogeneidade e homogeneidade, que culminam na confusão entre o tempo real e o tempo espacializado, resultando, assim, no obscurecimento da verdadeira duração que constitui o tecido do real. Como veremos, todos esses impasses derivam do modo como a metafísica clássica adotou a linguagem natural como ferramenta de acesso às coisas, uma linguagem apropriada para o trabalho humano e para a instrumentalização do mundo, mas não para o conhecimento real dele.

CAPÍTULO II – O PROBLEMA DA LINGUAGEM NA FILOSOFIA

A reflexão de Bergson acerca da problemática da linguagem aparece inicialmente no prefácio de sua primeira obra publicada: *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), em que ele apresenta sua crítica à inadequação da linguagem para exprimir o real. No *Ensaio*, sua análise da linguagem está estreitamente conectada ao funcionamento da consciência e ao modo pelo qual a consciência escapa a todas as formas de apreensão até então empregadas pela nascente psicologia empírica da época. Nessa análise, o eixo da crítica de Bergson à linguagem gira em torno da imprecisão da linguagem em expressar a mudança e o movimento, concentrando-se em denunciar o vínculo da análise da interioridade analisada pela psicologia empírica às categorias espaciais da linguagem. Na medida em que essas categorias foram naturalmente forjadas para distinguir e classificar os objetos do mundo exterior, ela é inadequada para expressar tudo que está fora do domínio da abstração e do pensamento lógico-matemático, isto é tudo que faz parte do modo de ser da interioridade examinada nos termos que são próprios a essa psicologia. Já em sua obra: *Matéria e memória* (1999), Bergson irá formular o projeto de desenvolvimento de um meio extralinguístico de acesso ao real por meio da noção de “aparelho-motor”. Contudo, é preciso destacar que a questão a respeito da linguagem nunca foi abordada especificamente por Bergson em uma única obra. É a partir de sua crítica à linguagem da metafísica tradicional, dispersa através de diversos de seus escritos, que ele vai mostrar que a linguagem que a metafísica emprega para exprimir a realidade é a linguagem que o senso comum e a ciência empregam em vista do agir prático e da sobrevivência e, assim, está comprometida com a espacialização que é própria desse agir. Assim, ela não tem em vista acompanhar o real em suas nuances próprias; ao contrário, ela busca nele a distinção e classificação dos objetos, para tornar esse real disponível para ação sobre ele. Dessa forma, ela é inadequada para dar conta da complexidade do real, na medida em que, assim como a interioridade, ele também é movimento e mudança e, dessa forma, não pode ser expresso pelo conhecimento especulativo buscado pela metafísica tradicional que, em vista dessa distinção e classificação, deve congelar o real em categorias espacializadas e estanques que não conseguem dar conta do fluxo e do movimento que constituem o real enquanto objeto da metafísica. Neste capítulo,

examinamos o projeto de Bergson de busca de uma linguagem para a metafísica que torne possível o acesso ao real em sua natureza própria: como devir, como movimento e mudança.

2.1 Crítica à linguagem da metafísica tradicional

Um dos principais problemas que têm sustentado a ligação entre a metafísica tradicional e o pensamento moderno é a tendência intelectualista, diz-nos Bergson. De acordo com ele, essa tendência seria a responsável pelos equívocos que permeiam a linguagem da filosofia. O exame de Bergson dos procedimentos científicos e filosóficos, tanto do pensamento clássico quanto do pensamento moderno, nos revela que um viés intelectualista sustenta os procedimentos metodológicos de apreensão do real, na medida em que eles têm em vista propiciar uma investigação apoiada no método da análise. Esses procedimentos são derivados do modo como a inteligência busca o acesso aos objetos que tem, segundo Bergson, por intuito limitar e fragmentar a apreensão da realidade, em vista da análise. Pois, como as tarefas da inteligência devem se desdobrar por meio da análise, os paradigmas apoiados nos interesses do intelecto serão essencialmente analíticos e desinteressados do real, na medida em que o real, Bergson enfatiza, é refratário à análise. É o que ocorre no discurso da metafísica, em particular, o de inspiração cartesiana.

É de se presumir que, sem a linguagem, a inteligência teria ficado encravada nos objetos materiais que tinha interesse em considerar. Teria vivido em um estado de sonambulismo, exterior a si mesma, hipnotizada por seu trabalho. A linguagem muito contribuiu para libertá-la. Com efeito, a palavra, feita para ir de uma coisa para outra, é essencialmente deslocável e livre. Poderá portanto estender-se não apenas de uma coisa percebida para uma outra coisa percebida, mas ainda da coisa percebida à lembrança dessa coisa, da lembrança precisa a uma imagem mais fugidia, de uma imagem fugidia, mas no entanto ainda representada, à representação do ato pelo qual é representada, isto é, a ideia. Abrir-se-á assim aos olhos da inteligência, que olhava para fora, todo um mundo interior, o espetáculo de suas próprias operações (BERGSON, E.C., 2005, p. 172-173).

Como a linguagem traz consigo uma essência intelectual, o sentido que, por meio das palavras, é dado por ela às coisas não passa de uma convenção, pois sua função

primitiva é a comunicação com vistas à ação e à cooperação (P.M, 2006, p. 90). É em vista da comunicação que é preciso fixar o sentido de cada palavra por meio de uma convenção linguística, para que essa comunicação se torne eficiente. Foi por isso que a dialética clássica fundamentou a apreensão da realidade a partir de uma convenção linguística. Isso aparece já nos antigos gregos, como Bergson observa na seguinte passagem:

Um Platão, um Aristóteles adota o recorte da realidade que encontram já pronto na linguagem: “dialética”, que se prende a *διαλέγειν, διαλέγεσθαι*, significa ao mesmo tempo “diálogo” e “distribuição”; uma dialética como a de Platão era ao mesmo tempo uma conversação na qual se procurava estabelecer um acordo sobre o sentido de uma palavra e uma repartição das coisas segundo as indicações da linguagem (BERGSON, P.M., 2006, p. 91).

Nessa passagem a crítica de Bergson põe em destaque a pretensão da dialética platônica de fundar o ser no discurso que segue os significados fixados na linguagem dada, já que esse modo de utilizar a linguagem devia partir das distinções e categorizações naturais estabelecidas na linguagem, para ir em buscad as formas que permitiriam fixar os significados das coisas no mundo inteligível, “situado fora e acima daquele que nossos sentidos e nossa consciência percebem” (P.M., p. 152). Isso porque a dialética, ao perguntar pela definição que deve fixar as palavras em um significado, não se orienta pelas próprias coisas, mas segue as distinções entre as coisas encontradas prontas e fixadas na linguagem, sempre a serviço da ação e da comunicação. Isso porque Platão caracterizava a busca da verdade como o esforço dialético de transportar-se para um mundo distinto daquele em que vivemos, isto é o mundo inteligível das formas resgatado, por meio do diálogo, como reminiscência da contemplação das formas que estavam na origem da realidade deste mundo em que vivemos. Isso levava Platão a ignorar que o que ele de fato fazia era apenas utilizar a linguagem e seguir as distinções e categorizações nela encontradas¹⁸. Mesmo desconfiando da linguagem como capaz de dar acesso à verdade, em vez de buscar tornar a linguagem capaz de dar o acesso ao ser, Platão postulava uma outra realidade, inteligível, para explicar a possibilidade de apreender a realidade deste nosso mundo dos fenômenos. Com isso o platonismo teria desembocado, com Plotino, no princípio que Bergson resume nos seguintes termos: “há

¹⁸ Com isso criando novas faculdades de percepção que vão além do âmbito dos sentidos e da consciência.

mais no imutável do que no movente e passa-se do estável para o instável por uma simples diminuição” (P.M., p. 225). Isto é, há mais realidade no mundo das formas, a que Platão remete por meio dos relatos dos poetas e dos sacerdotes, que neste mundo sensível em que vivemos. O real é o mundo fixo e imutável das formas inteligíveis, enquanto este mundo em fluxo e mudança não passa de aparência – fenômeno. Mas, para Bergson, trata-se do inverso: o real é o que está em permanente fluxo e mudança; ele é este mundo que Platão deprecia como mera aparência. Para Bergson, o acesso a este mundo não pode depender de mediações como na dialética platônica, pois toda mediação resulta na limitação e fracionamento da realidade, já que requer signos que vão resultar na limitação e fracionamento do real e, dessa forma, na fragmentação e cristalização do tempo e do fluxo que constituem o real como duração.

Bergson critica a dialética porque ela necessita de mediações para acessar o real, e com isso, ela acaba por não compreender a realidade como um todo, pois o seu princípio norteador é o de fracionar e, assim, conhecer apenas parcialmente a realidade. Isso porque a dialética produz o conhecimento por via discursiva, e essa via parte das condições naturais da linguagem que, forjada em vista do agir prático, deve buscar a objetivação do real e, em vista disso, deve atender a exigência do intelecto de fixar o sentido. Ao fixar o sentido, ela precisa paralisar o real e, dessa forma, ela produz uma imagem congelada da realidade traduzida nas essências que o metafísico busca – em vez de explicitá-lo em seu movimento e fluidez. É por esse motivo que Franklin, na obra *Bergson: Intuição e Discurso Filosófico* (1994), afirma que na “raiz desta atitude [isto é, a atitude platônica de exigência intelectual de fixação do sentido] está a recusa da oscilação do significado e da mobilidade dos signos” (p. 13). Com isso, o discurso filosófico se legitima no interior da esfera da *atividade*, a mesma que já englobava os discursos do senso comum e da ciência. Em consequência, ele não consegue apreender a natureza real das coisas como movimento e mudança. Assim, é preciso encontrar para a metafísica um método que permita a ela superar os impasses que Bergson mostra provir do uso pela filosofia de uma linguagem forjada mais para o agir e para a comunicação que para a apreensão da natureza do real. Por isso Bergson afirma que a busca pelo verdadeiro método da filosofia deve ser possível pela rejeição de “soluções verbais”, isto é, pela rejeição da busca da compreensão do real a partir dos significados congelados na linguagem, em busca de encontrar na vida interior um primeiro “campo da experiência”. Assim ele observa:

Todo progresso ulterior [de avanço na busca desse método verdadeiro] foi um engrandecimento desse campo [da experiência]. Estender logicamente uma conclusão, aplicá-la a outros objetos sem ter realmente alargado o círculo de nossas investigações é uma inclinação natural ao espírito humano, mas à qual não devemos ceder nunca. A filosofia a ela se abandona ingenuamente quando é dialética pura, isto é, tentativa de construir uma metafísica com os conhecimentos rudimentares que encontramos armazenados na linguagem. Continua a fazê-lo quando erige certas conclusões extraídas de certos fatos em "princípios gerais" aplicáveis ao resto das coisas. Contra essa maneira de filosofar, toda nossa atividade filosófica foi um protesto (BERGSON, P.M., 2006, p. 101).

Em *O Pensamento e o Movente* Bergson, ao criticar o método empregado na metafísica e seu uso da linguagem, reconhece que ele próprio caía no mesmo erro, ao se prender ao que ele designava como “pseudofilosofia”. Assim, ele reconhecia que em sua obra *Matéria e Memória* (1896), ele jamais poderia ter desenvolvido uma verdadeira doutrina da evolução, tal como o faria em *A Evolução Criadora* (1907), na medida em que também ele, da mesma forma que a tradição filosófica, se mantivera preso aos conceitos e esquemas fixados na linguagem. Da mesma forma, o *Ensaio* (1889), não poderia formular uma teoria sobre as relações entre a alma e o corpo como a que ele estabeleceria em *Matéria e Memória*, na medida em que, confiando nas “noções gerais armazenadas na linguagem” (P.M., p. 101), ele não poderia alcançar uma concepção da duração e da vida interior adequada para dar conta do fluxo e do movimento que dão impulso (*élan*) à realidade. Assim ele observava que deixava de lado a discussão de problemas importantes, para os quais ele teria apresentando apenas um “simulacro de resposta”, na medida em que sem um método adequado toda resposta encontrada seria sempre equivocada ou superficial. Isso porque, sem abandonar os antigos procedimentos e buscar um método adequado, a metafísica permaneceria presa ao objetivo, herdado de Platão, de ir em busca de definir o princípio e a essência do real por meio dos significados congelados na linguagem. Isto é, ela permaneceria limitada a seguir os recortes já estabelecidos na linguagem que, voltada para a vida prática e as tarefas do intelecto deveria permanecer cristalizada em fórmulas e conceitos adequados especificamente para a ação e comunicação, seja na metafísica tradicional seja na ciência empírica em geral. Por outro lado, o conhecimento do senso comum, apoiado em nossa apreensão da realidade permeada pela rigidez do intelecto, se orienta pela aparência pura e simples, na medida em que também a percepção está a serviço da vida prática. Isto é, nosso senso comum segmenta o real e o fixa em unidades estáticas e,

dessa forma, as definições nele baseadas são capazes de descrever esse real apenas de forma rígida e fragmentada – quando, ao contrário, na metafísica, ele deve ser descrito em sua totalidade, isto é, de acordo com Bergson, nos seguintes termos:

O que é real não são os “estados”, simples instantâneos tomados por nós novamente ao longo da mudança; pelo contrário, o fluxo é a continuidade de transição, é a própria mudança. Essa mudança é indivisível, ela é mesmo substancial (BERGSON, P.M., 2006, p. 10).

Esse real – que é o real da metafísica e, como tal, é contínuo fluxo, mudança e transição e, nessa medida, indivisível – não pode ser descrito na linguagem convencional, voltada para a ação e para a cooperação. A linguagem encarregada de descrever o real deve ser capaz de reproduzir os contornos, o movimento e a mudança que o caracterizam como duração. Como veremos, para ser descrita apropriadamente, a duração deve seguir o “ponto de vista da consciência” (P.M., Introdução, p. 5), cuja essência Bergson vai caracterizar como fluxo, movimento e mudança. De acordo com ele, no entanto, orientada pela inteligência a consciência observa na vida interior apenas o que já está feito e não o que está se fazendo, ou seja, ela retém do tempo um “congelamento superficial” na medida em que o mede e o confunde com a trajetória de um móvel no espaço, capturando com isso apenas intervalos das paradas virtuais do tempo, na medida em que ela se esforça por medi-lo – e só pode fazê-lo ao congelá-lo em unidades estanques que suprimem sua natureza própria como fluxo e movimento e o tornam um análogo do espaço. Mas “[a] medida do tempo nunca versa sobre a própria duração” (BERGSON, P.M., p. 5), pois a inteligência ao fazer uso da linguagem avalia a consciência da mesma forma como ela mede a duração, por meio da trajetória de uma linha. Com isso, ela ignora a “duração enquanto duração” e percebe a consciência medida em termos de limites entre intervalos e paradas, na verdade de natureza apenas virtual, do tempo, isto é, como objeto congelado na espacialização exigida pela vida prática e as exigências da vida social, e ignora o fluxo e o movimento que constituem a consciência enquanto tal. Assim, tanto no conhecimento do senso comum quanto no conhecimento da ciência e da metafísica tradicional, ela não tem como acompanhar as nuances e contornos, o fluxo e a mudança, que constituem a essência do real como devir. E Bergson descreve como, desde Zenão, os filósofos vêm descrevendo o real deformado pelo prisma do espaço:

A metafísica nasceu, com efeito, dos argumentos de Zenão de Eléia relativos à mudança e ao movimento. Foi Zenão, ao chamar a atenção para o absurdo daquilo que ele chamava de movimento e de mudança, quem levou os filósofos – Platão em primeiro lugar – a procurar a realidade coerente e verdadeira naquilo que não muda. E é pelo fato de acreditar que nossos sentidos e nossa consciência se exercem efetivamente num Tempo verdadeiro, quero dizer, num Tempo que muda incessantemente, numa duração que dura, e, de outro lado, pelo fato de se dar conta da relatividade dos dados usuais de nossos sentidos e de nossa consciência (detida por ele, aliás, bem antes do termo transcendente de seu esforço) que Kant julgou que a metafísica fosse impossível sem uma visão inteiramente diferente da dos sentidos e da consciência – visão da qual, por outro lado, ele não encontrava rastro no homem (BERGSON, P.M., 2006, p.162).

Bergson observa nessa passagem que Zenão de Eléia teria sido o primeiro metafísico a rejeitar a mobilidade que é constitutiva da realidade e a buscar no fixo e imutável o fundamento último dessa realidade, ao interpretar o movimento no tempo sob as condições do espaço. Por isso, ele conclui que: “[a] metafísica data do dia em que Zenão de Eléia assinalou as contradições inerentes ao movimento e à mudança tal como a inteligência se os representa” (BERGSON, P.M., 2006, p. 10). Em consequência disso, quando direcionamos nossa busca de conhecimento da realidade por meio de mecanismos puramente intelectivos, deixamos de perceber o real no que é próprio dele: a mobilidade. Bergson irá criticar as ilusões da escola eleática, em especial, os paradoxos presentes nos sofismas formulados por Zenão, para assim, buscar o verdadeiro caminho do pensamento metafísico.

No Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência, visando a elucidar a fonte do paradoxo no argumento formulado por Zenão, Bergson faz uma análise incisiva do argumento da disputa entre Aquiles e a tartaruga. Ele mostra que o paradoxo se produz na medida em que Zenão solidifica o ato de percorrer o espaço e o confunde com o espaço como trajeto percorrido, que deve ser distinguido dele: ele faz o que Bergson chama de “endosmose”, tal como ele a define no texto, como “mistura entre a sensação puramente intensiva da mobilidade e a representação extensiva do espaço percorrido” (Bergson, D.I, 2001, p. 80). O espaço, como entidade matemática, é sem dúvida divisível homoganeamente e ao infinito, enquanto o ato de percorrê-lo é indivisível, já que esse percorrer/deslocamento, como movimento, é antes uma qualidade, ou “intensidade”, capturável apenas pela consciência, na medida em que “só tem realidade em nossa consciência” (idem, p. 79). Isto é, o deslocamento de Aquiles, ao longo da trajetória, não pode ser representado por signos que o cristalizam em unidades espaciais,

já que, como movimento, ele somente pode ser capturado pelo modo de existência da consciência, que nela própria é fluxo, movimento e duração. Para suprimir esse erro, será então necessário o movimento inverso: distinguir no movimento entre o espaço percorrido e o ato pelo qual o percorremos. Isso significa recusar o impulso intelectualista de considerar a mobilidade sob as condições da espacialidade. Bergson pergunta então: “por que é que Aquiles ultrapassa a tartaruga?” – e ele mesmo responde:

[...] é que cada um dos passos de Aquiles é um ato simples indivisível e, depois de um determinado número destes actos, Aquiles terá ultrapassado a tartaruga. A ilusão dos eleatas está em identificar esta série de atos indivisíveis e *sui generis* com o espaço homogêneo que a eles sub-jaz. Como este espaço pode se dividir e recompor segundo qualquer lei, julgam-se autorizados a reconstituir o movimento total de Aquiles, não com os passos de Aquiles, mas com os da tartaruga: na verdade, substituem Aquiles perseguindo a tartaruga por duas tartarugas reguladas uma pela outra, duas tartarugas condenadas a fazer o mesmo gênero de passos ou de atos simultâneos, de modo a nunca se apanharem (BERGSON, D.I., 2001, p. 80).

Isto é, ao seguir o modo de quantificação homogênea do espaço que é próprio do espaço matemático, Zenão equaliza os passos de Aquiles aos da tartaruga; com isso, ele recompõe os passos de Aquiles por meio dos mesmos critérios com que ele avalia os passos da tartaruga. Assim, ele reconstitui o movimento de Aquiles em atos simultâneos e contíguos, isto é, pensados sob as categorias espaciais, na medida em que, ao aplicar essa quantificação homogênea do espaço ao ato de correr, que é movimento, o que ele está comparando é, na verdade, a correspondência entre os passos de duas tartarugas dispostas em dois pontos determinados por uma trajetória, indo de A a B. Com isso, Bergson chama a atenção para a incomensurabilidade entre os passos assim equiparados por Zenão:

[...] 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. É isto que Zenão não tem em conta quando recompõe o movimento de Aquiles segundo a mesma lei do movimento da tartaruga, esquecendo que o espaço apenas se presta a um modo de recomposição arbitrária, e confundindo assim espaço e movimento (BERGSON, D.I., 2001, p. 80).

Essa passagem examina o procedimento do argumento de Zenão e mostra como o erro está em ignorar o movimento em seu fluir, com isso, terminar por afirmar a própria impossibilidade do movimento. Ao tratar o movimento nos termos com que representamos os objetos espacialmente, pela divisão do movimento de ambos em partes sucessivas equiparadas à divisão do espaço, ele atribuiu aos passos de Aquiles a mesma dimensão que a dos passos da tartaruga, com isso, tornando impossível a Aquiles alcançar a tartaruga. Assim, em *O Pensamento e o Movente*, Bergson vai observar que “[p]roceder 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” (BERGSON, P.M., 2006, p. 167).

Sem dúvida, é próprio da vida prática buscar entender o movimento sob as determinações do espaço: não conseguimos medir o tempo sem espacializá-lo, na medida em que, para isso, precisamos localizar o trajeto percorrido enquanto posições no espaço. No entanto, isso não diz nada a respeito da natureza própria do tempo e do movimento, já que os reduz a propriedades que são características do espaço. Isso nos mostra que representar o movimento por meio do espaço percorrido somente é útil na medida em que precisamos manipular os objetos do mundo, mas não para elucidar a natureza de duração que é própria do tempo e do movimento nos termos em que a metafísica os examina. Pois na medida em que o espaço percorrido em sua divisibilidade infinita se revela como um meio homogêneo, o movimento enquanto ato de percorrer uma trajetória produz constantemente heterogeneidades, isto é, ele se revela como novidade e fluxo ininterrupto, em que cada momento está interligado ao anterior e, assim, não pode ser decomposto em partes homogêneas, como acontece com o espaço. É o que Bergson observa, ao caracterizar a “pura duração” como uma “duração, cujos momentos são interiores e heterogêneos uns aos outros, e onde uma causa não pode reproduzir o seu efeito, porque nunca se reproduzirá a si própria” (D.I., p. 160), ao contrário da causalidade que das mesmas causas deve extrair os mesmos efeitos, como acontece em nosso conhecimento do senso comum e da ciência. A *pura duração* é então refratária a toda medição sob a régua do espaço, na medida em que ela jamais é homogênea – e sim sempre heterogênea. Isto é, enquanto duração e heterogeneidade, o tempo se conecta à existência entendida nos termos da metafísica, pois opera como um meio ontológico, na medida em que ele – o tempo – devido a seu

caráter qualitativo nunca se repete na mesma intensidade, pois seus estados ou momentos se interpenetram uns nos outros. Em razão do modo como esses momentos se interpenetram, o tempo mantém sua continuidade, sua transição, e se constitui como mobilidade e duração, o que fica encoberto quando desdobramos a duração por meio do espaço homogêneo, pois com isso reduzimos o tempo real a imagens do espaço da física, ou melhor, a unidades do espaço lógico-matemático e, em consequência disso, mantemos o tempo prisioneiro do espaço. Bergson explicita isso ao analisar como da observação da vida interior obtemos o conceito de tempo e de duração:

Diante deste espaço homogêneo situamos o eu tal como uma consciência atenta o percebe, um eu vivo, cujos estados ao mesmo tempo distintos e instáveis não podem dissociar-se sem mudarem de natureza, nem fixar-se ou exprimir-se sem cair no domínio comum. Não devia a tentação ser grande, para este eu que distingue tão nitidamente os objetos exteriores e os representa tão facilmente por símbolos, de introduzir no interior da sua própria existência a mesma discriminação, e de substituir, à penetração íntima destes estados psíquicos, à sua multiplicidade totalmente qualitativa, uma pluralidade numérica de termos que se distinguem, se justapõem e se exprimem por palavras? Em vez de uma duração heterogênea, cujos momentos se penetram, teremos então um tempo homogêneo, cujos momentos se alinham no espaço (BERGSON, D.I., 2001, p. 162)¹⁹.

Nessa passagem, Bergson está mostrando como é o trabalho da consciência que observa *com atenção* o eu, isto é, a si própria e seus estados, a instância pela qual o tempo como mudança e movimento é acessado em contraponto ao espaço como meio homogêneo que nos dirige para o mundo exterior. Esse espaço, na medida em que é o mediador entre o sujeito e o mundo da vida prática, deve compartimentar a exterioridade dos objetos que permite aos sujeitos humanos manipulá-los em vista da vida social e da sobrevivência. Seu caráter de homogêneo é condição para que nossa ação sobre o mundo de objetos seja eficaz e, dessa forma, ele não é constituído em vista de dar conta da natureza do real, mas apenas de lidar com o mundo exterior de modo eficiente. Por isso Bergson observará a respeito da compreensão da interioridade sob a estrutura espacial: “uma vida interior nos momentos bem distintos, nos estados nitidamente caracterizados, responderá melhor às exigências da vida social” (D.I., p. 96). Ela é adequada para lidar com a ação e a vida prática, mas é absolutamente inapropriada para apreender a vida interior da consciência em sua natureza própria. Somente a

¹⁹ Tradução ligeiramente modificada.

“consciência atenta”, não mediada pelo espaço ou qualquer outra instância, pode dar acesso ao eu da consciência que, constituída nela própria como multiplicidade qualitativa de momentos sucessivos e interconectados no fluxo da duração, se revela como mudança e movimento e, assim, pode dar acesso ao tempo verdadeiro, à duração verdadeira. É por essa razão que essa tendência à especialização da vida interior tende a tomar o lugar da verdadeira forma da apreensão na temporalidade que é própria dela e pode ser posta em analogia com a linguagem e o modo como, por meio de símbolos, as letras, ela constitui palavras. Assim ele observa:

Em vez de uma vida interior, cujas fases sucessivas, cada qual única no seu gênero, são incomensuráveis com a linguagem, obteremos um eu recomponível artificialmente, e estados psíquicos simples que se agregam e desagregam como o fazem, para formar palavras, as letras do alfabeto. E isto já não será apenas um modo de representação simbólica, porque a intuição imediata e o pensamento discursivo são um só na realidade concreta, e o mesmo mecanismo através do qual antes explicávamos a nossa conduta acabará por dominá-la (BERGSON, D.I., 2001, p. 162).

A linguagem aparece nessa passagem como instrumento a serviço da vida social, ordenada em termos espaciais, por meio de recortes que devem produzir uma realidade fragmentada e artificialmente interligada bem como instituir objetos a ser manipulados na vida prática. Com isso, ela induz a consciência a suprimir de nossa apreensão da vida interior o que é próprio dela, isto é, a transformar estados psíquicos constituídos por intensidades puras de multiplicidades qualitativas e interconectadas na temporalidade da duração em uma sucessão homogênea congelada em momentos indistinguíveis entre si, isto é, estados quantificáveis e mensuráveis no espaço.

Assim, de acordo com Bergson, quando separamos os estados psíquicos um dos outros, acabamos por solidificá-los e cristalizá-los em unidades estanques. Com isso, obtemos um eu artificial que se desdobra em uma associação estritamente esquemática de elementos quantificáveis. Isso porque a linguagem, em sua tarefa de conceituar, deve substituir a experiência real de si e do mundo, que pode ser sentida e vivida em sua profundidade e variabilidade qualitativa, pelo recorte perceptivo orientado pela espacialidade, isto é, por uma recomposição artificial e quantitativa que se funda em princípios gerais e no rigor discursivo que se orienta pela espacialidade e se distancia da própria duração.

É por essa razão que Franklin, em *Intuição e Discurso Filosófico*, observa que: “[a] linguagem não pode ser considerada *matriz* do método filosófico, como acontece quando o filósofo prolonga a vocação da linguagem no estabelecimento das *ideias gerais*” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 60). Isso não significa que Bergson está recusando uma legitimidade para o uso da linguagem no âmbito, por exemplo, do senso comum. Ela pode ser usada até mesmo como ponto de partida do conhecimento filosófico; contudo se a filosofia busca apreender o tempo real, assim como a consciência e o mundo como duração, a linguagem a serviço da ação e do senso comum vai apenas enrijecer a compreensão da realidade. Por isso se faz necessária uma inversão da “marcha habitual do pensamento”. Pois de acordo com Bergson:

[...] embora a marcha habitual do pensamento seja praticamente útil, cômoda para a conversação, a cooperação, a ação, ela conduz a problemas filosóficos que são e que permanecerão insolúveis, por terem sido postos às avessas. É precisamente pelo fato de que se via que eram insolúveis e pelo fato de que não apareciam como malpostos que se concluía pela relatividade de todo conhecimento e pela impossibilidade de atingir o absoluto. O sucesso do positivismo e do kantismo, atitudes de espírito mais ou menos gerais quando começávamos a filosofar, provinha principalmente daí (BERGSON, P.M., 2006, p. 69).

Nessa passagem, Bergson está mostrando como nosso pensamento costuma operar no mundo, mas também, está criticando o modo como os problemas filosóficos foram colocados, ou melhor “mal colocados”, ao longo da história da filosofia. É isso, de acordo com ele, que torna impossível atingir o absoluto e resulta no relativismo do conhecimento. Pois em nosso uso habitual da linguagem, todas as atividades, sejam individuais sejam sociais, do espírito conspiram para nos posicionar em presença de objetos que tomamos por invariáveis e imóveis quando os consideramos sob esse ponto de vista da linguagem. Por isso, de acordo com Bergson, é preciso tomar o ponto de vista da intuição para restaurar as coisas em seu sentido imediato, abrindo o domínio de uma visão direta da realidade a ser conhecida a partir da mudança e do movimento que são constitutivos dela. Assim sendo, é por meio da intuição que é possível para o espírito inverter o sentido do pensamento em sua operação habitual, voltada naturalmente para a ação e para a cooperação, com vistas à duração na fluidez que é própria dela, uma duração que se tornou obscura em resultado da interferência do campo da objetividade científica. Para Bergson, o método da análise respaldado na linguagem, atua sempre indo dos conceitos para a realidade, ampliando com isso, sua

generalidade, em razão da qual esses conceitos se tornam cada vez mais abrangentes, o que permite sua aplicação a um número cada vez maior de objetos distintos. Com isso, em razão de sua estrutura genérica e abstrata, os conceitos são empregados de forma tal que eles são dados “rígidos e já prontos” (BERGSON, P.M., 2006, p. 195). Foi isso que levou a metafísica tradicional a se equivocar em seu uso da linguagem, na medida em que com isso ela devia ancorá-la na inteligência como via de acesso ao real. Pois de acordo com Bergson: “[...] a inteligência, como os sentidos, limita-se a tomar de longe em longe vistas instantâneas e, por isso mesmo, imóveis do devir da matéria” (BERGSON, E.C., 2005, p. 296). É essa limitação da inteligência ao instantâneo e ao imóvel que a torna instrumento natural para o agir humano sobre aquilo que é prático e estável. É ela também que faz com o que é essencial à realidade, a duração e o movimento, escape irremediavelmente à visão intelectual, na medida em que ela levou os filósofos, ao longo da tradição, a adotar o método da análise, na crença de que todo e qualquer conhecimento devia necessariamente partir de conceitos, de contornos fixos e definidos de acordo com as exigências da inteligência, em busca de, por meio deles, reter a realidade que flui e é movimento. Foi isso que fez com que esses filósofos eliminassem da duração aquilo que a constitui enquanto tal: os momentos sucessivos e interconectados que constituem a natureza própria da consciência.

Bergson não nega que a finalidade geral da vida é agir sobre a matéria inerte e dela extrair os meios que permitem aos organismos permanecer na existência. Seja na vida instintiva, seja na vida inteligente, o que encontramos é sempre uma atividade, isto é, “um esforço” de inclusão e de domínio das resistências do mundo material. Nas palavras de Bergson, “[...] a vida manifestada por um organismo é, a nosso ver, um certo esforço para obter certas coisas da matéria bruta” (E.C., 2005, p. 148). Nesse sentido, é porque a vida se define como pura atividade que se pode pensar a inteligência como uma função ativa biologicamente determinada. Contudo, Bergson insere a inteligência no plano da ação interessada. Pois para ele, conhecimento intelectual e ação “[...] são aqui apenas dois aspectos de uma única e mesma faculdade” (E.C., 2005, p.163). Assim, a inteligência, como faculdade de conhecimento, provém da fabricação, isto é, de uma razão instrumental, na medida em que ela tem origem numa faculdade que é ao mesmo tempo faculdade de ação. É por isso que a faculdade intelectual está enraizada nos limites da linguagem e da atitude conceitual, pois ela está enraizada numa faculdade que está ao mesmo tempo a serviço de nossas necessidades práticas. É em

consequência disso que a intuição acaba permanecendo encoberta pelos limites da inteligência. É o que examinamos a seguir.

2.2 Inteligência e Ação

Na *Evolução Criadora*, Bergson apresenta um exame das faculdades humanas como meio de aprofundar a sua crítica ao método de conhecimento utilizado pela filosofia. Isto é, ele critica os limites dos mecanismos intelectuais no processo de apreensão e de conhecimento do ser humano com vistas ao real, que no seu entender não pode ser expresso por meio dos símbolos da linguagem, pois os símbolos são incomensuráveis com a duração verdadeira. Assim, observa Franklin em sua *Intuição e Discurso Filosófico*:

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 (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 99).

Com a passagem acima, Franklin põe em foco o modo como em Bergson a filosofia tem a possibilidade de estar a serviço da busca dos seres humanos de transcender sua condição de seres da natureza que devem agir sobre a matéria em vista de sobreviver como organismo. E esse transcender requer que o filósofo busque entender a origem e a função da linguagem e da inteligência, em vez de neutralizá-las ou simplesmente abandoná-las. Isto é, trata-se de examinar essa origem e função delas em vista de, com base nelas, evitar os erros a que elas conduzem, dada sua função e origem, orientadas para o agir prático. Assim, em *O Pensamento e o Movente*, Bergson parte da observação de que, desde a produção de simples utensílios à formulação de teorias aprimoradas, o conhecimento intelectual é marcado pelo pragmatismo natural da espécie, de modo tal que esse conhecimento tem em vista o que é estático e que por isso pode ser submetido à fixação do sentido. Como vimos no capítulo anterior, é o congelamento do sentido em conteúdos fixos que faz da linguagem o veículo da imprecisão na filosofia. Em razão disso, ao desenvolver sua crítica da linguagem, Bergson recusa o emprego do que ele designa como “soluções verbais” para expressar e comunicar a experiência da duração,

isto é, fórmulas e procedimentos que recorrem, para expressar a duração e “construir uma metafísica”, ao que ele denomina “dialética pura” como a investigação dos problemas metafísicos pela mera análise da linguagem e seus conceitos, os quais guardam nas palavras fixadas na língua os conteúdos que o entendimento cristaliza em vista da comunicação e do agir prático (P.M., p. 101). Bergson entende que uma reconstrução da metafísica vai requerer um método capaz de alargar o seu campo de investigação, que leve em consideração a criação contínua e imprevisível da novidade, isto é, a possibilidade de pensar a duração.

Em *A Evolução Criadora* Bergson observa que “[...] 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*” (E.C., 2005, p. XIV). Pois, ao estabelecer um vínculo essencial entre a inteligência e ação, Bergson, reconhece que a inteligência está conectada à experiência sensorial e, com isso, o mundo concebido como existente aparece, a partir de então, como um desenho, ou esquema, de nossas ações possíveis sobre as coisas. Isso porque a percepção não nos dá acesso à estrutura essencial das coisas, mas sim, à organização dos dados do sentido externo no horizonte limitado da linguagem e da inteligência, tornando-se assim, esboço da ação possível que orienta a ação real.

