

DA INVERSÃO DO PENSAMENTO NA OBRA DE HENRI BERGSON

Leonardo Magalde Ferreira*

Resumo: O artigo tem por objetivo apresentar o pensamento de Henri Bergson no que diz respeito à sua proposta de repensar a metafísica a partir da constatação da diferença e do movimento entre os estados de nossa vida interior. A este movimento, Bergson dá o nome de *duração*, ou tempo real, que se opõe diretamente à maneira que a ciência vê o tempo. O filósofo francês nota que a tradição filosófica tratou por muitos séculos o tempo e o movimento de maneira errônea, tendo o espaço como fundamento e impossibilitando a metafísica de se constituir como um conhecimento seguro. Deste modo, Bergson traz para o âmbito do discurso filosófico este movimento intrínseco à vida, dando uma nova abordagem no contato com a realidade que também é puro movimento.

Palavras-chave: tempo; metafísica; duração; linguagem; Bergson.

THE INVERSION OF THOUGHT IN THE WORK OF HENRI BERGSON

Abstract: The paper aims to present the thought of Henri Bergson with regard to his proposal to rethink metaphysics from the observation of the difference and the mobility between the states of our inner life. To this mobility Bergson gave the name duration, or real time, which was directly opposite to the way science had been seen it. After that, he noted how the philosophic tradition treated for many centuries the time and the mobility in a wrong way, according him, having the space as fundament and with that preventing the metaphysic represents itself as one reliable knowledge. Therefore, Bergson brings to the sphere of philosophic dicourse the mobility of life, giving a new approach to contact with reality, which is pure mobility.

Keywords: time; metaphysics; duration; language; Bergson

INTRODUÇÃO

A reflexão sobre a possibilidade da metafísica sofreu um duro golpe após a *Crítica da Razão Pura* (1781), de Immanuel Kant (1724 - 1804). Nesta obra, o filósofo de Königsberg procurou mostrar os limites de nosso conhecimento. Já em um trabalho posterior a este, chamado *Os Progressos da Metafísica* (1791), ele analisou os avanços alcançados pela metafísica em sua história e afirma que, desde Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), “pouco progresso se realizou” em seu estudo, muito pelo fato

* Graduado em Filosofia pelo Centro Universitário São Camilo, Especialista em Filosofia Contemporânea e História pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e Mestre em Ciências da Religião pela mesma instituição. Email para contato: leonardomagalde@hotmail.com.

desta se assemelhar:

[...] a um mar sem margens no qual o progresso não deixa vestígio algum e cujo horizonte não encerra nenhuma meta visível pela qual seja possível perceber até que ponto dela nos aproximamos (KANT, 1995, p. 11).

Com este cenário, podemos nos perguntar por qual motivo Henri Bergson (1859 - 1941), filósofo francês contemporâneo que viveu em pleno século XIX, teve por desejo restaurar a metafísica. Podemos adiantar brevemente que seu desejo surge da constatação inicial de que o nascimento da metafísica (e sua consequente impossibilidade) deriva de um equívoco. Este equívoco, segundo Bergson, advém do modo como percebemos e representamos o movimento, o tempo e o espaço e que, caso mudássemos nossa visão sobre estes pontos, poderíamos encontrar um fundamento que sustentasse um conhecimento metafísico.

Sendo assim, que equívoco foi este que, dando origem à metafísica, posteriormente a impediu de ser levada em consideração nos tempos modernos? E como se dá esta inversão do pensamento? É isto o que nos propusemos a pesquisar, dentro das limitações de um artigo científico. Tomando por base textos pontuais de Bergson, em específico sua *Introdução à metafísica* e as duas partes de *O pensamento e o movente*, faremos nosso percurso do seguinte modo: primeiramente iremos expor como a metafísica nasceu já se equivocando sobre a questão do movimento e como Kant, em sua crítica, a deixou estagnada. Em seguida veremos mais atentamente a questão do tempo e do espaço, e como estes dois conceitos foram por muito tempo utilizados de modo errôneo. Neste mesmo tópico, veremos também o que muitos consideram ser a base de sua filosofia, a saber, a constatação do tempo como duração, além do motivo pelo qual a tradição fechou os olhos para tal constatação. Por fim, veremos como ele fundamenta o seu desejo de restaurar a metafísica, mostrando como se dá a inversão do pensamento no âmbito da linguagem ao trazer para o plano metafísico aquilo que mais se deixou de fora: o movimento.