Na Introdução de *A Evolução Criadora* (2005), essa inteligência reintroduzida na “evolução geral da vida” é caracterizada por Bergson como produto da natureza. Em razão disso, a faculdade intelectual se estrutura em vínculo estreito com a necessidade de agir sobre as coisas no mundo em vista dos imperativos da sobrevivência. Nessa medida, 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*” (E.C., 2005, p. X). Isso significa que, em sintonia com sua dimensão de seres da natureza, os seres humanos desenvolveram mecanismos para agir sobre o mundo e, em vista da necessidade de sobreviver, eles foram impulsionados a fabricar instrumentos. Isso exigiu um esforço de criatividade que terminou por se configurar, de início, na produção e manuseio de armas, ferramentas e demais utensílios. Assim, na medida em que o ser humano se insere no mundo, impulsionado pelas exigências do agir em vista da sobrevivência, a faculdade intelectual se desenvolve em busca de fornecer os mecanismos e ferramentas adequados para a preservação da vida. A consequência disso é que a percepção, a inteligência, a linguagem, bem como a ciência,

vão ser orientadas pelas exigências do agir prático voltado para as tarefas de sobrevivência impostas por nossa condição de seres da natureza. Nessa medida, de acordo com Bergson, o conhecimento acaba por substituir:

[...] o contínuo pelo descontínuo, a mobilidade pela estabilidade, a tendência em vias de mudança pelos pontos fixos que marcam uma direção da mudança e da tendência [...] Nossa inteligência, quando segue sua inclinação natural, procede por percepções sólidas, de um lado, e por concepções estáveis, do outro. Parte do imóvel e só concebe e exprime o movimento em função da imobilidade. Instala-se nos conceitos já prontos e esforça-se para neles pegar, como numa rede, algo da realidade que passa (BERGSON, P.M., 2006, p. 219).

Essa passagem nos mostra que a inteligência, ao seguir sua “inclinação natural” como instrumento da evolução que deve garantir a preservação de nosso ser enquanto organismo, precisa substituir o contínuo, a mobilidade e a mudança pelo descontínuo, estável e fixo e, com isso, deve cristalizar a realidade em “percepções sólidas” e “concepções estáveis”. Pois somente assim ela consegue equacionar o real em conceitos prontos e estanques que vão permitir o acesso a um mundo de objetos estáveis e previsíveis e, dessa forma, tornar possível agir sobre o mundo e manipular os objetos em vista das exigências de sobrevivência impostas pela “evolução natural da vida”. Bergson diagnostica então os equívocos presentes em nosso conhecimento do real como provenientes, em grande medida, do fato de que aplicamos à realidade conceitos orientados pelas exigências do agir prático, sem dúvida uma tendência natural da inteligência a serviço da sobrevivência, que busca operar por meio de “percepções sólidas” e “concepções estáveis”, que conduzem a uma cristalização do pensamento e da linguagem em significações fixas, das quais nos servimos de forma corriqueira com vistas ao agir sobre o mundo com eficácia. Pois, ao nos instalar no imóvel da linguagem e do intelecto, por meio de conceitos cristalizados e dirigidos para o agir prático, em busca de capturar o que é puro movimento e mudança em sua essência que é passar, acabamos por obter dele apenas um fragmento congelado na fixidez, uma vez que, nele próprio, situado em sua dimensão própria que é a duração, ele consiste em puro fluxo incessante, que não pode ser expresso em fórmulas e significações fixas. Ao contrário, continua Bergson, quando nos recolocamos na dimensão do movente, aquilo que na tendência natural do intelecto e da linguagem é percebido como posições e estados imóveis e estáticos, aparece na variedade e dimensão dinâmica e contínua que é constitutiva dele. O movente se manifesta então no elã que “carrega todos os seres e

todas as coisas” (P.M., p. 182), isto é, ele se manifesta na força interna que impulsiona e dá movimento ao real nele próprio. Rossetti focaliza esse ponto ao observar que, de acordo com Bergson:

A inteligência não foi feita para pensar o todo e sua essência, e quando se põe a construir uma metafísica, inúmeros são os equívocos que daí decorrem [...]. Portanto, a inteligência, como conhecimento localizado e parcial, surgida com a matéria e referindo-se sempre ao espaço, não pode conhecer a totalidade do movimento maior que a criou, porque não compreende o todo em sua continuidade de mudanças, em sua mobilidade real e a interpenetração recíproca de seus elementos (ROSSETTI, 2004, p. 33).

Nessa passagem Rossetti chama a atenção para a crítica de Bergson ao modo de reflexão que, por meio das ferramentas da inteligência, busca abarcar o fundamento da realidade em sua mobilidade constante. Com isso, ela conduz aos impasses que estariam na origem do erro dos filósofos da tradição, isto é a pretensão de querer adentrar o real em sua essência por meio de uma ferramenta que somente é capaz de enunciar uma representação conceitual do real, inadequada para capturar sua natureza dinâmica e móvel. Isso porque a inteligência é uma faculdade originariamente voltada para a matéria, isto é, sua ação está direcionada ao operar sobre o que é estático. Em consequência, ela deve fragmentar a realidade a partir do estático, da mesma forma que a ciência que, subordinada aos imperativos da ação, deve visar a resultados e precisa fixar o real em “percepções sólidas” e “ideias gerais”, expressas em conceitos e fórmulas fixas. É por isso que Bergson observa em *O Pensamento e o Movente* que “a inteligência científica pergunta-se [...] o que precisará ser feito para que um certo resultado desejado seja atingido ou, de modo mais geral, que condições é preciso obter para que um certo fenômeno se produza” (P.M., 2006, p. 144). Em consequência, para dar conta dessa tarefa de perseguir e explicar o fenômeno em vista da previsão, a inteligência deve se dirigir de um certo arranjo de coisas para uma nova organização, isto é, de uma simultaneidade para outra simultaneidade e, com isso, negligencia o que ocorre no intervalo de tempo entre as simultaneidades: ela ignora a passagem do tempo como “jorro ininterrupto de novidade” (P.M., p. 11) e o movimento como dinâmica intrínseca do real. Essa apreensão fragmentada do real é resultado da natureza da inteligência, na medida em que ela se destina a apreender o que já está feito e não o que está se fazendo – o movente – pois é função da inteligência combinar e separar em vista de obter previsão e controle sobre os fenômenos e não seguir o movimento do real que é

criação e fluxo contínuo. Com métodos destinados a alcançar o que já está feito – isto é, os fatos ou os fenômenos – a inteligência científica não é capaz de se inserir no que se faz, isto é, de seguir o movimento do real, de acompanhar o *devenir* que é a vida das coisas. Essa é na verdade a tarefa da filosofia na medida em que ela pretende apreender o real nele próprio. O discurso científico, ao contrário, se limita a capturar do movimento apenas percepções imóveis e aquilo que nele é apreendido por meio de repetições “ao longo daquilo que não se repete”. Por isso ele deve dividir a realidade nos estados sucessivos nos quais ela se desdobra, em vista de tornar possível o agir humano sobre a matéria e o mundo, diante das exigências impostas pela natureza.

A ciência tem em vista manipular a natureza; assim ela deve adotar diante da natureza uma atitude de desconfiança. O filósofo pode, ao contrário, em vista de dar conta da realidade movente, “simpatizar”, isto é, coincidir ou transportar-se conscientemente para além das formulações linguísticas que a ciência adota. Isto é, ele pode assumir o ponto de vista da intuição, que busca acompanhar o real em sua natureza própria, sem tentar, como faz a ciência, compartimentá-lo em unidades estanques e reduzi-lo a fragmentos que podem ser articulados em vista dos objetivos práticos da sobrevivência e convivência humanas, para as quais tanto a ciência quanto a linguagem de que ela se serve foram forjadas. Entendida como uma espécie de contato direto e imediato com a singularidade dos estados de alma, a intuição é a ferramenta capaz de penetrar na duração e no movimento que constituem natureza do real. Assim, em vez de cristalizar e limitar os conceitos nos significados rígidos da linguagem, do intelecto e da ciência, ela acaba por “obrigar” a atividade filosófica a exercer um esforço reflexivo mais intenso, com o intuito de superar os conceitos já prontos e estáveis que são próprios do pensamento voltado para o intelecto. Bergson, na conferência: *A Intuição Filosófica*, irá distinguir a atitude do filósofo da atitude do cientista, pois enquanto o filósofo procura simpatizar com o objeto do conhecimento do real, o cientista procura dominá-lo, manipulá-lo e fragmentá-lo. Assim ele observa nessa conferência:

Com métodos destinados a apreender o já feito, ela [a ciência] não poderia, em geral, entrar naquilo que se faz, seguir o movente, adotar o *devenir* que é a vida das coisas. Essa última tarefa pertence à filosofia. Enquanto o cientista, adstrito a tomar vistas imóveis do movimento e a colher repetições ao longo daquilo que não se repete, preocupado, também, em dividir de modo cômodo a realidade nos planos sucessivos pelos quais ela está desdobrada a fim de submetê-la à ação do homem, está obrigado a valer-se de astúcias com a

natureza, a adotar em face dela uma atitude de desconfiança e de luta, o filósofo trata-a como camarada (BERGSON, I.F., 2006, pp. 144-145).

Nessa passagem, Bergson chama a atenção para a diferença de atitude entre a ciência e a filosofia com relação ao real: enquanto a ciência congela o real em vista de prever e manipulá-lo, a filosofia o acompanha em sua natureza própria como fluir no tempo e como devir para, assim, “simpatizar” com o conhecimento do real nele próprio. Pois, de acordo com Bergson, “[a] regra da ciência é aquela que foi posta por Bacon: obedecer para comandar. O filósofo não obedece nem comanda: procura simpatizar” (I.F., 1911, p. 145). O conceito de “simpatia” designa para Bergson a atitude que torna possível, a nós seres humanos, apreender o movimento de maneira direta, isto é, em nós mesmos, ao nos colocar no interior da própria coisa, como ocorre quando sentimos a nossa própria existência desenvolver-se no tempo. Esse modo de proceder se vincula à natureza singular e única das coisas como experiência absoluta do real, pois ela é uma relação direta e sem mediação e, por isso, dispensa a imposição de símbolos fixados na linguagem.

De acordo com Bergson, o que permeia o pensamento filosófico ao longo da tradição filosófica desde Platão, é o que ele denomina de “ilusão teórica”, na medida em que os filósofos aceitaram o estático em vez do móvel, a aparência em vez da essência. Isto é, a ilusão intelectualista de “acreditar que se pode pensar o instável por intermédio do estável, o movente por meio do imóvel” (E.C., 2005, p. 145). Com isso, Bergson nos alerta para o fato de que o erro do pensamento metafísico está em buscar solucionar os problemas filosóficos utilizando o método da análise, um método limitado à mera redução dos objetos a outros elementos que já são conhecidos. Assim ela conduz a uma explicação dos objetos por meio dos elementos que eles têm em comum com outros objetos. Por isso ela termina por explicar o objeto por meio de sua relação com outros objetos, isto é, por meio daquilo que não é o próprio objeto:

Analisar consiste portanto, em exprimir uma coisa em função daquilo que não é ela. Toda análise é assim uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação tomada de pontos de vista sucessivos a partir dos quais anotamos a cada vez um novo contato entre o objeto novo, que estudamos, e outros, que acreditamos já conhecer (P.M., p. 187).

Com isso, a análise apenas dá voltas em torno do objeto, ou “rodeia” o objeto, sem jamais alcançar sua natureza própria. Isso porque o filósofo não consegue se desvincular dos hábitos puramente intelectivos que exigem que ele se apoie na análise para investigar seus objetos. Em consequência disso, ele é levado a acreditar que o devir é uma ilusão. Isso porque a análise, a serviço do intelecto, ao congelar o movimento em unidades estanques, dele retém apenas os momentos cristalizados, isto é, instantâneos do real, e o interpreta como, em sua natureza própria, imutável. Buscando no devir o imutável, o filósofo somente pode atribuir a ele natureza ilusória, já que o devir é, por definição, movimento, fluxo e mudança. O mesmo acontece com a linguagem presa ao domínio do estritamente intelectivo: ela analisa e contorna a realidade, mas não conhece a sua verdadeira natureza. Pois, ao buscar apreender o real em sua essência, isto é, o tempo em seu devir, a inteligência faz uso da linguagem do espaço e, com isso, acaba por corromper a natureza própria dele, que é movimento e fluidez. Pois, por natureza, o espaço somente pode caracterizar o movimento de fora dele, ao se sobrepor a ele e distingui-lo em momentos distintos, estanques e justapostos. Mas o movimento, nele próprio, não é constituído por essa sucessão de momentos estanques e justapostos, e sim por momentos que interpenetram, que são interdependentes entre si e que constituem um fluxo ininterrupto. Pois a passagem dos momentos no tempo se caracteriza pela indivisibilidade do movimento que o constitui enquanto tal, de modo que separar, pela análise e espacialização, o tempo em unidades distintas para depois reconstituir “pela adição dos pontos aos pontos o movimento real e indiviso do móvel” (P.M., p. 211) não passa de mera operação do pensamento orientada pela estrutura do espaço, que o obscurece em paradas artificiais. Mas o tempo mesmo é duração, “duração que se tensiona, se adensa, se intensifica cada vez mais: no limite se encontraria a eternidade. Não mais a eternidade conceitual, que é uma eternidade de morte, mas uma eternidade de vida” (P.M., p. 217) – que não pode ser resgatada pela mera atividade do intelecto.

Em vez de seguir as exigências do intelecto, o método que Bergson busca para a filosofia deve poder abarcar a totalidade do real de forma precisa. Assim, um método como o da análise, que distingue os objetos em conceitos artificiais e busca a generalização que torna possível encontrar um gênero ao qual submetê-los e, com isso, determinar seu lugar na ordem geral das coisas, não pode garantir a precisão requerida para a compreensão desse real. Ora, diz-nos ele, “[...] a precisão não podia ser obtida, a

nosso ver, por nenhum outro método” (P.M., 2006, p. 25). Esse outro método, Bergson vai explicitar, é o método da intuição.

De acordo com ele, numa aproximação, a intuição se define, como “o sentimento de uma coincidência entre o ato pelo qual nosso espírito conhece perfeitamente a verdade e a operação pela qual Deus a engendra” (P.M., 2006, p. 130). Essa observação de Bergson sugere que ele entende a intuição como o modo de conhecimento pelo qual o sujeito alcança o conhecimento do absoluto, numa espécie de coincidência entre o acesso da mente humana à verdade perfeitamente conhecida e o modo como Deus produz a verdade, isto é um conhecimento no qual a verdade que se produz é gerada pelo ato de gerar essa verdade, evidentemente *como realidade*, na medida em que Deus pode ser concebido como criador onipotente e, assim, como dotado de “intuição intelectual” no sentido kantiano, como ele observa ao comentar o conceito de intuição em Kant. Isto é, Bergson parece se dirigir aqui rumo a um idealismo absoluto pelo qual o ato de produzir a verdade como intuição coincide com o gerar da própria realidade. Na verdade, Bergson está nessa passagem pondo em destaque a dimensão espiritual que é própria da intuição, na medida em que ela visa apreender, na própria materialidade das coisas, algo de espiritual. Uma passagem anterior de *O Pensamento e o Movente*, mostra no entanto que longe de buscar se aproximar de um idealismo absoluto, ele está buscando apresentar os limites dessa apreensão do espiritual: “[s]eu domínio próprio sendo o espírito, [a intuição] quer apreender nas coisas, mesmo materiais, sua participação na espiritualidade – diríamos na divindade, se não soubéssemos tudo o que ainda se mistura de humano à nossa consciência, mesmo depurada e espiritualizada” (P.M., p. 31). Isto é, embora a intuição seja capaz de nos colocar nessa dimensão espiritual, ela não pode se relacionar com a verdade da mesma forma que Deus, que dotado de “intuição intelectual”, ao pensar, cria o real e dá origem a sua verdade.

Isso significa que a intuição deve buscar o conhecimento absoluto que somente é possível no movimento dinâmico de uma consciência livre das ilusões do conceito, já que é no conceito que o intelecto paralisa as coisas numa linguagem cristalizada. Sem a mediação do conceito, essa consciência pode ter acesso a um conhecimento desinteressado, capaz de convergir com o objeto, na medida em que o conhecimento que simpatiza conhece na duração e, dessa forma, se constitui como conhecimento independente de uma relação de mediação e, assim, absoluto. Bergson chama a atenção para a dimensão espiritual do eu interior e da subjetividade que se apresenta como

estados da consciência, que ele identifica, como veremos, à memória. Isto é, uma consciência cujo passado nos segue e cresce sem cessar, a cada presente que ela incorpora em seu caminho. É somente por meio da intuição que o acesso a essa dimensão espiritual se torna possível, já que somente a intuição permite perceber o real como duração e movimento e, assim, a natureza dessa dimensão espiritual como fonte da realidade como criação. Assim ele observa: “[a] intuição, vinculada a uma duração que é crescimento, nela percebe uma continuidade ininterrupta de imprevisível novidade; ela vê, ela sabe que o espírito retira de si mesmo mais do que possui, que a espiritualidade consiste justamente nisso e que a realidade, impregnada de espírito, é criação” (P.M., p. 33).

No conhecimento do absoluto, há então para Bergson uma identificação entre o sujeito do conhecimento e o objeto conhecido, bem como entre a consciência que dura e o mundo no qual estamos inseridos, já que sem a mediação que é própria do espaço, do procedimento da análise e do simbolismo da linguagem, a consciência pode, pelo ato da intuição de simpatizar como que “entrar no objeto”, colocar-se numa unidade com ele e, assim, identificar-se com ele naquilo que é próprio dele. Como ele observa em *O Pensamento e o Movente*:

Chamamos aqui de intuição a *simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível. Pelo contrário, a análise é a operação que reconduz o objeto a elementos já conhecidos, isto é, a elementos comuns a esse objeto e a outros. Analisar consiste, portanto, em exprimir uma coisa em função daquilo que não é ela (P.M., p. 187).

É porque a consciência que temos de nós mesmos faz com que nos introduzamos no interior de uma realidade nela mesma e, assim, na duração pura de uma realidade em sua natureza própria como duração, como o sempre imprevisível e o sempre novo, que podemos tomar esse real assim aprendido como modelo para a representação de outras realidades que, também apreendidas nelas próprias, vão se revelar como duração. Nesse sentido, a realidade exterior pode ser dada sem mediações pelo prisma do espírito, na medida em que a intuição é o método desse acesso.

Na *Introdução à Metafísica*, Bergson nos mostra que o conhecimento imediato do real é o que torna possível a reestruturação da metafísica, entendida como busca pelo conhecimento do absoluto. Por isso, a necessidade de criar um novo método – o da

intuição – que seja capaz de apreender a duração, nos casos em que esse conhecimento é possível. Para ele, o conhecimento do absoluto é sinônimo de perfeição, pois ele busca uma completa identificação entre o sujeito do conhecimento e o objeto conhecido. Isto é, somente a coincidência do objeto com o próprio sujeito pode dá acesso ao absoluto. Para elucidar essa coincidência, Bergson a contrapõe ao exemplo da tradução de um poema:

Por mais que todas as traduções de um poema em todas as línguas possíveis acrescentassem matizes a matizes e dessem, por uma espécie de retouque mútuo, corrigindo-se uma à outra, uma imagem cada vez mais fiel do poema que traduzem, nunca restituiriam o sentido interior do original. Uma representação tomada de um certo ponto de vista, uma tradução feita com certos símbolos permanece sempre imperfeitas em comparação com o objeto do qual a vista foi tomada ou que os símbolos procuram exprimir. Mas o absoluto é perfeito na medida em que ele é perfeitamente aquilo que ele é (BERGSON, P.M., 2006, p. 186).

A partir desse exemplo, podemos perceber que Bergson nos alerta para o fato de que o que nos faz relativizar o conhecimento do objeto em seu movimento se encontra no ato de tentarmos apreendê-lo e decompô-lo utilizando o método da análise que, aplicado a exemplo do poema, permite perceber que todas as traduções dele permanecem sempre imperfeitas para traduzir o objeto que tentam representar. Pois, a análise por meio da tradução dos signos da linguagem nos aproxima do que queremos exprimir, porém isso nunca é possível. Isso porque o conhecimento absoluto do poema, que pode ser dado numa intuição, é o ato pelo qual nos simpatizamos com o próprio poema, de forma que essa intuição se caracteriza com o que nos permite vivenciar a experiência com o próprio poema e com o que ele provoca em nós. Assim, um absoluto quando considerado de dentro é algo simples, mas se for considerado de fora, relativamente a outra coisa, torna-se algo sempre limitado aos signos que o exprimem. Dessa forma, a filosofia que opera por meio do método da intuição conhece o absoluto, isto é, a própria realidade sem mediações, em sua mudança incessante, porque ela o conhece no ato de simpatizar com o próprio objeto e com isso nos dá acesso à experiência do objeto nele próprio.

Bergson critica as filosofias que se fundam no campo do inteligível pelo estabelecimento de uma distinção entre a essência e o sensível, a permanência e a mudança, que termina por deixar escapar o tempo real. Ele nos dirá em *O Pensamento e*

o Movente: “se a mudança é contínua em nós e contínua também nas coisas[...]é preciso que essas duas mudanças se encontrem, uma com relação à outra” (P.M., 2006, p. 168). Isso porque a separação entre elas teria conduzido a metafísica, ao longo da tradição, a negar a intuição da duração ou a colocá-la em um segundo plano. De acordo com Bergson, essa negação teria sido percebida pelos modernos, mas não superada. Pois a ciência moderna se iniciou no dia em que Galileu, ao estudar o movimento, percebeu a realidade como mobilidade *nela própria*, no momento em que, ao fazer “rolar uma esfera sobre um plano inclinado, tomou a firme resolução de estudar esse movimento de alto a baixo por si mesmo, em si mesmo, ao invés de procurar seu princípio nos conceitos do *alto* e do *baixo*”(P.M., 2006, p. 225). No entanto, observa Bergson, em virtude do método que aplicavam, os cientistas que adotaram essa nova atitude da modernidade acabaram se detendo muito mais nos conceitos e, com isso, muito rapidamente enrijeceram a intuição da duração em conceitos cristalizados, estanques e imóveis. Bergson entende que isso se deu em resultado de uma tendência natural dos seres humanos como seres orgânicos, para os quais “[a]ntes de especular, é preciso viver, e a vida exige que tiremos partido da matéria, seja com nossos órgãos, que são utensílios naturais, seja com os utensílios propriamente ditos, que são órgãos artificiais” (P.M., p. 36). Essa tendência, Bergson entende ser uma forma de naturalização do conhecimento, em razão da dependência com relação ao mundo natural em vista da sobrevivência, cujo processo ele descreve da seguinte forma: “[t]endo outrora partido da matemática pura, continuou pela mecânica, depois pela física e a química; chegou já tarde à biologia. Seu domínio primitivo, que permaneceu seu domínio preferido, é o da matéria inerte” (P.M., p. 36).

Essa naturalização do conhecimento é oriunda da naturalização da percepção e da inteligência, na medida em que os produtos conceituais da inteligência, tais como se manifestam tanto na ciência quanto na filosofia, encontram-se impregnados de uma linguagem que foi forjada com vistas à sobrevivência e à produção de meios para a sobrevivência e, assim, em vista da ação, ou seja, do interesse prático. Com isso, a inteligência como faculdade de conhecimento fica atrelada à esfera da fabricação, isto é, a uma esfera orientada pelos desígnios técnicos da produção. Na Segunda Parte da *Introdução ao Pensamento e o movente* (1922), Bergson detalha esse ponto:

A natureza tendo-nos destinado a utilizar e a dominar a matéria, a inteligência só evolui com facilidade no espaço e só se sente à vontade no inorganizado. Originariamente, tende à fabricação; manifesta-se através de uma atividade que preludia a arte mecânica e através de uma linguagem que anuncia a ciência - todo o resto da mentalidade primitiva sendo crença e tradição (BERGSON, P.M., 2006, pp. 87-88).

Nessa passagem, Bergson nos mostra que, como seres que para sobreviver na natureza devem “dominar a matéria”, os seres humanos, ao fazer uso da inteligência, devem transformar a natureza em um campo instrumental destinado à sua manipulação por meio de procedimentos desenvolvidos em vista dessa manipulação. Pois a inteligência como faculdade instrumental insere a fabricação na origem do conhecimento que é uma aptidão do *espírito*. Nessa medida, Bergson vincula o conhecimento intelectual à própria exterioridade, já que o conhecimento que a inteligência deve produzir está vinculado a um sistema de relações entre coisas ou, mais especificamente, entre os “sólidos” e as “ideias gerais” extraídas da matéria que assim os representam – e essas relações aparecem sempre em primeiro lugar como espaciais. Sobre esse aspecto, na Introdução de *A Evolução Criadora*, Bergson observa que:

A inteligência humana se sente em casa enquanto for deixada entre os objetos inertes, mais especialmente entre os sólidos, nos quais nossa ação encontra seu ponto de apoio e nossa indústria seus instrumentos de trabalho, [...] nossos conceitos foram formados à imagem dos sólidos, que nossa lógica é sobretudo a lógica dos sólidos, e que, por isso mesmo, nossa inteligência triunfa na geometria, na qual se revela o parentesco do pensamento lógico com a matéria inerte e na qual basta a inteligência seguir seu movimento natural, após o mais leve contato possível com a experiência, para ir de descoberta em descoberta com a certeza de que a experiência segue logo atrás dela e lhe dará invariavelmente razão (E.C., 2005, pp. IX-X).

Nessa perspectiva, o conhecimento humano se desenvolve sempre com base na complexidade crescente dos arranjos mecânicos que a inteligência institui no contexto da ação, na medida em que o conhecimento efetivo da inteligência está permeado pelo processo de manipulação e combinação da matéria que, para isso, deve também dar acesso a alguma forma de inteligibilidade do mundo. Neste ponto, se revela necessário levar em consideração, a função simbólica da linguagem, na medida em que ela foi primordial para o movimento que possibilitou um salto qualitativo da nossa inteligência, pois é através da linguagem que a inteligência pode se deslocar para além de sua instrumentalização, para além de seu uso a serviço do agir prático. No entanto, observa Bergson, deixada a ela própria, sob o imperativo da sobrevivência, a inteligência não é

capaz de apreender a verdadeira natureza da vida, seu significado mais profundo, pois ela não consegue acompanhar as articulações do real, isto é, do movimento evolutivo da vida, mas apenas suas conexões relacionais, como objetos espaciais que podem ser submetidos aos fins práticos do agir e que, para empregar a fórmula de Kant, nos dão acesso aos objetos “apenas como fenômenos”.

Sem dúvida, diz-nos Bergson, foi a necessidade de sobrevivência que impulsionou o ser humano a fabricar instrumentos e, para isso, foi exigido dele um esforço de inventividade que se desdobra, por exemplo, na produção de armas, de ferramentas e de demais utensílios. O centro de desenvolvimento das sociedades humanas está permeado pela atividade de fabricação de utensílios para satisfação de diferentes necessidades, sendo que a satisfação de uma necessidade cria uma infinita gama de novas necessidades. Esse aspecto é fundamental para compreender a função da inteligência humana, pois ela é a única que se desenvolveu a ponto de inventar objetos artificiais com o auxílio da linguagem. Assim, diz-nos Bergson:

[...] a inteligência humana, enquanto moldada pelas exigências da ação humana, é uma inteligência que procede ao mesmo tempo por intenção e por cálculo, pela coordenação de meios a um fim e pela representação de mecanismos dotados de formas cada vez mais geométricas (E.C., 2005, p. 49).

Nessa função, a inteligência opera como “um anexo da faculdade de agir” (E.C., 2005, Introd. P. X) e, dessa forma, introduz um primeiro desdobramento temporal em nossa experiência, na medida em que rompe com o automatismo da ação instintiva e cria, com isso, um intervalo no plano da ação. Esse intervalo é o que torna possível escolher a ação com vistas a uma finalidade pela qual o futuro é, de certa maneira, antecipado pelas exigências do ser vivo, o que disponibiliza para o sujeito uma esfera onde o sujeito pode se colocar, em sua relação com o presente, a relação do mesmo com o mesmo, pela qual a “similitude ou repetição” deve suprimir a criação, o novo, o imprevisível e, dessa forma, interpretar a realidade como submetida à “lei segundo a qual na natureza só há o mesmo reproduzindo o mesmo” (E.C., 1989, p. 49). Mas esse procedimento depende de uma operação de abstração, já que “[a] repetição só é possível no abstrato: o que se repete é tal ou tal aspecto que nossos sentidos, e sobretudo nossa inteligência, destacaram da realidade” (E.C., 2005, p. 50). Esse procedimento de

abstração Bergson equipara à antecipação da matemática como habilidade lógica do pensamento que já se manifesta no ato de previsão como uma habilidade ativa do corpo que estabelece uma identidade entre o presente e o futuro assegurado pela própria ação interessada, que deve se guiar por fins determinados. Mas, existe também um outro desdobramento nesse processo de fabricação de artefatos, que implicará numa identidade entre o passado e o presente, em que a fabricação brota como “manobra original” do ser inteligente. Pois, a capacidade de conservar o passado para iluminar a ação presente é um aspecto fundamental da faculdade de inteligência no ser humano, de modo que, o ato de fabricar consiste em utilizar a matéria inorganizada como um instrumento para produzir outros instrumentos. Em *A Evolução Criadora* (2005) Bergson observa que:

Há inteligência por toda parte onde há inferência; mas a inferência, que consiste em infletir a experiência passada no sentido da experiência presente, já é um começo de invenção. A invenção torna-se completa quando se materializa em um instrumento fabricado. É a isso que tende a inteligência dos animais, como a um ideal. E se, via de regra, ela ainda não consegue moldar objetos artificiais e servir-se deles, prepara-se para isso pelas próprias variações que executa sobre os instintos fornecidos pela natureza. 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 traçaram a direção (E.C., 2005, p. 150).

Essa passagem conecta a ação de fabricar ao inventar, ou pelo menos, como o processo por meio do qual podemos utilizar parte da matéria inerte como instrumento e empregá-lo de maneira original para, em seguida, extrair novas possibilidades de ação. Pois, todo instrumento artificial é essencialmente inadequado ao fim a que se destina. Isso porque, como observa Bergson, todo instrumento requer esforço para ser fabricado e, dessa forma, sempre é possível supor um esforço maior produzindo algo mais perfeito e ao infinito, de modo que sempre é possível admitir como pelo menos possível algo mais adequado sem jamais alcançar uma plena adequação. Além disso – e isso constitui o lado mais positivo da inadequação – todo instrumento é sempre versátil, serve portanto a mais de um emprego, pode satisfazer a diferentes necessidades e, dessa forma, sua adequabilidade está sempre em aberto e, assim, está disponível a um fim inicialmente não previsto em sua produção. Na inteligência não existe imediatismo, ou relação não mediada entre a inteligência e a ação, não há uma proximidade entre o estímulo e a ação

motora, assim como não existe uma adequação plena entre o instrumento empregado e o objetivo da ação. Ao contrário, há um intervalo na relação entre a inteligência e a produção do artefato, entre a representação do ato e o ato propriamente dito, um intervalo no qual a experiência do passado se insere e que, dessa forma, enriquece o presente com o arranjo de similaridades que consegue reunir. Com isso, se introduz na experiência presente uma virtualidade derivada da experiência passada. Isso porque a indeterminação da ação²⁰, dada na inadequabilidade do artefato e em sua disponibilidade a outros usos além dos usos em vista dos quais ele foi produzido se faz presente já no contexto da percepção por meio da qual o passado já dado pode ser introduzido no presente, ao ser resgatado da experiência e introduzido no presente, cabendo à inteligência apenas prolongá-lo e desenvolvê-lo. Nessa conjunção entre passado e presente, na qual o passado ilumina e funciona como meio de transformação do presente, o passado manifesta sua dimensão de indeterminação e virtualidade, nessa forma de coexistência com o presente que resulta da lembrança armazenada na memória e seu resgate pela inteligência. Isso nos mostra que a inteligência é coextensiva a nossa capacidade de inferir, pois o uso eficaz do instrumento fabricado depende da luz do passado projetado no presente ativo; sem essa luz, a ação atual se tornaria cega, já que a ação presente depende das similaridades reunidas na experiência passada que vão orientar a ação presente. Por isso Bergson vai afirmar:

[...] O instrumento fabricado inteligentemente é um instrumento imperfeito. Só é obtido ao custo de um esforço. É quase sempre de manejo difícil. Mas, como é feito de uma matéria inorganizada, pode assumir uma forma qualquer, servir para todo e qualquer uso, tirar o ser vivo de toda nova dificuldade que surge e conferir-lhe um número ilimitado de poderes (E.C., 2005, p. 153).

O instrumento fabricado, por ser imperfeito porque, como produto de esforço, sempre pode alcançar maior perfeição com relação a sua fabricação efetiva, deve ser admitido como inadequado a seu fim, já que, confeccionado com maior esforço, poderia também alcançar maior adequação a esse fim. Além disso, sendo feito de matéria inorgânica, ele é também variável, pois ao contrário do organismo que não pode sobreviver a um rearranjo artificial, ele admite um grande número de rearranjos e, assim, de variações possíveis. Essa variabilidade, por sua vez, torna possível uma infinita possibilidade de

²⁰ E com isso a possibilidade do novo, do inédito, já no mundo do agir prático.

meios através dos quais o ser humano pode dominar a matéria e fabricar instrumentos. Com isso, a ação de fabricar por meio da inteligência produz instrumentos a partir da matéria inorgânica e exerce ação inovadora sobre a matéria inerte. Por intermédio de um instrumento artificial é possível construir outros instrumentos artificiais que podem servir para manipular objetos distintos, que atenderão a necessidades variáveis.

Nesses desdobramentos, a análise de Bergson do modo como a inteligência, sob os imperativos da ação, deve operar, em seu âmbito natural, em vista da sobrevivência, nos mostra como a inteligência a serviço da fabricação de instrumentos deve suprir as necessidades humanas bem como assegurar a sobrevivência da espécie. Mas o ser humano, por meio da faculdade de inteligência, tem a capacidade de desenvolver o que ele denomina “signo inteligente” (E.C., 2005, p. 172) que, ao contrário do “signo instintivo”, não é aderente às coisas que ele significa, mas é móvel, pode ser estendido a uma diversidade de coisas que ele pode significar. É essa dimensão do signo inteligente que vai permitir aos seres humanos potencializar seu pensamento e formular teorias. O signo inteligente é resultado da atividade dos sujeitos humanos de estabelecer significados para diferentes objetos nos diferentes domínios da atividade humana, como na produção de artefatos, na arte, na ciência, e na cultura em geral. Na linguagem, ele é o significado que os seres humanos fixam para as palavras por meio das convenções que eles desenvolvem no âmbito da vida social. Na medida em que a ação e a fabricação no âmbito das sociedades humanas variam em termos tanto dos objetos fabricados quanto dos modos de sua fabricação assim como na diversidade de funções, ou papéis, que os indivíduos devem aprender e exercer em vista da convivência, cooperação e produção, é preciso uma linguagem “que permita, em cada instante, passar do que se sabe para aquilo que se ignora” (E.C., 2005, p. 171). Isto é, é preciso uma linguagem disponível para possibilidades em aberto, uma linguagem capaz de refletir essa variabilidade presente nessa dinâmica exigida pela vida social. Essa linguagem precisa então operar por meio de signos que não sejam “em número infinito” e que “sejam extensíveis a uma infinidade de coisas” (idem). São essas exigências que a vida social impõe à linguagem humana que estão na origem do caráter móvel da linguagem de operar por meio de signos capazes de se transportar de “um objeto para outro” (idem). Nas palavras do próprio Bergson: “essa tendência do signo a se transportar de um objeto para outro é característica da *linguagem humana*” (BERGSON, E.C., 2005, p. 171). Por isso, mais que a generalidade do conceito, uma das características essenciais da linguagem é sua

mobilidade, pois se é verdade que podemos afirmar que os animais são capazes de generalização, na medida em que “um signo, mesmo que instintivo, representa sempre em alguma medida um gênero” (E.C., 2005, p. 172), no caso dos seres humanos podemos dizer que eles são capazes não apenas de *generalizar mas o fazem por meio da propriedade da linguagem de se mover de objeto a objeto. Por isso Bergson conclui o parágrafo afirmando que “o signo instintivo é um signo aderente, o signo inteligente é um signo móvel”* (BERGSON, E.C., 2005, p. 172 – grifo do autor). Pois, na linguagem humana, o signo inteligente possibilita a passagem de uma coisa percebida para outra. Com isso, a linguagem torna possível a mobilidade do intelecto e do pensamento. Assim é ela que vai tornar possível a libertação da inteligência do campo prático das ações humanas, isto é, sua libertação dos limites impostos pelo universo material.