A METAFÍSICA PARA BERGSON

De início, iremos brevemente analisar a questão do movimento. De acordo com Bergson, “a metafísica nasceu, com efeito, dos argumentos de Zenão de

Eléia relativos à mudança e ao movimento⁹³” (Bergson, 2006, p. 162). Já de antemão, o filósofo aponta que o erro da tradição provém justamente de uma confusão a respeito do modo como se compreendia o *tempo*, o *espaço* e o *movimento*, pois é a maneira como Zenão via estes elementos que Bergson tanto vai criticar ao longo da sua obra. Por tê-lo visto de uma maneira espacializada, isto é, de uma maneira onde se poderia medi-lo, tornando-o mensurável e infinitamente divisível, não é de se admirar que os paradoxos que Zenão proferia causassem tanto espanto. Ao se retratar a mudança de um corpo do ponto *A* até o ponto *B*, o movimento parece, a princípio, ilusório e absurdo, como o próprio Bergson nos diz:

É verdade que quando olho minha mão ir de *A* para *B* descrevendo o intervalo *AB*, eu me digo: ‘o intervalo *AB* pode dividir-se em tantas partes quantas eu quiser, uma vez que esse movimento se aplica sobre esse intervalo (BERGSON, 2006, p. 164).

E se a metafísica nasceu, segundo Bergson, dos argumentos de Zenão (489 a.C. – 430 a.C.), estes nada mais são do que uma extensão do pensamento de seu mestre, Parmênides (510 a.C. – 470 a.C.). Este filósofo pré-socrático também lançou as bases da metafísica por ser o primeiro a tratar propriamente do “Ser”⁹⁴, ou do que “é”, e também por dar à realidade a característica da imutabilidade. Contrapondo-se à filosofia de Heráclito, o qual afirmava o devir, a mudança contínua de todas as coisas, Parmênides alegava a imutabilidade do Ser. Assim, as mudanças afirmadas por Heráclito seriam impossíveis, pois seriam contraditórias. Ademais, o pensamento de Parmênides causou impacto por ser de difícil compreensão e por ter sido escrito de modo poético⁹⁵, ainda mais se levarmos em consideração que apenas alguns versos chegaram até nós. Zenão, sendo seu discípulo, formulou quatro argumentos que reforçavam a tese parmenidiana, sendo um deles o que expusemos brevemente logo acima. Todos os argumentos paradoxais tinham por objetivo aumentar o alcance das teses de Parmênides sobre a imutabilidade do movimento e consequentemente do Ser.

O movimento, visto então como “sendo” e “não sendo” ao mesmo tempo, se

⁹³Frédéric Worms em seu livro *Bergson – Ou os dois sentidos da vida* assinala a importância da questão do movimento para a filosofia bergsoniana, afirmando que esta se mostra como “um problema central para toda filosofia de Bergson. A questão da realidade do movimento é, de algum modo, para ele, a questão metafísica por excelência [...]” (WORMS, 2010, p. 73).

⁹⁴Entendemos este termo não com uma finalidade predicativa, mas sim, em um sentido puramente existencial (Cf. ABBAGNANO, 2007, p. 878).

⁹⁵Queremos salientar com esta afirmação que, na Antiguidade, o uso de estrofes e versos eram mais vistos, por exemplo, nos poemas homéricos do que na escrita filosófica.

torna absurdo e até mesmo relativo. Seguindo esta linha de raciocínio, se afirmarmos que nosso conhecimento sobre a realidade se inicia pelos sentidos, como um conhecimento sensível, este conseqüentemente irá ser falho e cairá em contradição, pois eles não conseguem compreender esta mudança contínua.