Isso nos mostra como a linguagem tem função decisiva a serviço das atividades práticas do intelecto. Como ferramenta do simbólico é ela que permite ao intelecto se desprender da ação presa às exigências imediatas da sobrevivência, abandonar a aderência às coisas que é própria ao signo instintivo, e lançar-se na dimensão criativa da produção do novo. Mas a função primordial da linguagem está vinculada à vida humana em sociedade, na medida em que é por meio dela que a comunicação e a cooperação entre os indivíduos se tornam possíveis, já que é a linguagem a responsável pela sistematização e fixação do sentido das palavras e, com isso, o emprego adequado da linguagem capaz de promover uma interação eficiente entre os seres humanos. Essa função primordial também é a razão por que a linguagem e o intelecto se mantêm presos à dimensão espacial da experiência, que congela o real no fixo, no estável e no imóvel e bloqueia o acesso ao real nele próprio, como fluxo, movimento e duração. É o que examinamos a seguir.

2.3 Função Social da Linguagem

Para Bergson, a análise das funções da linguagem tem lugar central em sua busca de um método adequado para a produção do conhecimento na metafísica. Pois a linguagem é a instância que torna possível desvincular a inteligência do mundo material da vida prática, na qual ela originalmente se encontrava “encravada” (E.C., p. 172), já que é devido a sua dimensão de signo inteligente que o pensamento e a experiência humana

encontram a possibilidade de distanciamento com relação às exigências imediatas da sobrevivência que é exigido pela metafísica. Mas, observa Bergson, essa mesma linguagem foi forjada sob os mesmos mecanismos que fizeram a inteligência ficar encerrada nos limites das exigências práticas do mundo material. Nesse ponto, a reflexão de Bergson coloca novas interrogações, que conduzem ao exame da articulação entre as coisas, os conceitos, as imagens, e o próprio ato de representar as coisas, que ele denomina “ideias”. Esse exame vai desembocar numa nova concepção do uso da linguagem, que será norteadada por uma análise mais detalhada da condição humana. Podemos começar com uma passagem de *A Evolução Criadora*:

A própria linguagem, que lhe [ao pensamento] permitiu estender seu campo de operações, foi feita para designar coisas e apenas coisas: é unicamente porque a palavra é móvel, porque caminha de uma coisa para outra, que a inteligência devia cedo ou tarde tomá-la *durante o trajeto*, quando não estava pousada em nada, para aplicá-la a um objeto que não é uma coisa e que, até então dissimulado, esperava o auxílio da palavra para passar das sombras à luz. Mas a palavra, ao recobrir esse objeto, converte-o também em coisa (BERGSON, E.C., 2005, p. 173 – 174).

É por essa disponibilidade da linguagem de, por sua capacidade de designar o objeto e convertê-lo em coisa, de poder se mover no mundo das coisas, que ela cumpre o seu papel no que se refere ao âmbito do diálogo, da conversa, isto é, ao processo de comunicação em que as palavras, ao designar as coisas, devem manter uma certa estabilidade e tendência à fixação de sentidos. Mas, por isso mesmo, a palavra, sempre que utilizada, exprime um interesse prático e ilumina a ação do ser humano no mundo, no âmbito de uma zona de ação em comum com outros seres humanos. Nesse ponto, a inteligência será a ferramenta que disponibilizará a ordenação e coordenação do mundo das palavras e das coisas, para que a palavra alcance eficiência nesse domínio da ação em comum. Na Introdução (da Segunda Parte) de *O Pensamento e o Movente* (2006), Bergson comenta a importância da “inteligência geral, faculdade de arranjar ‘racionalmente’ os conceitos e de manejar convenientemente as palavras, [que] deve concorrer para a vida social” (P.M., 2006, p. 92). Nesse sentido, é essa faculdade da inteligência que funciona como a argamassa que conecta a vida em sociedade e define o que Bergson considera como o “homem inteligente”, isto é, o ser humano caracterizado por sua habilidade em manipular os conceitos habituais para, assim, atingir determinadas conclusões prováveis através da semelhança observada entre as coisas.

Mas essa faculdade somente pode servir como essa argamassa na comunicação, o que só é possível por meio da linguagem.

Contudo, observa Bergson, ao ultrapassar as ações do cotidiano e se deslocar para o domínio da reflexão filosófica, a linguagem forjada nesses moldes— atendendo às exigências de cooperação e convivência em sociedade, com a intrusão que ela propicia dos signos precisos, necessários para o conhecimento da matéria em vista da instrumentalização necessária para a sobrevivência – está buscando, na verdade, o acesso à fluidez que é própria, a princípio, do espírito. Com isso, ela transporta para o território filosófico da apreensão do real uma forma de inteligibilidade que é apropriada apenas para as tarefas de comunicação dos seres humanos, na medida em que eles têm em vista responder às exigências da sobrevivência e do agir prático, impostas por sua dimensão de seres naturais e sociais. Essa transposição para o domínio da filosofia da linguagem forjada pelas exigências práticas é o que conduz a metafísica à imprecisão que Bergson mais de uma vez denuncia como fonte dos impasses em que ela se encontra. O método da intuição proposto por Bergson tem em vista justamente abandonar essa estratégia da filosofia de se apoiar numa dialética como, por exemplo, a de Platão. Pois, presa ainda ao uso da linguagem forjada em vista da ação e da comunicação, sua descrição da realidade por meio de signos deve sempre cair na superficialidade e mesmo na rigidez dos signos fixados para comunicação. Com isso, ela se revela imprópria para descrever o móvel e, assim, incapaz de alcançar o real nele próprio. Em vista disso, Bergson examina o método da intuição como a ferramenta que pode permitir à filosofia afastar-se do universo conceitual das palavras forjadas em vista da ação e da comunicação e ir ao encontro das coisas na imprevisibilidade, fluidez e diversidade que é própria delas. Desse modo, ele nos diz:

Quem quer que se tenha desprendido das palavras para ir às coisas, para reencontrar-lhes as articulações naturais, para aprofundar experimentalmente um problema, sabe bem que o espírito caminha então de surpresa em surpresa. Fora do domínio propriamente humano, quero dizer, social, o verossímil quase nunca é verdadeiro (BERGSON, P.M, 2006, p. 93).

Com essa passagem, Bergson chama a atenção para a necessidade do pensamento de – em vista da metafísica – sair do movimento teórico-conceitual e se dirigir para a realidade efetiva, a realidade nela própria, em que o contato com as coisas se torna

possível por meio justamente do ato de desprender-se da linguagem natural e suas articulações em vista da ação e da vida em sociedade. Com isso, a experiência deixa de ser apenas reflexiva para se tornar efetiva, isto é, como articulação do pensamento com a realidade. Isso porque a inteligência e a linguagem operam natural e primordialmente em função da vida prática, e não propriamente do conhecimento – e é esse fator que está na origem da maior parte dos problemas no âmbito da filosofia: quando ela transporta os instrumentos da prática para o campo do conhecimento filosófico. É nessa perspectiva que Bergson critica a linguagem, pois para que ela dê conta de resolver questões no campo da filosofia, para que ela torne possível acessar o conhecimento do real é preciso vincular esse real à ordem do vital – e isso não será possível se a linguagem e o pensamento não deixarem de ser orientados pelos desígnios do entendimento, voltado para a ação e a comunicação, e passarem a ser da ordem da experiência vivida e da duração.

Teoricamente, com efeito, a conversação só deveria versar sobre as coisas da vida social. E o objetivo essencial da sociedade é inserir uma certa fixidez na mobilidade universal. Tantas são as sociedades, tantas são as ilhotas consolidadas, aqui e ali, no oceano do devir. Essa consolidação é tanto mais perfeita quanto mais inteligente é a atividade social (BERGSON, P.M, 2006, p. 92).

Nessa passagem Bergson retoma a tese de que a vida social reflete uma certa estabilidade introduzida pela inteligência, especialmente na medida em que ela deve se conformar ao plano da racionalidade instrumental, por meio da conversação, que seria o vínculo fundamental entre a capacidade de “pensar a matéria” e o desenvolvimento da técnica. Com isso, entre a faculdade de agir e a faculdade de compreender no ser humano se produz uma dissonância, um lapso entre a ação propriamente dita e a possibilidade consciente de representá-la, por meio de suas potencialidades e por meio do intelecto. Pois, apesar de o ser humano ser movido pelo interesse da vida prática, o pensar em torno da fabricação terminou por conduzir à especulação. Isso porque a capacidade de fabricar e manipular objetos permitiu ao ser humano desenvolver a conversação, algo que é decisivo tanto para vida social quanto para o conhecimento teórico que faz uso de conceitos e símbolos e que impulsiona o ser humano a viver em sociedade.

Ora, qual é a função primitiva da linguagem? É estabelecer uma comunicação com vistas a uma cooperação. A linguagem transmite ordens ou avisos. Prescreve ou descreve. No primeiro caso, é a convocação à ação imediata; no segundo, é o assinalamento da coisa ou de alguma de suas propriedades, com vistas à ação futura. Mas, num caso como no outro, a função é industrial, comercial, militar, sempre social (BERGSON, P.M, 2006, p. 90).

Para Bergson, a linguagem, por meio dos signos inteligentes, tem a tarefa de tornar possível a comunicação e a cooperação entre os indivíduos de uma sociedade. Com isso, tanto a comunicação quanto a cooperação acabam por ficar vinculadas ao plano comum das ações humanas. Isso está inscrito na própria “função primitiva” dos signos linguísticos que é a de prescrever e a de descrever. Quando prescrevemos algo por meio dos signos da linguagem estamos recorrendo a uma ação imediata, isto é, a uma ação que ocorre no presente. Já quando descrevemos algo, estamos com isso assinalando uma coisa ou suas propriedades, com vistas a uma ação que ocorrerá futuramente. Mas, tanto a prescrição quanto a descrição estão relacionadas ao trabalho humano, através seja da função social, seja da industrial, comercial, militar etc. Pois “as propriedades que ela – a linguagem – assinala são as convocações das coisas para uma atividade humana” (BERGSON, P.M, 2006, p. 90). É por meio da palavra que as relações humanas são estabelecidas, pois para manter o convívio social é necessário que os membros de uma determinada sociedade estejam habituados ao valor convencional das palavras fixadas, que as convenções aceitas deliberem os caminhos da cooperação. Vale observar que esse “valor” atribuído às palavras por meio da linguagem é histórico e social, ou seja, ele depende tanto de um contexto quanto do consenso da comunidade ao estabelecer a prática da conversação.

Sem dúvida, a linguagem nos conduz a paradoxos, a falsos problemas, a contradições etc., pois as palavras têm a função de generalizar o real, ou seja, quando fazemos uso das palavras para orientar nossa relação com a realidade, tendemos a transpô-las, por meio dos hábitos linguísticos, para a percepção imediata das coisas e, com isso, ela – a linguagem – termina por interferir em nossa percepção do real. Mas, para Bergson, a linguagem, nela própria, não se molda ao real. Ao contrário, nós moldamos o real por meio dela. Pois, a faculdade intelectual, enquanto ainda vinculada aos interesses da vida prática, faz a consciência perceber das coisas apenas o que elas trazem de útil e fixo; ela é uma faculdade que, enquanto tal, busca sempre o que é repetitivo, que está presa aos símbolos linguísticos e, por consequência, uma faculdade

que termina por obscurecer a imprevisibilidade e a novidade que são próprias da duração. Assim, para ser possível um descolamento do pensamento com relação à ação e a instrumentalização do mundo não vai ser o intelecto, mas a linguagem que, ao “moldar o real” pode realizar essa tarefa. Para isso, veremos adiante, será necessária a contribuição da faculdade da intuição, como instância por meio da qual será possível descolar a linguagem e o próprio intelecto das coisas enquanto objeto da instrumentalização e do agir prático.

Para Bergson, é preciso diferenciar entre dois tipos de linguagem, uma interior e outra exterior. A linguagem exterior possibilita aos seres humanos uma vida social, isto é, em comunidade, com vistas à ação útil. Nesse aspecto, a linguagem se conecta à esfera pragmática da atividade humana. Porém, quando se direciona para a vida interior, mas se mantém presa a esse âmbito natural da atividade humana, ela só consegue espacializar a experiência da duração que é a forma da consciência, da vida interior. Nessa medida, ela coloca o pensamento filosófico em um impasse metodológico, já que busca entender a interioridade, que opera no tempo, por meio da espacialidade que é própria da exterioridade. Pois “[o] espírito filosófico simpatiza com a renovação e a reinvenção sem fim que estão no fundo das coisas, e as palavras têm um sentido definido, um valor convencional relativamente fixo, não podem exprimir o novo senão como um rearranjo do antigo” (BERGSON, P.M, 2006, p. 92). Para que a linguagem seja capaz de capturar a dimensão de mudança, movimento, fluxo e duração que constituem tanto a vida interior quanto a realidade exterior enquanto tal, a linguagem utilizada não pode permanecer atrelada aos moldes espaciais exigidos pela vida prática e pelos imperativos da sobrevivência. Uma tal linguagem deve atuar com o próprio movimento, deve seguir as ondulações do real no tempo, na duração, na imprevisibilidade do novo, da mudança e da própria vida. Isto é, ela deve fluir junto com o tempo. A respeito desse novo modo de operar da linguagem, Bergson nos dirá que ela pode

[...] instalar-se na realidade móvel, adotar-lhe a direção incessantemente cambiante, enfim, apreendê-la intuitivamente. Para isso, é preciso que se violente, que inverta o sentido da operação pela qual habitualmente pensa, que revire, ou antes, refunde incessantemente suas categorias. Mas desembocará assim em conceitos fluidos, capazes de seguir a realidade em todas as suas sinuosidades e de adotar o próprio movimento da vida interior das coisas (BERGSON, P.M, 2006, p. 221).

Essa passagem nos mostra que, para que a linguagem tenha acesso ao real, ela precisa se instalar na realidade móvel, a realidade ela própria, irredutível à realidade enquanto objeto espacializado da manipulação em vista da vida prática. Ela precisa se inserir no tempo que a transforma em sua própria constituição e modo de operar e a torna capaz de acompanhar os contornos do real e seguir o movimento e a mudança que fazem parte da “vida interior das coisas”. Para isso, a linguagem, em seu novo modo de operar, deve acompanhar o movimento do que Bergson denomina, no *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*, o “eu interior”, ou *eu profundo*, ao qual somente temos acesso quando alcançamos “as profundezas da consciência”. Trata-se, nas palavras de Bergson, do eu “que sente e se apaixonava, que delibera e decide”, o eu que “é uma força cujos estados e modificações se penetram intimamente e sofrem alteração profunda quando os separamos uns dos outros para os desdobrar no espaço” (I.M., 1889, p. 88). Esse *eu* é, dessa forma, em sua constituição própria, refratário à exterioridade e, assim, a toda quantificação resultante do desdobramento do movimento e da duração na espacialidade que são próprias do entendimento e da linguagem a serviço da ação e da vida prática. Essa linguagem, que em paralelo com esse “eu interior” poderíamos denominar “linguagem interior”, deve – em vista dessa tarefa de se instalar na realidade móvel – se movimentar desse *eu profundo* para o *eu superficial*, no sentido de transmitir ao *eu superficial* a experiência da duração profunda, a duração interior que é constitutiva desse eu profundo, não contaminado pela espacialidade. Assim ela pode seguir o movimento e o fluxo temporal que é a verdadeira trama de toda realidade, seja a realidade – sempre móvel e em fluxo – do eu interior seja a realidade – igualmente móvel e em fluxo – do mundo exterior. Ela vai tornar então possível a esse eu transmitir depois a outros *eus superficiais* essa realidade em sua natureza própria de movimento, fluxo, mudança e novidade. Mas ela deverá fazer isso ainda – paradoxalmente – através da linguagem moldada em vista da vida exterior. Isso porque, nesse movimento, a linguagem não pode perder seu vínculo com as exigências da comunicação, que somente pode ser eficiente se, por meio de convenções, os signos utilizados tiverem a estabilidade e fixidez que tornam possível estabelecer a comunicação entre os seres humanos com vistas a uma ação eficiente sobre as coisas. Pois linguagem aí opera como ferramenta da inteligência e tem como função orientar o campo das ações humanas e coordenar a ação em comum dos sujeitos sociais. Por isso, um dos efeitos da atividade inteligente em seu uso trivial é a saída da vida instintiva e o impulsionar do ser humano

ao viver em sociedade. De acordo com Bergson: “[a] inteligência só evolui com facilidade no espaço e só se sente à vontade no inorganizado” (BERGSON, P.M, 2006, PP. 87-88), pois é no compartilhamento do espaço em comum que se dá o agir coletivo sobre o mundo material. Assim, é uma tendência natural da inteligência caminhar na direção da ciência e da instrumentalidade técnica. É por essa razão que a linguagem na maior parte das vezes está a serviço da análise e da inteligência. Por isso, para que ela possa servir de ferramenta para a metafísica obter acesso ao real nele próprio é preciso encontrar nela uma outra dimensão além da dimensão prática, que torne possível esse acesso ao real. Essa outra dimensão da linguagem se encontra no uso da linguagem em movimento por meio da metáfora. É o que observa *Leopoldo e Silva* em sua obra *Bergson: Intuição e Discurso Filosófico*:

[A] vocação generalizadora e imobilizadora da inteligência, e da linguagem enquanto sua principal função, é contrariada pela reflexão quando esta utiliza a metáfora como a linguagem *em movimento* e não a linguagem como reveladora de estados de coisas representados analiticamente nas palavras e nos conceitos. Isto não poderia ocorrer se a linguagem não contivesse em si, como que virtualmente, esta outra modalidade de inserção compreensiva das palavras na realidade. Assim o jogo metafórico livre da fixação conceitual é possibilidade discursiva de intelecção do real que responde à exigência fundamental da reflexão filosófica: inversão da marcha habitual do pensamento (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 98).

Essa outra dimensão da linguagem, ou na fórmula de Leopoldo e Silva, “outra modalidade de inserção compreensiva das palavras na realidade”, que pode se pôr em movimento e acompanhar o novo, o móvel e a mudança, poderá então operar como intermediária entre a análise e a intuição. Em razão disso é possível flexibilizar a linguagem, criando novos conceitos e imagens como possibilidade de renovar e recriar o discurso filosófico, para que assim seja possível comunicar a experiência do acesso à *duração* por meio da intuição como método. Desse modo, é a própria capacidade da linguagem de criar símbolos que vai tornar possível a superação da cristalização simbólica. Assim, Bergson vai procurar vencer a linguagem com a própria linguagem, construindo por meio de símbolos uma fluidez que a linguagem não poderá exprimir enquanto permanecer presa às exigências práticas do agir humano, em vista das quais ela se desenvolveu. Com isso, é possível distinguir entre o uso negativo e o uso positivo do símbolo que, ao ser enunciado, pode ser resultado da generalização e estabilização por meio da inteligência a serviço da instrumentalização do mundo que esquematiza e

fragmenta o processo de fluidez e mobilidade que é constituinte da realidade, mas que também pode acompanhar o real nele próprio, em suas nuances, mobilidade e movimento acessados por meio da intuição que o captura em sua singularidade e temporalidade.

É nessa medida que, no capítulo a seguir, discutiremos as questões relacionadas ao tempo, ou antes, a sua passagem. Investigaremos a respeito da sua positividade e continuidade – isto é, o tempo como duração – como suficientes ou não para conter em si nossa experiência do tempo nele próprio e em suas variantes, seja de início pelo acesso dessa experiência aos aspectos originários do tempo sob o prisma do presente, do passado e do futuro, como modo de acesso da subjetividade humana ao tempo, seja sob o viés do tempo “do mundo”, do movimento ou ainda da história, isto é, o tempo como essência da multiplicidade qualitativa que é buscada no conhecimento metafísico do real enquanto puro devir. Para isso, retomaremos o exame da intuição, na medida em que ela será a ferramenta que tornará possível o acesso ao real em sua temporalidade como duração e, com isso, o papel da linguagem como mediadora entre a análise e a própria intuição. Com isso, veremos com Bergson concluir sua reflexão sobre o método filosófico com uma contribuição positiva para a superação da tradição filosófica que ele critica por ter se dobrado à sedução da linguagem a serviço da instrumentalização do mundo sob o viés da espacialização e da análise, com isso abandonando o real em seu devir e multiplicidade qualitativa. Esse retorno ao real somente será possível, de acordo com Bergson, na experiência humana da duração como a verdadeira essência do real, a que somente a intuição pode dar acesso.

CAPÍTULO III – A TEORIA DA DURAÇÃO

Bergson no decorrer de suas investigações sobre a *duração* acaba por tecer críticas à tendência espacializadora da inteligência pois, de acordo com ele, existe uma inadequação no modo como a inteligência aborda o tempo. Isso porque, para Bergson, a representação conceitual e abstrata do tempo que o senso comum, a ciência e a filosofia da tradição empregam seria incapaz de atingir o que há de temporal no próprio tempo. Isso ocorre porque a representação conceitual confunde o símbolo com a própria realidade, por não recorrer à experiência imediata da *duração*, já que é tendência natural da inteligência sempre representar as coisas dentro de *esquemas simbólicos* artificiais. Constatando isso, Bergson buscará investigar o cerne desse problema, que ele detecta encontrar-se no desdobramento do tempo em espaço. Isto é, no caráter espacializado da apreensão intelectual que ofusca a verdadeira *duração*. No *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1988), Bergson apresenta a distinção entre o tempo qualitativo e o tempo quantitativo. Essa distinção se torna basilar, na medida em que ela nos conduziria, de início, a admitir a existência de duas realidades: uma contínua e ininterrupta que seguiria contornos imprevisíveis, e outra passível de mensuração, que fragmentaria o devir em instantes estacionários, imobilizando, com isso, a *pura duração* – a verdadeira essência do real.

3.1 Problemática do Espaço e do Tempo

Na Introdução de *O Pensamento e o Movente* (2006), Bergson critica o pensamento filosófico e o científico por não levarem em consideração o tempo real. De acordo com ele, tanto os filósofos quanto os cientistas compreenderam o tempo como algo esquematizado, isto é, como uma dimensão que deve ser interpretada por meio de categorias espaciais. Para Bergson, essa forma de compreensão apresenta uma distorção do tempo real, que para ele é sucessão, continuidade, mudança, memória e criação. Bergson, mais de uma vez em suas investigações, constata que o que falta à filosofia é a precisão dos conceitos filosóficos, e a precisão só poderia ser obtida através de um método próprio, que é o da *intuição*. Pois, a imprecisão de conceitos vagos e gerais é o

que caracteriza a filosofia que se vale da análise e se apoia em categorias espaciais. Sobre isso, Bergson faz o seguinte comentário: “[a] imprecisão é normalmente a inclusão de uma coisa num gênero excessivamente vasto, coisas e gêneros correspondendo, aliás, a palavras que preexistiam” (BERGSON, P.M., 2006, p. 25). Isso quer dizer que, a imprecisão é resultado da aplicação de um conceito a vários objetos, em vista de abarcar a totalidade deles por meio de generalizações. Mas, Bergson buscará na *intuição* o método que dá acesso a uma nova forma de explicação das coisas que, em vez de acessar seu objeto por meio da generalização dos conceitos, “adere a seu objeto” e que se presta “apenas a ele” (BERGSON, P.M., 2006, p. 3). para, assim, obter a *precisão* dos conceitos na filosofia, de que ela tanto precisa em suas investigações.

Bergson admite que, de início, ele próprio se prendeu à filosofia de Spencer como uma doutrina que “visava tirar o decalque das coisas e modelar-se pelo detalhe dos fatos” (BERGSON, P.M., 2006, p. 4). Entretanto, ele constataria posteriormente que a teoria spenceriana apresentava um ponto fraco, pois ela se sustentava em generalidades vagas e, por isso, o conhecimento que ela obtinha tornava-se insatisfatório, já que, de acordo com Bergson, Spencer não teria aprofundado as “ideias últimas” da mecânica. Assim, ele observava que na filosofia de Spencer o tempo não tinha função alguma pois, nela, o tempo “nada fazia”. Assim, em vista de discutir o conceito de tempo, Bergson faz uma análise das ciências mecânicas, com o objetivo de perguntar pela verdadeira natureza do tempo, pois para ele – ao contrário desse “nada” o tempo é “algo” e, assim sendo:

[o] que poderia ele [o tempo] fazer? O simples bom senso respondia: o tempo é aquilo que impede que tudo seja dado de um só golpe. Ele retarda ou, melhor, ele é retardamento. Ele deve portanto ser elaboração. Não seria ele então veículo de criação e de escolha? A existência do tempo não provaria que há indeterminação nas coisas? O tempo não seria exatamente essa indeterminação? Se tal não é a opinião da maior parte dos filósofos, é porque a inteligência humana é feita justamente para tomar as coisas pela outra ponta. Digo a inteligência, não digo o pensamento, não digo o espírito. Ao lado da inteligência, com efeito, há a percepção imediata, por cada um de nós, de sua própria atividade e das condições nas quais esta se exerce (BERGSON, P.M., 2006, p. 106).

Com essa passagem, Bergson interroga a respeito da essência do tempo, pois para ele, tanto a física quanto a matemática não se detêm no “tempo real”, isto é, na verdadeira *duração*. E a atividade de filosofar, de acordo com ele, deve ser, ao contrário disso, o

retorno à “inclinação da natureza” para compreender a partir de um novo método – a *intuição* – a duração real, já que por meio da inteligência o tempo não pode ser apreendido pois, ao fazer uso dessa faculdade, a natureza prefere trabalhar com vistas à ação. Por isso, a necessidade de inversão da direção habitual do conhecimento, pois estando a nossa faculdade de conhecer atrelada ao que há de estável e fixo nas coisas, ela acaba por deixar de lado o acompanhar das nuances do real e a duração que o constitui.

A ideia de que o tempo da mecânica “não serve para nada”, mostra-nos Bergson, implica necessariamente no pensamento de que, se existisse uma inteligência que excedesse o conhecimento humano, essa inteligência seria capaz de medir o passado e o futuro a partir do próprio presente. Sobre esse ponto, na obra: *A Evolução Criadora* (2005), Bergson tece o seguinte comentário:

A essência das explicações mecânicas, com efeito, reside em considerar o porvir e o passado como calculáveis em função do presente e pretender assim que *tudo está dado*. Nessa hipótese, passado, presente e porvir poderiam ser vistos de um só golpe por uma inteligência sobre-humana, capaz de efetuar o cálculo. De modo que os cientistas que acreditaram na universalidade e na perfeita objetividade das explicações mecânicas fizeram, consciente ou inconscientemente, uma hipótese desse tipo. Laplace já a formulava com a maior precisão: "Uma inteligência que, com relação a um dado instante, conhecesse todas as forças pelas quais a natureza é animada, assim como a situação respectiva dos seres que a compõem, uma inteligência que fosse, além disso, suficientemente vasta para submeter esses dados à Análise abarcaria na mesma fórmula os movimentos dos maiores corpos do universo e os do mais leve átomo: nada seria incerto para ela, e o porvir, assim como o passado, estaria diante de seus olhos" (BERGSON, E.C., 2005, pp. 41- 42).

Essa passagem nos mostra que Bergson entende que a essência das explicações mecânicas está em desenvolver uma noção abstrata do tempo pois, para ele, tais explicações estão pautadas nos fenômenos que se sucedem no mundo físico e, com isso, seguem uma natureza imutável, um *conhecimento ilusório*, em que não há nenhuma distinção clara e precisa entre o passado, o presente e o porvir, já que o passado e o futuro poderiam de algum modo ser apreendidos no presente, quando submetidos aos dados da análise. Pois, ao fazer uso da análise, é possível estabelecer uma série de leis que possibilitam a previsão, isto é, o cálculo antecipado de ações futuras antes mesmo de sua realização. Outro aspecto a ser destacado é o de que, o tempo da mecânica é um tempo reversível, e sendo reversível ele – *o tempo* – se prestará apenas ao cálculo, e por consequência disso, mesmo que invertêssemos determinados acontecimentos, eles

permaneceriam os mesmos, já que a mecânica compreende o tempo como sendo algo espacializado.

A inteligência acaba também por dar origem a uma filosofia que pensa o movimento a partir de imobilidades, sendo que um dos principais representantes dela é Platão, que por meio de sua teoria das formas, ou ideias, acaba por justificar o movimento por meio de ideias imutáveis e universais. No entanto, para Bergson, o movimento não pode ser produto da imobilidade, pois como constitutivo da realidade, da vida, o movimento é fluxo, devir e criação. E a criação só é possível em um ser que dura, que é ao mesmo tempo memória, isto é, uma criação que não pode se desenvolver no tempo do sempre presente da mecânica, mas deve se desdobrar no tempo enquanto duração. Porém, o ser, ao longo da tradição filosófica, sempre foi pensado sob a sombra do nada, em que “[...] nos servimos do vazio para pensar o pleno” (BERGSON, E.C., 2005, p. 297). Isso ocorre, de acordo com Bergson, porque os filósofos no decorrer da tradição se prenderam aos hábitos estáticos da linguagem, centrados na inteligência, que os comprime e prepara o terreno das ações sobre as coisas. Para a mecânica, sem dúvida, a matéria deve ser submetida aos esquemas da geometria, já que isso torna possível uma ordenação da própria matéria, em vista da previsão que ela busca. Nesse sentido, Bergson observa que:

De um modo geral, a realidade é ordenada na exata medida em que satisfaz nosso pensamento. A ordem, portanto, é um certo acordo entre sujeito e objeto. É o espírito reencontrando-se nas coisas. Mas o espírito, dizíamos, pode caminhar em dois sentidos opostos. Por vezes, segue sua direção natural: é então o progresso sob forma de tensão, a criação, a atividade livre. Noutras, inverte essa direção, e uma tal inversão, levada até o fim, conduziria à extensão, à determinação recíproca necessária dos elementos exteriorizados uns com relação aos outros, enfim, ao mecanismo geométrico (BERGSON, E.C., 2005, p. 242-243).

A partir dessa passagem, presente em *A Evolução Criadora*, percebemos que é preciso distinguir entre duas maneiras de ordenação da realidade, ambas vinculadas ao modo como o pensamento é organizado. Bergson enfatiza que o espírito pode caminhar em dois sentidos diversos. Ele pode, em primeiro lugar, seguir sua direção natural – enquanto criação e novidade. Ou, ao contrário, ele pode seguir a ordem estabelecida pela geometria que esquematiza as coisas na espacialidade, recompondo, com isso, o objeto a partir de divisões em unidades imóveis para, assim, desconsiderar o movimento

inerente ao próprio objeto, em vista de investigá-lo de fora, por meio de símbolos, que se relacionam uns com os outros por meio da análise e que estão vinculados a mecanismos geométricos. Em suma, Bergson compreende que “[p]oderíamos então dizer que essa primeira espécie de ordem é a do *vital* ou do *voluntário*, por oposição à segunda, que é a do *inerte* e do *automático*” (BERGSON, E.C., 2005, p. 244). Diferentemente dos físicos e matemáticos que acreditam na mensuração do tempo, isto é, no lidar com medidas exatas do que seja a duração, para Bergson o tempo não é mensurável. Pois, ao medir o tempo por meio do relógio “[...] fora de mim, no espaço, existe somente uma posição única da agulha e do pêndulo, porque das posições passadas nada fica” (BERGSON, D.I., 1988, p. 77). Já, por outro lado, se dentro de mim, eu começo a me interrogar, continua ele, “[...] prossegue-se um processo de organização ou de penetração mútua dos fatos de consciência, que constitui a verdadeira duração” (BERGSON, D.I., 1988, p. 77). Nesse caso, a duração se apresenta à consciência de maneira imediata como uma duração heterogênea do eu, em que haverá sucessão sem exterioridade, ou seja, sucessão sem representação conceitual. Bergson, no *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1988), nos apresenta uma definição do espaço, que para ele:

[...] consiste essencialmente na intuição ou, antes, na concepção de um meio homogêneo. Pois não há outra definição possível do espaço: é o que nos permite distinguir entre si várias sensações idênticas e simultâneas; é, pois, um princípio de diferenciação, distinto do da diferenciação qualitativa e, por conseguinte, uma realidade sem qualidade (BERGSON, D.I., 1988, p. 69).

De acordo com Bergson, o termo intuição é constitutivo do ato do espírito que faz brotar o espaço, isto é, das sensações inextensivas que permanecerão sendo o que são, se nada lhes for acrescentado. Mas, ele reconhece que, para o espaço nascer da sua coexistência, se faz necessário um ato do espírito que abarque essas sensações de uma só vez e as justaponham. No entanto, em outros escritos, Bergson vai incluir novos desdobramentos que vão reformular esse conceito de intuição, especificamente na obra intitulada: *Introdução à Metafísica* (1903), que a caracteriza como o modo de apreensão da duração em sua constituição essencial, por meio do qual “uma visão desse gênero [dessa constituição essencial], na qual a realidade aparece como contínua e como indivisível, está no caminho que leva para a intuição filosófica” (BERGSON, P.M., 2006, p. 147).

No decorrer de suas investigações, Bergson nos mostra que o estudo da multiplicidade numérica é necessário porque o espaço é derivado da multiplicidade de estados que a consciência coloca artificialmente em justaposição. Desse modo, toda diferenciação de qualidades em um meio homogêneo – qualidades justapostas em lugares diferentes – é a constatação de uma espacialização daquilo que era pura qualidade, ou seja, uma projeção do espaço na duração que não pode ser entendida como duração pura. No entanto, para Bergson, o que existe no número em termos de caráter temporal é oriundo do espírito ou da consciência que tem por característica fundamental durar. Assim sendo, Bergson nos dirá que:

O que propriamente pertence ao espírito é o processo indivisível pelo qual fixa a sua atenção sucessivamente nas diversas partes de um determinado espaço; mas as partes assim isoladas conservam-se para se juntarem a outras, e uma vez adicionadas entre si prestam-se a uma decomposição qualquer: são, pois, partes de espaço, e o espaço é a matéria com a qual o espírito constrói o número, o meio em que o espírito o situa (BERGSON, D.I., 1988, p. 63).