Bergson, em uma conferência proferida em Oxford intitulada *A Percepção da Mudança*, nos mostra o resultado de todo este processo:

Foi Zenão, ao chamar a atenção para o absurdo daquilo que 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 (BERGSON, 2006, p. 159).

Deste modo, a saída encontrada por Platão foi, como citado acima, defender os fundamentos da realidade em um mundo imutável e eterno, onde a mudança nada poderia corromper. Sobre o conteúdo do conhecimento adquirido no “mundo sensível”, Platão atribui um caráter inexato⁹⁶, incerto, não sendo possível fundar um tipo de conhecimento verdadeiro baseado nele. Por exemplo, o que apreendemos pelos sentidos não passa de *dóxa*, ou seja, mera opinião. A definição de *dóxa* no *Vocabulário Grego da Filosofia*, de Ivan Gorby, deixa bem clara esta posição ao lermos que “a opinião é um conhecimento relativo, tanto em termos de objeto, que está submetido ao devir e à ilusão, quanto em termos de sujeito, que não tem certeza integral sobre ela” (GOBRY, 2007, p. 44).

Já o conhecimento defendido como válido é denominado por Platão de *episteme*, ou ciência, como sendo o conhecimento das essências imutáveis. Estas não se encontram em nosso mundo terreno, sendo possível alcançá-las apenas por meio de um esforço do intelecto e não mais dos sentidos: “Em Platão, a ciência tem como objeto o Mundo inteligível, as Essências: são as Realidades verdadeiras; o que existe em si” (GOBRY, 2007, p. 56). É deste modo, então, que a metafísica propriamente dita nasce, fazendo da imutabilidade sua característica principal, pois não sendo possível mais encontrar os fundamentos da realidade nos sentidos, seriam necessários “outros olhos” para se conhecer as coisas em si mesmas, imutáveis e eternas, “daí vem que recorram invariavelmente a faculdades de visão diferentes daquelas que, a cada instante, exercemos no conhecimento do mundo exterior e de nós

⁹⁶ Regina Schopkë em seu livro *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*, nos mostra que Platão também recebeu de Heráclito uma herança de seu pensamento. Não pensava, porém, do mesmo modo que o filósofo de Éfeso, colocando o devir como o próprio Ser visto que se fizesse tal afirmação, não conseguiria refutar as teses sofísticas, tornando assim um perigo para todo o seu trabalho (Cf. SCHÖPKE, 2012, p. 53).

mesmos” (BERGSON, 2006, p. 160).

Havendo então uma realidade transcendente, acima do mundo terreno, seria necessário outro tipo de visão, para que se pudesse contemplar esta realidade. É essa “visão” que Kant julgou impossível de existir em nossas faculdades cognitivas, o que levaria à afirmação da impossibilidade da metafísica. Bergson nos diz nesta mesma conferência:

E é justamente por que contestava a existência dessas faculdades transcendentais que Kant acreditou que a metafísica fosse impossível. Uma das ideias mais importantes da ‘*Crítica da Razão Pura*’ é a seguinte: Se a metafísica é possível, é por uma visão e não por uma dialética (BERGSON, 2006, p. 160).

Tal “visão” começava por uma intuição desta realidade, intuição esta que Kant também mostrou ser impossível, visto que, na seção denominada “Estética Transcendental” da *Crítica da Razão Pura*, ele nos mostra quais são as únicas intuições que são possíveis de se conhecer: a intuição do tempo e do espaço. Estas são formas básicas de nossa sensibilidade, e como Bergson continua a nos dizer, “apenas uma intuição superior [que Kant chama de intuição “intelectual”], isto é, uma percepção da realidade metafísica, permitiria à metafísica se constituir ” (BERGSON, 2006, p. 160).