Nessa passagem, Bergson descreve como a consciência projeta estados subjetivos no espaço e com isso forma multiplicidades distintas, entre as quais a multiplicidade de unidades numéricas, o que nos encaminha para a ideia de que o número participa da duração, pois a adição de estados de consciência que torna possível a representação dos números, embora sofra a intervenção do espaço como mediador na medida em que depende de uma representação simbólica, constitui ainda assim uma multiplicidade qualitativa. Isso nos indica que se trata de duas multiplicidades distintas, uma relacionada aos objetos materiais que constituem o número e por consequência o *espaço*, e outra relacionada *aos estados de consciência* que só podem adquirir o aspecto de um número por meio de um intermediário, isto é, por meio de uma representação simbólica que sofre a intervenção do espaço. Essa distinção é necessária, em vista de evitar a coisificação da consciência, pois por muito tempo lhe foram atribuídas características extraídas de deduções baseadas na psicofísica e na matemática, que estão pautadas em princípios ou mecanismos que se vinculam ao espaço homogêneo. Isso porque, de acordo com Bergson, “[t]odo o número é uma coleção de unidades [...] e, por outro lado, todo o número é também uma unidade, enquanto síntese de unidades que o compõem” (BERGSON, D.I., 1988, p. 60). Assim sendo, a totalidade do número se produz tanto pela articulação de suas unidades quanto pelo processo somatório. Porém,

em ambos os casos, cabe destacar que existe soma e, por consequência, se há soma, há espaço, isto é, intervalos entre as unidades que se justapõem entre as somas. Sobre esse ponto, Bergson observa que:

Para que um número vá aumentando à medida que avanço, é necessário que retenha as imagens sucessivas e as justaponha a cada uma das novas unidades de que evoco a ideia: ora, é no espaço que semelhante justaposição se opera, e não na pura duração. Aliás, concordar-se-á, sem custo, que toda a operação pela qual se contam os objetos materiais implica a representação simultânea desses objetos e que, por isso mesmo, os deixamos no espaço (BERGSON, D.I., 1988, pp. 58-59).

De acordo com Bergson, o número só pode ser pensado no espaço e, assim sendo, o que a consciência retém dele são sucessões de imagens passíveis de ser calculadas, analisadas e justapostas. Portanto, o espaço em sua natureza própria, acaba sendo excludente quando empregado como referência à duração. Pois, a multiplicidade numérica constituída no espaço homogêneo apresenta características contraditórias, tendo em vista que cada parte que representa o todo é numericamente heterogênea, e por isso, se torna impossível a interpenetração de elementos diversos. Bergson explicita isso ao distinguir a sucessão dada no tempo da sucessão dada no espaço, pois de acordo com ele:

[s]em dúvida, é possível perceber, no tempo, e apenas no tempo, uma sucessão pura e simples, mas não uma adição, isto é, uma sucessão que viesse a dar numa soma. De fato, se uma soma se obtém pela consideração sucessiva de diferentes termos, ainda é necessário que cada um destes termos persista quando se passa ao seguinte e espere, por assim dizer, que lhes acrescentemos os outros [...] (BERGSON, D.I., 1988, p. 59).

Nessa passagem, Bergson está mostrando que somente no tempo é possível apreender uma simples e pura sucessão, isto é, a duração real, ao contrário da sucessão construída no espaço. Pois, quando nosso entendimento se relaciona com o espaço, ele acaba por limitar nossa compreensão da multiplicidade enquanto heterogênea e qualitativa e passa a compreendê-la como homogênea e quantitativa. Isso se deve, observa Bergson, ao fato de que “[i]nvoluntariamente, fixamos num ponto do espaço cada um dos momentos que contamos, e é apenas com esta condição que as unidades abstratas formam uma soma” (BERGSON, D.I., 1988, p. 59). Apesar de Bergson nos dizer que é possível conceber os momentos sucessivos do tempo independentemente do espaço, ele reconhece que, ao

acrescentar ao instante atual outros instantes anteriores, não se está trabalhando nos próprios instantes – pois estes já desapareceram – mas, ao contrário, se está trabalhando no rastro da duração que foi deixada no espaço.

De acordo com Bergson, nossa ação e compreensão do mundo estão sempre habituadas e atreladas ao espaço, talvez seja daí que se originam as dificuldades de compreender as multiplicidades que se encontram na nossa consciência sem lançar um olhar a uma dimensão espacial. Por outro lado, as pretensões das ciências modernas de investigar a consciência não se desprenderam desse hábito, uma vez que romperam as fronteiras e transportaram para a consciência a noção de espaço, orientando o senso comum a compreender a matéria como conectada à espacialidade, isto é, a matéria fragmentada na justaposição de partes obtidas pela análise. Pois, de acordo com Bergson:

[a] ciência limita-se a atrair os nossos olhos para esta matéria: se não tivéssemos já localizado o número no espaço, ela não conseguiria, decerto, levar-nos a transpô-los para aí. É preciso, pois, que, desde o princípio, nós tenhamos representado o número por uma justaposição no espaço. É a conclusão a que primeiramente tínhamos chegado, baseando-nos no fato de que toda a adição implica uma multiplicidade de partes, simultaneamente percebidas (BERGSON, D.I., 1988, p. 63).

Bergson observa nessa passagem que a ciência se baseia no mesmo princípio da matemática de que número e espaço se conectam mutuamente. E admitindo essa propriedade do número, é possível perceber uma multiplicidade vinculada aos objetos materiais – que podem ser vistos e tocados – localizados no espaço. E, com isso, não é preciso fazer nenhum esforço inventivo ou de representação simbólica para contá-los. Nas próprias palavras de Bergson: “a ideia de número indica a intuição simples de uma multiplicidade de partes e de unidades, absolutamente parecidas umas com as outras” (BERGSON, D.I., 1988, p. 58).

Ao longo da tradição filosófica, o tempo foi substituído pelo espaço, para que fosse possível submeter o tempo ao cálculo e a proposições matemáticas. E quando se adota esse modo de investigação do tempo, como objeto da matemática e da física, acaba-se com isso, na compreensão do tempo a partir de métodos analíticos que tendem à generalização da totalidade da vida psíquica. Mas, para Bergson, esse modo de compreensão e apreensão do tempo pelos mecanismos e fórmulas geométricas não é

compatível com a vida psíquica, pois o conhecimento dos nossos estados de consciência se dá no fluxo do vital e temporal, em que os estados de nossa consciência, representados por nossas sensações, emoções e sentimentos não podem ser justapostos e nem situados no espaço.

3.2 TEMPO E DURAÇÃO

Bergson, no segundo capítulo do *Ensaio* intitulado: *Da multiplicidade dos estados da consciência: a ideia da duração*, buscará nos mostrar que a duração – o tempo real – é o dado imediato da nossa consciência, entendendo, com isso, que a duração é o que existe de mais essencial na nossa consciência. Ao fazer uso da intuição para apreender o tempo real, Bergson tem em vista mostrar que o essencial na vida é a mudança. Isso quer dizer que nossos estados de consciência se prolongam em uma continuidade de interpenetrações ancoradas no tempo, ao contrário da concepção que vê nela uma justaposição de estados dados no espaço. Mas, para chegar ao fundamento dos nossos estados psíquicos, é necessário diferenciar entre a duração e o espaço, isto é, o tempo real, do tempo espacializado, para assim apreender a duração do nosso próprio eu que se apresenta em uma consciência pura e livre das amarras do espaço.

O percurso de retorno à duração somente é possível fazendo nossa atenção retornar aos dados imediatos da consciência, à percepção pura, livre das convenções cristalizadas nos símbolos linguísticos que transpõem para a duração o que é próprio do espaço. Assim, Bergson nos dirá que “[...] nossa experiência diária deverá ensinar-nos a distinguir entre a duração-qualidade, a que a nossa consciência atinge imediatamente [...], e o tempo, por assim dizer, materializado, o tempo tornado quantidade por um desenvolvimento no espaço” (BERGSON, D.I., 1988, P. 89). Essa diferenciação é necessária porque Bergson compreende os estados internos da consciência como uma multiplicidade qualitativa de estados que se interpenetram e que estão em constante transformação, como uma experiência renovada, que ele denomina *duração pura*.

De acordo com Bergson, a *duração* é o tempo real, isto é, a própria mudança que é essencial e contínua, compreendida também, como a essência da vida psíquica. Porém, é comum o ser humano não enxergar a realidade desse modo, mas sim, de maneira estática e cristalizada, tendência natural da inteligência que orienta nossa ação

no mundo e, por consequência, acaba por resultar numa confusão entre o espaço e o tempo, criando, com isso, uma noção ilusória do tempo enquanto algo espacializado. Sobre esse ponto, Bergson em “*O pensamento e o movente* (2006), tece o seguinte comentário:

O que eu encontro, por baixo desses cristais bem recortados e desse congelamento superficial, é uma continuidade de escoamento que não é comparável a nada daquilo que vi escoar-se. É uma sucessão de estados, cada um dos quais anuncia aquilo que a ele se segue e contém aquilo que o precede. A bem dizer, só constituem estados múltiplos quando já os ultrapassei e me volto para trás para observar-lhes o rastro. Enquanto os experimentava, estavam tão solidamente organizados, tão profundamente animados por uma vida comum que eu não saberia dizer onde um deles acaba, onde o outro começa. Na realidade, nenhum deles começa nem acaba, mas prolongam-se todos uns nos outros (BERGSON, P.M, 2006, p.189).

Na obra *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1988), e na obra *A Evolução Criadora* (2005), a duração será apresentada como duração psicológica, isto é, como uma multiplicidade de estados qualitativos e indivisíveis, como um sentimento fluido de qualidades que se sucedem. Para Bergson, a compreensão do tempo envolve o conceito de *multiplicidade*. Aqui podemos retomar a distinção entre os *dois tipos de multiplicidade*: uma que é de *ordem numérica* dada no espaço, outra, que é dada na *sucessão dos estados internos da consciência* e que é irredutível ao cálculo numérico. Pois, essa distinção das multiplicidades é o que conduzirá Bergson à ideia de *duração*, entendida por ele, não como uma justaposição numérica, mas como uma multiplicidade de penetração mútua. De acordo com Bergson, o tempo real enquanto jorro ininterrupto de novidade, estaria sempre a caminho de realizar virtualidades, pois para ele, o tempo comportaria uma multiplicidade heterogênea qualitativa.

Bergson compreende como multiplicidade heterogênea qualitativa as multiplicidades vividas no interior de uma consciência, que são de ordem psíquica e diferentes das multiplicidades de ordem física. As multiplicidades qualitativas apresentam qualidades em suas relações, na medida em que não se restringem e nem se articulam por justaposição umas às outras, pois o espaço não teria lugar no âmbito das multiplicidades qualitativas, de modo que, com isso, não haveria a possibilidade de ocorrer intervalos entre elas e nem a separação dos elementos que compõem cada intensidade das sensações que constituem essas multiplicidades. É preciso ressaltar também que, apesar de existir distinção entre as multiplicidades qualitativas, as mesmas

se conectam, se interpenetram e interagem umas com as outras na consciência. Sobre isso, Bergson no *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1988), faz a seguinte observação:

Pode, portanto, conceber-se 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 isola a não ser por um pensamento capaz de abstração (BERGSON, D.I., 1988, p. 73).

Nessa passagem, Bergson descreve a sucessão como uma espécie de heterogeneidade dos estados psíquicos, os quais por serem solidários uns com os outros possibilitam uma sucessão de interpenetrações sem a perda da qualidade própria de cada elemento pela consciência. Os elementos psicológicos se penetram mutuamente e isso faz com que suas qualidades sejam integrantes de um todo. Isso porque a consciência, de acordo com ele, é um fluxo contínuo de heterogeneidade, de multiplicidades de estados qualitativos que, por sua vez, não deve ser submetida à análise e às categorias espaciais, uma vez que a intrusão do espaço, na tentativa de apreensão desses estados, ocasionaria a contaminação deles e dissolveria, com isso, sua dimensão de sucessão enquanto devir e suas qualidades puras na justaposição de seus estados em algo constituído de momentos e descontínuo. Desse modo, na consciência, podemos dizer, *tudo se faz se fazendo* no próprio movimento de interiorização e, assim sendo, não é possível, de acordo com Bergson, separar *estados* para em seguida rotulá-los por meio de uma única palavra, para assim, exprimi-los em um gênero da experiência subjetiva. Bergson no ensaio *Introdução à Metafísica* (1993) nos diz que:

[...] não há estado de alma, por simples que seja, que não mude a todo instante, uma vez que não há consciência sem memória, uma vez que não há continuação de um estado sem a adição, ao sentimento presente, da lembrança dos momentos passados. Nisso consiste a duração. A duração interior é a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente, seja porque o presente encerra distintamente a imagem incessantemente crescente do passado, seja, de forma mais provável, porque testemunha, por sua contínua mudança de qualidade, a carga sempre mais pesada que arrastamos atrás de nós à medida que envelhecemos mais. Sem essa sobrevivência do passado no presente, não haveria duração, mas apenas instantaneidade (BERGSON, P.M, 1988, pp. 207-208).

Bergson chama a atenção para a impossibilidade de ocorrência de dois ou mais estados idênticos na consciência, pois admitir tal possibilidade seria acreditar em uma

consciência sem memória, na medida em que não é possível ocorrer, em um ser consciente, dois momentos idênticos, visto que, de acordo com ele, cada sentimento e compreensão carregam em si, além do sentimento precedente, a lembrança do momento passado. Para Bergson, uma *consciência que dura* se identifica a partir da sucessão de mudanças qualitativas dos estados de consciência que se misturam sem contornos precisos e não são passíveis a mensuração. No ensaio *Introdução à Metafísica* (1903), ele observa que o conhecimento do absoluto só é possível por sua coincidência com seu objeto. E para ter acesso a esse tipo de conhecimento é necessário apreender o tempo enquanto duração, pois é a duração que abarca tanto a experiência interna do tempo quanto a mudança incessante que é própria da realidade. Isso porque Bergson reconhece uma identidade entre essas duas relações, entre a permanência e a mudança, que ele atribui ao *Eu que dura*, isto é, a nossa própria pessoa em seu fluir no tempo. Para Bergson, o *Eu que dura* pode ser compreendido como “[...] melodia contínua de nossa vida interior – melodia que prossegue e prosseguirá, indivisível, do começo ao fim de nossa existência consciente” (BERGSON, P.M., 2006, p. 172). Com isso, ele entende que o ato de existir consiste na mudança, no renovar, no ato de criar e também no ato de conservar. Assim, a existência vinculada à duração busca sempre o movimento como criação contínua e força ininterrupta de novidade. Pois, de acordo com ele, a consciência também é memória enquanto tempo vivido. Bergson, na obra intitulada: *Memória e vida* (2006), pergunta no que consiste “o sentido preciso da palavra existir”:

Constato em primeiro lugar que passo de um estado para outro. Tenho calor ou tenho frio, estou alegre ou estou triste, trabalho ou não faço nada, olho o que está a minha volta ou penso em outra coisa. Sensações, sentimentos, volições, representações, são essas as modificações entre as quais minha existência se divide e que a colorem alternadamente. Portanto, mudo sem cessar. Mas, isso não é tudo. A mudança é bem mais radical do que se poderia pensar [...] (BERGSON, M.V., 2006, p. 1).

Nessa passagem, Bergson explica como nossos estados se formam, reconhecendo com isso, que o deslocar de um estado a outro é dado em um movimento de mudança. Desse modo, não existe representação ou volição sem que estejam presentes fluxo, mudança e modificações pois, se os estados de consciência deixassem de fluir, sua duração também deixaria. Com isso, Bergson sugere a importância basilar do papel da memória que, de algum modo, transfere elementos do passado para o presente. Nas próprias palavras dele: “[m]eu estado de alma, ao avançar pela estrada do tempo, infla-se continuamente

com a duração que vai reunindo” (BERGSON, M.V, 2006, p. 02). Isso também ocorre, observa ele, com os estados mais internos e profundos da consciência, pois eles não podem ser comparados a objetos exteriores invariáveis. Isso porque mudamos de estados sem parar e o próprio estado, diz-nos Bergson, já é a própria mudança, pois, na medida em que sensações, sentimentos, volições e representações se prolongam no tempo, a transição delas será sempre contínua.

3.3 DURAÇÃO COMO DADO IMEDIATO

Bergson, no segundo capítulo do *Ensaio* (1988), observa que os *dados imediatos da consciência* devem ser experimentados em sua própria fonte, devem ser vivenciados em sua magnitude. Isso permite identificar os graus das intensidades desses estados como manifestações internas, próprias da consciência, que não são nem se prestam ao cálculo. A vivência desses estados de multiplicidades internas da consciência, que se interpenetram entre si, ele caracteriza como sendo a pura duração:

A duração totalmente pura é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquire quando o nosso eu se deixa viver, quando não estabelece uma separação entre o estado presente e os anteriores. Não há necessidade, para isso, de se absorver completamente na sensação ou na ideia que passa, porque então, ao invés, deixaria de durar. Também não tem que esquecer os estados anteriores: basta que, lembrando-se desses estados, não os justaponha ao estado atual como um ponto, mas organize com ele, como acontece quando nos lembramos das notas de uma melodia, fundidas num todo (BERGSON, D.M., 1988, pp. 72-73).