Deste modo, para Kant, a única possibilidade de uma experiência metafísica ocorreria apenas se fosse possível transpor-nos para fora da consciência, uma experiência além do tempo e do espaço. A realidade metafísica estaria de certa forma inacessível aos sentidos, por isso mesmo não poderíamos intuí-la, pois conforme Franklin Leopoldo e Silva diz em seu livro *Bergson – Intuição e Discurso Filosófico*, para Kant “só pode haver uma experiência, de um único tipo, por que só há intuição sensível [...]” (SILVA, 1994, p.76) Vemos, então, como a metafísica parecia fadada a impossibilidade após esta crítica kantiana, visto que seria preciso “sair” do tempo para intuir esta realidade metafísica, ou que esta mesma intuição deveria ser diferente das formas básicas que possuímos. Em sua conferência intitulada *A intuição filosófica*, Bergson nos diz que:

Para ir até a intuição não é necessário transpor-se para fora dos sentidos e da consciência. O erro de Kant foi o de acreditar que isso fosse necessário. Após ter provado por argumentos decisivos que nunca nenhum esforço dialético irá nos conduzir no além e que uma metafísica eficaz seria necessariamente uma metafísica intuitiva, acrescentou que esta intuição nos falta e que essa metafísica é impossível (BERGSON, 2006, p.17).

Ainda nesta conferência, Bergson nos diz algo que revela muito do seu pensamento, abrindo margem para adentrarmos em sua própria filosofia por meio da constatação de que o tempo também foi visto de maneira equivocada. Ele diz que esta conclusão a que o filósofo alemão chegara estaria correta “caso não houvesse outro tempo nem outra mudança além daqueles que Kant percebeu [...]” (BERGSON, 2006, p. 147). Mas estaria Bergson nos dizendo que realmente há outro tempo, outra realidade? Não necessariamente, mas sim aludindo novamente ao equívoco originário da metafísica que dissemos no início. Lemos o seguinte na primeira parte da introdução de *O Pensamento e o Movente*:

Ao longo da história, tempo e espaço são colocados no mesmo plano e tratados como coisas do mesmo gênero. Estuda-se então o espaço, determina-se sua natureza e função, e depois se transportam para o tempo as conclusões obtidas (BERGSON, 2006, p. 7).

Kant, por sua vez, não está fora desta tradição que tratou o tempo desta maneira, de modo análogo ao espaço. Pelo contrário. É sua distinção na “Estética Transcendental” que Bergson mais vai criticar. Sabemos que para ele tempo e espaço são formas básicas de nosso conhecimento, de nossa sensibilidade, ou, como Garcia Morente nos diz: “o espaço é a forma da experiência ou percepções externas; o tempo é a forma das vivências ou percepções internas” (MORENTE, 1930, p. 235). Mas tanto o espaço quanto o tempo para Kant não possuem qualidade alguma, de modo que em sua tese de doutorado intitulada *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1888), Bergson vai constatar que nossos estados internos, ou seja, o tempo, diferem completamente do modo como foi apontado pelo filósofo alemão. O tempo kantiano, visto de maneira análoga ao espaço, faz parecer, assim como o movimento, ser possível de se mensurar e de prever o que se passa em nosso interior. Entretanto, como veremos adiante, em suas análises Bergson vai chegar à conclusão de que nossa interioridade possui outra natureza, uma natureza que está sempre em constante mudança, uma mudança qualitativa e que nunca é a mesma, assemelhando-se a um eterno fluir, não sendo possível de se medir ou prever. Podemos adiantar de antemão que esta constatação será o fundamento sobre o qual Bergson irá alicerçar o seu desejo de restaurar a metafísica.

Deste modo, respondendo à pergunta feita a pouco, Bergson não quer nos dizer que existe outro tempo, mas que o modo como nós o vemos ou refletimos sobre ele está,

de certo modo, equivocado. Vejamos agora mais atentamente o que o levou a chegar a esta conclusão.

A CONSTATAÇÃO DA DURAÇÃO

Vimos no tópico anterior como a metafísica se constituiu na Antiguidade, segundo Bergson, por meio de um equívoco, a saber, por se tratar o movimento como algo análogo ao espaço, e como também foi dito impossível de ela se constituir como um conhecimento seguro na Modernidade após a crítica de Kant. Vimos também um pouco sobre a concepção de tempo e espaço na filosofia kantiana e como tanto para o filósofo de Königsberg como para toda a tradição posterior, estes conceitos foram vistos de maneira similar e também análoga⁹⁷. Por fim, adiantamos qual será o fundamento do desejo bergsoniano de restaurar a metafísica, que é a constatação de nossa mudança interna, diferentemente do que também acreditava a tradição. Veremos a seguir como o filósofo chega, então, à ideia de duração, que é a base de sua filosofia.

Em seu *Ensaio*, o filósofo nos apresenta uma gênese do espaço e o que ele condiciona para, posteriormente, mostrar nesta mesma obra um outro modo de se conhecer a realidade. Frederic Worms chama nossa atenção para a importância desta distinção que Bergson faz em seu livro ao afirmar que “a distinção entre a duração e o espaço não é somente uma distinção teórica [...], mas que ela tem também desde o início um alcance prático, ou ainda que ela intervém em nossa vida.” (WORMS, 2010, p. 12). Vamos nos ater a este ponto por um instante, vendo mais atentamente a distinção que ele faz entre tempo e espaço.

No segundo capítulo, intitulado “Da multiplicidade dos estados de consciência: A ideia de duração”, Bergson começa por fazer uma análise do número. O que é o número? “Define-se, geralmente, o número como uma coleção de unidades ou, para falar com maior precisão, a síntese do uno e do múltiplo” (BERGSON, 1927, p. 57), ou seja, ele é uma multiplicidade de partes individuais e idênticas umas às outras. De acordo com o filósofo, era sempre muito comum acreditarmos que, quando contamos, o ato de contar ou efetuar uma soma (que é o exemplo dado por Bergson) ocorre

⁹⁷ É importante salientar que estes dois conceitos são fundamentais para compreendermos a filosofia bergsoniana, sendo o meio pelo qual ele inicialmente tece sua filosofia através de uma oposição entre eles.

temporalmente. Ora, isto parece mesmo muito normal, visto que se começamos a contar para realizar, por exemplo, uma soma, vamos avançando neste processo e com isso temos a sensação de que há um movimento neste processo, de que este processo ocorre no tempo, fazendo com que possamos distinguir um antes e um depois da soma. Bergson, porém, nos diz que isso é um erro, uma ilusão, pois agindo deste modo estaríamos vendo o tempo de um modo espacializado: “a ilusão constitui aqui o hábito adquirido de contar, parece-nos mais no tempo do que no espaço” (BERGSON, 1927, p. 59). O que é então o espaço para ele? É um meio vazio homogêneo, que dá condição para operações como a matemática. Em outras palavras, voltando ao exemplo da soma, é preciso que eu retenha os números individuais para conseguir obter o resultado esperado e isto somente é possível no espaço, neste “quadro vazio” intuído pelo espírito onde posso colocá-los lado a lado, de maneira idêntica. Conforme Tarcísio Jorge Santos diz em seu livro:

Bergson nos mostra que [...] há uma vinculação intrínseca entre a noção de espaço e a de número, na medida em que a ideia de número consiste na soma de unidades decomponíveis e repetitivas, sem diferença entre si e sem continuidade umas com as outras, às quais representamos como unidades isoláveis no espaço (PINTO, 2010, p. 23).

E o cenário onde Bergson nota um constante uso de elementos matemáticos aplicados à psicologia da época é o campo da psicofísica, que é o alvo das críticas do filósofo no *Ensaio*. Segundo Abbagnano, a psicofísica “constituiu a primeira corrente empírica, experimental ou científica da psicologia”, ou seja, o objetivo desta ciência era, através de um método empírico, que possuía como recurso “procedimentos de indução, de experimentação e de cálculo matemático [...] analogamente ao que fazem as outras disciplinas empíricas” (ABBAGNANO, 2007, p. 810), analisar a relação entre corpo e espírito utilizando-se destes recursos “espaciais” para quantificar e medir nossos estados internos, nossos estados psicológicos. E se a noção de número já implica a noção de espaço, ao utilizar-se de recursos matemáticos para nos analisar, a psicofísica acreditava ser possível justapor, assim como em uma soma, nossos estados de consciência, tratá-los como meras representações homogêneas, sem diferença alguma entre eles. Mas, como Worms nos diz, é preciso “desunir as noções de número e de multiplicidade, e mesmo servir-se do critério do número para opor duas espécies de multiplicidade [...]” (WORMS, 2010, p. 51), pois veremos que

nem toda multiplicidade é necessariamente quantitativa, como o número.