Bergson, com essa passagem, nos diz que a duração pura, isto é, a verdadeira duração, se afirma pelo acessar os níveis mais profundos da nossa consciência, indo ao encontro da temporalidade vivida, o que acarreta uma simbiose do passado com o presente, da memória com a história, o que pode causar uma confusão entre ambos. Ele compara a duração a notas de uma sinfonia em sucessão, em que um progresso ininterrupto ocorre sem que sejam permitidos cortes. Sobre esse ponto, ele faz a seguinte reflexão: “[a] caso se pode, sem desnaturá-la, encurtar a duração de uma melodia? A vida interior é

exatamente essa melodia” (BERGSON, P.M, p. 13). Essa passagem está vinculada à reflexão de Bergson do que ele denomina “*energia espiritual*” e que permite a ele situar a consciência no universo do vital, sem submetê-la à complexidade pressuposta na definição comum de vida, restrita aos requisitos impostos pelo espaço e pelo método da análise. De acordo com Bergson, é na complexidade da vida da consciência que ocorre a interação entre as múltiplas realidades que aí se encontram e interagem – *manifestam* – em uma associação irreversível, na qual os diversos estados de consciência interagem uns com os outros. Com isso, Bergson eleva a consciência ao estatuto de valor supremo no que se refere ao *universo da interioridade* que ela representa, como uma integradora de potencialidades que se constitui a partir de elementos vivos, ao contrário das teorias psicofísicas que, ao descrever a consciência, acabaram por reduzi-la a um aglomerado de células e neurônios. Para ele, a vida interior é um escoar contínuo que se solidifica pelas interpenetrações de seus múltiplos e contínuos estados de consciência que se manifestam em graus de duração e que podem ser postos em analogia com uma melodia que se mostra à consciência como temporalidade movente.

De acordo com Bergson, as sensações de nossa vida interior não podem ser contadas, muito menos mensuradas, pois elas são modos de intensidades que se unem por uma espécie de sucessão tão sutil que se torna imperceptível. Essa sucessão é responsável por interpenetrar as mais diferentes qualidades das intensidades vividas, a ponto de se manifestar no arranjo coeso que chamamos de *duração*. Bergson apresenta de modo elucidativo, o exemplo das badaladas de um sino, como forma de nos fazer compreender a construção da duração:

Pode ser que alguns contem de maneira semelhante as sucessivas badaladas de um sino distante; a sua imaginação representa o sino que vai e vem; esta representação de natureza especial basta-lhes para as duas primeiras unidades; as outras unidades seguem-se naturalmente. Mas a maioria dos espíritos não procede assim: alinham os sons sucessivos num espaço ideal, e imaginam-se a contar então os sons na pura duração (BERGSON, D.I., 1988, p. 64).

A partir desse exemplo, podemos perceber a relação entre as badaladas de um sino e a verdadeira duração, pois, em ambos os casos, as primeiras badaladas, no caso do sino, e as primeiras sensações, no caso da duração, são organizadas de forma tal que as que se

seguem são organizadas qualitativamente como uma melodia que cada vez mais vai se prologando no tempo. Bergson prossegue com sua argumentação, nos seguintes termos:

É evidente que os sons do sino me chegam sucessivamente; mas de duas uma. Ou conservo cada uma destas sensações sucessivas para as organizar com as outras e formar um grupo que me lembra uma ária ou um ritmo conhecido: então, não *conto* os sons, limito-me a recolher a impressão, por assim dizer, qualitativa que o seu número exerce em mim. Ou, então, proponho-me explicitamente contá-los, e importará, pois, separá-los, e que esta separação se realize em algum meio homogêneo em que os sons, privados das suas qualidades, de alguma maneira vazios, deixem vestígios idênticos da sua passagem (BERGSON, D.I., 1988, p. 64).

Bergson observa que a autenticidade da duração está condicionada ao modo como a direcionamos, em vista de que ela aconteça. Com isso, ele está afirmando que, ou vivenciamos as sensações autênticas no interior da consciência sem transpô-las para o cálculo matemático pela somatória de suas partes, ou a conduzimos ao espaço homogêneo e, com isso, a descaracterizamos, privando-a de suas qualidades e, por consequência, perdemos aquilo que há de mais essencial nela, isto é, sua duração. Assim, Bergson faz uma analogia da duração com o instrumento sintonizado em uma única melodia e sugere que o mesmo ocorre na vida psíquica da consciência, sem qualquer interferência do espaço. Assim ele observa sobre o modo como a consciência retém os estados anteriores aos que vão se sucedendo, em analogia com o modo como

[...] nos lembramos das notas de uma melodia, fundidas num todo. Não se poderia dizer que, se as notas se sucedem, apesar de tudo, as percebemos umas nas outras, e que o seu conjunto é comparável a um ser vivo, cujas partes, se bem que distintas, se penetram exatamente pelo próprio efeito da sua solidariedade? A prova está em que, se quebrarmos a medida insistindo mais do que o razoável numa nota da melodia, não será o seu prolongamento exagerado, enquanto alongamento, que nos advertirá do nosso erro, mas a mudança qualitativa assim fornecida ao conjunto da frase musical (BERGSON, D.M., 1988, p. 73).

Isto é, da mesma forma que na composição musical é o arranjo na duração que interconecta as notas que dá o teor da melodia, na consciência é a retenção e conexão entre os estados sucessivos que fornece sua constituição como duração. Na obra: *Matéria e Memória* (2006), Bergson tece considerações sobre a noção de tempo como duração, caracterizando o tempo como um passado que dura, que ora permanece ora avança sobre o presente. Essa forma de representação do tempo faz com que ele se torne

memória – e também a consciência se torne memória. De acordo com ele: “[q]uanto mais nos aprofundarmos na natureza do tempo, mais compreenderemos que duração significa invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo” (BERGSON, M.V, 2006, P. 08). Dessa forma, a duração passa a ser caracterizada por um movimento interno, movimento este que é dado no fluir dos estados que se sucedem no tempo.

De acordo com Bergson, a duração real ou, a verdadeira duração, é o que os filósofos ao longo da tradição sempre chamaram de tempo, algo que implica sucessão. Porém, Bergson busca uma nova abordagem do tempo, quando o compreende como o *indivisível e o substancial*. Isso porque ele não concorda com a ideia, para ele simplista, de que “a sucessão se apresenta à nossa consciência [...] como distinção entre um ‘antes’ e um ‘depois’ justapostos” (BERGSON, M.V, 2006, P. 16). Com isso, ele está criticando a decomposição do tempo nos moldes da espacialidade, já que, a realidade para ele é a própria mobilidade do eu e das próprias coisas exteriores. E, assim sendo, “[a] mudança, se consentirem em olhar para ela diretamente, sem véu interposto, logo lhes aparecerá como o que pode haver de mais substancial e duradouro no mundo” (BERGSON, M.V, 2006, P. 16). Em suma, a duração real que é a própria mudança, quando fruto do método da intuição, se torna superior à fixidez de um arranjo efêmero entre as realidades do eu e do mundo quando submetidos a categorias espaciais.

Bergson, na obra *Matéria e Memória* (2006), dá continuidade a essa argumentação sobre a duração, acreditando na possibilidade de inferir do movimento a mobilidade que faz parte de sua essência. Isso porque, ele acredita que é possível apreender a realidade do movimento quando o mesmo se apresenta internamente, isto é, como mudança de qualidade ou de estado. Quando isso ocorre, estamos nos deparando com o movimento real – que para ele é o conhecimento do *absoluto* que só pode ser apreendido por meio do método da intuição.

Bergson compara a duração real, isto é, o movimento da nossa consciência, a uma melodia em que as notas musicais se misturam, produzindo com isso, um dinamismo, visto que, a duração comporta em si um fluxo ininterrupto de criação contínua que traz consigo uma diversidade de elementos que se conectam dinamicamente. Na duração, cada eu profundo se singulariza, pois o passado se conserva de algum modo e, com ele, um conjunto de hábitos adquiridos no decorrer da

vida, sendo as lembranças desse passado conservadas na memória, mesmo que nossa consciência não consiga reproduzir de modo integral uma mesma vivência. Assim sendo, a duração torna-se irreversível, ao mesmo tempo em que torna possível novos acontecimentos, os quais podemos considerar como verdadeiramente imprevisíveis. Nessa medida, nossas vivências, de acordo com Bergson, podem ser consideradas como “[...] um momento original de uma história não menos original” (BERGSON, E.C., 2005, P. 07).

Assim, o conceito de duração em Bergson está vinculado à experiência interior e, dessa forma, a duração não pode ser confundida com um intervalo de tempo exterior, já que ela diz respeito ao tempo da vida interior de cada um. Nós só podemos chegar à duração por meio de um esforço de intuição e isso só é possível na medida em que se produz uma marcha habitual do pensamento, pois a intuição é imediata à *duração*. E para chegar a tal feito, de acordo com Bergson, não se pode negligenciar a experiência, algo que a tradição filosófica tem feito, já que “[o] metafísico trabalhou [...] *a priori* sobre conceitos depositados antecipadamente na linguagem, como se, descidos do céu, revelassem para o espírito uma realidade suprassensível” (BERGSON, P.M., 2006, P. 50). Por isso ele parte da vida interior como primeiro campo da experiência, rejeitando as soluções verbais e adotando o método da intuição para com isso alcançar a duração real em seu devir, fluxo, criação e movimento.

Assim sendo, a filosofia de Bergson deve ser compreendida como uma filosofia que gira em torno do método da intuição que busca a duração real, isto é, uma *intuição da duração*, que só é possível na medida em que consciência e duração se conectam diretamente. Pois só assim, a duração se apresenta em seu estado puro, isto é, como dado imediato, sem a contaminação dos conceitos fixos, estanques e cristalizados depositados na linguagem, que tendem a especializá-la. Por isso Bergson nos diz que intuição “significa primeiro consciência, mas consciência imediata, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência” (BERGSON, P.M., 2006, P. 30). Isso porque, a duração passa a ser entendida também por meio de estados múltiplos e qualitativos remetendo a uma ideia de heterogeneidade, na medida em que os elementos constitutivos dos estados de consciência se interpenetram, viabilizando uma continuidade entre um estado e outro, em invés de apresentá-los como uma unidade irreduzível. O movimento contínuo da duração é, então, sempre criação,

instaurando momentos imprevisíveis que se atualizam na própria dinamicidade do movimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo buscamos abordar, a partir dos escritos de Bergson, sua compreensão do método da intuição como o método adequado à filosofia para apreensão da *duração* real. Apresentamos o modo como Bergson busca na intuição o método que pode resgatar para o real sua dimensão de duração e de movimento, na medida em que ela – a *intuição* – torna possível uma percepção direta e imediata da realidade, sem a interferência dos conceitos gerais e abstratos que são próprios do método da análise.

No primeiro capítulo, dedicamos nossa investigação ao método da intuição a partir da obra *O pensamento e o movente*, em que Bergson apresenta a intuição como método próprio da filosofia no que se refere à busca de um conhecimento absoluto do real na metafísica. Observamos que a intuição, para ele, é o método apropriado para a apreensão do real, de modo que, o real é a própria duração, isto é, o tempo em seu devir, sua fluidez, sua criação e movimento contínuo de realidade. Abordamos também a discussão sobre a insuficiência do conceito na apreensão do real, já que, segundo Bergson, o conceito negligencia o tempo real, que é *duração*, na medida em que tenta abarcar a totalidade das coisas e, com isso, ultrapassa a própria experiência temporal, quando tenta enquadrar a *duração real* em esquemas gerais e abstratos da linguagem que somente conseguem espacializar e categorizar a duração. Mostramos, ainda nesse capítulo, que a crítica de Bergson não tem por objetivo negar a importância do conceito, mas, ao contrário, ele pretende remodelá-lo e adequá-lo às tarefas da metafísica, explorando, em vista disso, novas maneiras de expressão, mais adequadas para dar conta do real. Por fim, ressaltamos a importância do retorno à experiência do real, por meio da intuição como o método que deve conduzir o pensamento ao resgate dos aspectos concretos da realidade.

Investigamos, então, no segundo capítulo, o problema da linguagem na filosofia; examinamos, de início, a crítica apresentada por Bergson à linguagem da metafísica tradicional que, de acordo com ele, resultaram no obscuro acesso à verdadeira duração. Isso porque, a metafísica não consegue exprimir as especificidades do pensamento e do real, devido a seu fascínio pela fixação do sentido das palavras e dos conceitos exigidos

pela dimensão instrumental e comunicativa da experiência, em detrimento do conhecimento real das coisas – o que então conduziu a metafísica a seus equívocos e impasses. Ainda nesse capítulo, tratamos do aspecto decisivo da linguagem a serviço das tarefas práticas e do intelecto, na medida em que, em função das exigências da ação e da cooperação entre os indivíduos na sociedade, a linguagem teve sempre a tarefa de sistematizar e fixar o sentido e, assim fazendo, terminou por esquematizar e sistematizar em conceitos um real que se cristalizou e se fragmentou em signos linguísticos. Examinamos também a linguagem em sua função social na compreensão do vital, visto que o nosso contato com a realidade é mediado por esquemas intelectuais que visam à ação e, por isso, são cristalizados na linguagem que estrutura o mundo exterior.

Investigamos por fim, no terceiro capítulo, a teoria da duração; examinamos o modo como Bergson introduz em sua filosofia uma nova compreensão do tempo. A partir de sua crítica da compreensão do tempo desenvolvida na metafísica tradicional, que deturpa a natureza real do tempo, ao tratá-lo por meio de categorias espaciais que tendem a cristalizá-lo na imobilidade e em estados estanques que são próprios do espaço, mostramos como somente o resgate do conceito de tempo na duração pode fornecer à metafísica a via de acesso ao conhecimento do real. Apresentamos ainda nesse capítulo, o modo como Bergson estabelece a intuição como o método adequado para o acesso da metafísica a esse tempo como duração, já que é ela que torna possível uma experiência concreta do fluxo e da multiplicidade que são constitutivos do real, na medida em que é por meio dela que a consciência pode se revelar naquilo que ela é em sua essência: movimento e duração. E esse acesso à consciência em sua essência é o que vai tornar possível apreender a natureza verdadeira da duração real, uma vez que o tempo, para Bergson, é duração, é o movimento que constitui a própria forma da consciência.

Por fim, mostramos que a duração deve ser entendida como “dato imediato” e isso só é possível por meio da intuição, na medida em que ela é o que permite o acesso à vida interior que é consciência, que assim se caracteriza como puro fluir. Se esse fluir é uma evidência imediata ele é, ao mesmo tempo, uma surpresa permanente. Com Bergson, vimos que é necessária uma nova compreensão do tempo que ultrapassa as categorias espaciais que cristalizam o tempo em momentos estanques. Assim ele nos introduz uma nova forma de abordagem, ou antes, uma nova compreensão do tempo que, para ele, é *duração*. Essa apreensão do tempo como duração só será possível, de

acordo com Bergson, quando a metafísica adotar o método da intuição nos termos com que ele a caracteriza, pois só assim ele poderá acessar a realidade naquilo que é próprio a ela.

Isso nos permitiu, no decorrer do nosso estudo, mostrar o modo como Bergson busca inverter toda uma maneira de pensar da filosofia, mostrando como, ao longo da tradição filosófica, a investigação do tempo foi equivocada, na medida em que os filósofos empregaram o método da análise para a apreensão do tempo, sem vislumbrar o método da intuição nos termos adequados, tal como Bergson o apresenta em sua análise. Podemos concluir que a filosofia de Bergson é um esforço de reversão do platonismo que, de acordo com ele, pensa uma dialética ascendente em torno das ideias imóveis, gerais, abstratas e fixas, vendo na mudança algo acidental e superficial. Ao contrário, de acordo com Bergson, não apenas o pensamento, mas todo o real é movimento e fluidez, sendo que até por trás do imóvel há movimento, já que, como ele procura mostrar, apenas a mudança realmente existe – o imóvel é uma ilusão. Isso porque Bergson está em busca de resgatar para a metafísica o fluxo, o movimento e a mudança para sua compreensão do real, do mundo e do próprio pensamento, para que ela introduza a criação, o novo, o devir e a diversidade em sua reflexão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGSON, H. **O pensamento e o movente**: Ensaios e conferências. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Coleção Tópicos).

_____. Introdução à metafísica. In: _____. **O pensamento e o movente**: Ensaios e conferências. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção Tópicos).

_____. A consciência e a vida. In: _____. A energia espiritual. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. SP: WMF Martins Fontes, 2009.

_____. A intuição filosófica. In: _____. **O pensamento e o movente**: Ensaios e conferências. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Coleção Tópicos).

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

_____. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988 (Original publicado em 1889).

_____. **Matéria e memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Memória e vida**: textos escolhidos. Memória et vie. Tradução de Cláudia Berliner. 1 edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CRESWEL, J. W. **Projeto de pesquisa**: método qualitativo, quantitativo e misto. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, p.186, 2007.

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

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 1999.

HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia Fenomenológica**: introdução geral a fenomenologia pura. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

_____. E. (2014), **Investigações Lógicas**, Vol. 1: *Prolegômenos à Lógica Pura*. Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro, Ed. Forense, 2014.

HUSSON, Léon. **L'intellectualisme de Bergson**: genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1787.

_____. **Lógica**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

LEOPOLDO E SILVA, F. **Bergson: Intuição e Discurso Filosófico**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

LOCKE, J. Ensaio sobre o entendimento humano. Livro II, Cap. XXVII: *Da Identidade e da diversidade*. 5ª Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

MARQUES, S. **Vida e o estudo da vida na filosofia de Bergson**: algumas considerações. In MORATO, D. [et al.]. Ensaio sobre filosofia francesa contemporânea. São Paulo: Alameda, 2009.

MARTINS, D. **Bergson: a intuição como método na metafísica**. Porto, Livraria Tavares Martins, 1946.

PRADO JÚNIOR, B. *Presença e campo transcendental*: consciência e negatividade na filosofia de Bergson. São Paulo: EDUSP, 1989.

RAMOS, G. **Linhas tortas**. São Paulo: Martins, 1971.

ROSSETTI, R. **Movimento e totalidade em Bergson**: a essência imanente da realidade movente. São Paulo: Edusp, 2004. (Ensaio da Cultura, 25).

SPENCER, H. **First principles**: Herbert Spencer collected writings. Routledge e Thoemmes Press. Londres, 1996.

VAYSSE, Jean-Marie. **Vocabulário de Immanuel Kant**. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: editora WMF, Martins Fontes, 2012.