Conforme dissemos anteriormente, o objetivo de Bergson ao expor uma gênese do espaço era para justamente mostrar outra multiplicidade, totalmente qualitativa. De que modo? Primeiramente, ele acredita que o método validado pela psicofísica para analisar nosso interior é totalmente equivocado e errôneo. Agindo deste modo, esta ciência faz parecer que nosso “Eu”, nossa personalidade, seja passível de ser decomposta em diversas partes para que então possa ser analisada. E uma ferramenta que ela utiliza - além das que citamos acima - faz esta afirmação se confirmar: a linguagem. No prefácio do *Ensaio*, Bergson nos diz:

Exprimimo-nos necessariamente por palavras e pensamos quase sempre no espaço. Isto é, a linguagem exige que estabeleçamos entre as nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que entre os objetos materiais. Esta assimilação é útil na vida prática e necessária na maioria das ciências (BERGSON, 1927, p. 9).

A linguagem, sendo um meio de expressão utilizada na maioria das ciências, assim como em nossa vida social, tem como característica a imobilidade, a precisão e a nitidez. Segundo Bergson, estas características são necessárias para fazer ciência e se relacionar socialmente, de modo que não há nada de errado porque a ciência “extrai e retém do mundo material aquilo que é suscetível de repetir-se e de ser calculado [...]” (BERGSON, 2006, p. 5). Mas o problema encontrado por ele diz respeito quando aplicamos esta linguagem aos nossos estados internos. A psicofísica, por exemplo, tratando estes mesmos estados psicológicos como coisas justapostas, utiliza-se dela para expressar seus resultados. Dizer “mais” ou “menos”, “maior” ou “menor” sobre sensações que não se diferem *nestas* características, mas sim diferem em natureza é a grande questão (PINTO, 2007). E Bergson nota isso quando ele mesmo se propõe a analisar nossa interioridade, de modo imediato. O que ele encontra? Uma multiplicidade de sentimentos e sensações que mudam a todo momento:

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 (BERGSON, 2006, p. 1).

Estas mudanças, que ocorrem a todo o momento em nossa interioridade,

representam uma multiplicidade qualitativa, multiplicidade esta que se opõe diretamente à quantitativa, relacionada como vimos anteriormente, à noção de número: “a multiplicidade dos estados de consciência, considerada na sua pureza original, não apresenta qualquer semelhança com a multiplicidade distinta que forma um número” (BERGSON, 1927, p. 85). E esta multiplicidade qualitativa nada mais é que a própria *duração* ou o tempo real, visto que possui como essência simplesmente o “passar” (BERGSON, 2006, p. 4). É justamente isso que Bergson constata. Neste tempo interno não há uma justaposição de estado como via a psicofísica, mas sim uma sucessão ininterrupta, um escoamento, um constante fluir. Em outras palavras, ele *dura*. Todas estas mudanças são mudanças de *natureza*, e não mudanças de grau, são outras sensações, diferentes em natureza: “A sensação é o que muda de natureza, não de grandeza” (DELEUZE, 1999, p. 103). Portanto, não ficamos com “menos” calor, o que nos levaria então a ficar com frio, mas sim há uma mudança de sensação, uma passagem de uma para outra. São estas mudanças que escapam às análises da psicofísica. Diferente do que defendia, nossa duração interna não é divisível. Não há um estado e depois outro, com um intervalo entre eles, para que possamos analisá-los separadamente: “é justamente essa continuidade indivisível de mudança que constitui a verdadeira duração” (BERGSON, 2006, p. 16).

Deste modo, podemos constatar que tanto o espaço quanto a duração possuem diferenças de natureza. Diferem em seu modo de ser. O espaço, tendo como característica principal a homogeneidade, nunca muda, é sempre o mesmo, não possui qualidade alguma, assim como as horas que um relógio marca. Todos os dias são as mesmas 24 horas (nunca mudam). Posso medi-lo, adiantá-lo ou atrasá-lo e sempre continuará o mesmo (mensurável). A ciência vê o tempo desta forma e é a representante máxima desta concepção errônea de se ver e tratar a temporalidade. Como dissemos anteriormente, sempre se acreditou que o ato de contar era efetuado mais no tempo do que no espaço, ou seja, tinha-se por crença que era possível medir o tempo, mas segundo Bergson esta “medida” nunca versava sobre o tempo real: “a medida do tempo nunca versa sobre a duração enquanto duração” (BERGSON, 2006, p. 5). A duração, ao contrário, é mudança e qualidade por excelência, nenhum estado de consciência se repete, nunca é o mesmo, é pura heterogeneidade: “nenhuma de suas partes está mais ai quando a outra se apresenta” (BERGSON, 2006, p. 4). Esta afirmação de Bergson surge no momento em que relembra o contato que teve com a

filosofia evolucionista de Herbert Spencer (1820 - 1903).

Bergson tinha muito apreço por sua filosofia e pelo objeto dela, a evolução, entretanto, constatou nela o mesmo erro de toda a tradição: tratar o tempo como algo justaposto: “muito nos impressionou, com efeito, ver como o tempo real, que desempenha o papel principal em toda filosofia da evolução, escapa a matemática” (BERGSON, 2006, p. 4). Isto de certo modo o incomodou, pois nota que esta concepção científica foi aplicada à filosofia, conforme ele nos diz:

Que a ciência positiva se houvesse desinteressado dessa duração, nada de mais natural [...] mas como compreender que a filosofia de Spencer, doutrina de evolução, feita para seguir o real em sua mobilidade, seu progresso, sua maturação interior, possa ter fechado os olhos àquilo que é a própria mudança? (BERGSON, 2006, p. 6)

Dois pontos se mostram de extrema importância neste parágrafo. Primeiramente, ele nos diz que o desinteresse da ciência pela duração é normal, afinal: “ela extrai e retém do mundo material aquilo que não dura” (BERGSON, 2006, p. 5), ou seja, a ciência como a entendemos tradicionalmente não tem por objetivo pensar a realidade movente, não é interessante para ela, ou até mesmo quando ela tenta o faz de modo equivocado. Em segundo lugar, pensar a realidade movente é papel da filosofia, segundo Bergson, por isso muito o incomodou o fato da filosofia de Spencer, que parecia ser diferente por seu objeto ser a evolução, que pressupõe mudança, tomar o mesmo partido que a ciência e tratar a realidade como subordinada à espacialidade da matemática. Isto o leva a rever os sistemas filosóficos e a tentar compreender o motivo pelo qual a filosofia fechou os olhos para a mudança, para a duração.

Assim, o motivo pelo qual a tradição “fechou os olhos” para a mudança e para o movimento, segundo Bergson, é muito mais amplo, pois advém de nossa própria evolução física e biológica. Em sua obra *A Evolução Criadora* (1907), Bergson nos diz que em determinado momento de nossa evolução a inteligência se sobressaiu sobre o instinto. Assim, como não possuíamos outros meios para a sobrevivência, a inteligência entrou em cena fabricando certos meios para a adaptação, levando Bergson a afirmar que ao invés de ser denominado *homo sapiens* o homem deveria ser chamado *homo faber*: “Muito antes que tivesse havido uma filosofia e uma ciência, o papel da inteligência já era o de fabricar instrumentos e guiar a ação de nosso corpo sobre os corpos circundantes” (BERGSON, 2006, p. 36). O modo como a inteligência age é inteiramente voltado para a ação. A inteligência é pragmática no sentido analisar

somente o que é importante e útil em um determinado momento. Segundo Bergson, ela possui três características.

A primeira é que ela tem por objeto o “sólido desorganizado” (BERGSON, 2006, p.137). Como a função da inteligência é fabricar, ela exerce esta função exclusivamente sobre a matéria bruta. Dela, a inteligência só guarda o que é sólido e se esquiva de tudo o mais que a matéria possui de fluidez. Sendo assim, ao gerar algo, a inteligência sempre deixará uma parte de fora, pois da fluidez ela esquiva seu olhar (BERGSON, 2006). A descontinuidade é uma segunda característica. Como Bergson nos diz, para que possamos agir sobre a matéria e manipulá-la por quantas vezes acharmos necessário, cremos que há uma continuidade extensiva da matéria para que, então, possamos continuar a agir. Mas na verdade é somente a “descontinuidade que nos parece real e prende nossa atenção”, ou seja, o que é interrompido, de modo que “a inteligência só concebe claramente o descontínuo” (BERGSON, 2006, p. 138). Uma terceira característica é com relação à imobilidade. A inteligência interessa-se somente “pelas posições atuais” pelos pontos onde o móvel está e não “pelo progresso” (BERGSON, 2006, p.139), pela passagem que é o verdadeiro movimento, como vimos: “Da própria mobilidade, nossa inteligência desvia a atenção” (BERGSON, 2006, p. 139). Logo, esse “desviar” da atenção é onde o problema está, pois, ao focar em um único ponto, ela fecha os olhos para o que está ao redor.

Deste modo, apenas o que está ali, imóvel, pronto para ser usado é importante para ela: “Limitemo-nos a dizer que o estável e o imutável são aquilo que nossa inteligência se prende em virtude de sua disposição natural. Nossa inteligência só concebe claramente a imobilidade” (BERGSON, 2006, p. 139). E se a inteligência fabrica, a linguagem é um produto desta última, simbolizando todas estas características descritas acima e sendo “concebida como faculdade instrumental” (SILVA, 1994, p. 9). Bergson nota que é nesta direção que a filosofia e seu discurso erroneamente se inserem, utilizando-se da linguagem como instrumento. A ciência utilizar-se deste instrumento nada tem de errôneo, visto que ela só se sente à vontade com o que é inerte (BERGSON, 2006, p. 36). Mas é quando a filosofia traz para a especulação esta imobilidade característica da inteligência e da linguagem que nasce a metafísica com Zenão, atingindo seu ápice na filosofia das formas de Platão.

Vimos como os paradoxos de Zenão pareciam ser tão convincentes, mas não havíamos visto o motivo pelo qual isto se dava ou o que estava por trás disto. Agora já

podemos compreender que o motivo foi justamente por ele se utilizar da linguagem. Como observamos em nosso percurso ela é paralisante e “especializadora”, fazendo com que a realidade do movimento pareça tão absurda. Há, segundo Franklin Leopoldo e Silva, uma fixação pelo sentido no saber filosófico (SILVA, 1994). De modo semelhante, a inteligência age somente sobre o inerte, paralisando o devir, pois, se o seu papel é a praticidade, seria muito incômodo ficar entre o que foi e o que não é mais. Não seria útil para a vida prática. Assim, a filosofia vê na linguagem a oportunidade para fazer a mesma coisa através dos conceitos. Tenta, em vão, segundo Bergson, representar a realidade. Mas o que ocorre na verdade é um recorte dela⁹⁸: “O conceito elimina do real as ilusões e as contradições em que nos mergulha a percepção” (SILVA, 1992, p. 143), sendo este o objetivo de Platão. Ao acreditar estar colocando no mundo das ideias as essências imutáveis da realidade, tendo em vista que os sofistas afirmavam justamente este incômodo, ele nada mais fez que um recorte da realidade movente, colocando este recorte em um local que fosse acessível apenas ao intelecto. Esta foi uma atitude que seria levada adiante durante séculos de pensamento. Passando em revista os sistemas filosóficos, Bergson nota que todos estes acreditavam estar representando a realidade em todos os seus aspectos, quando, na verdade, estava ocorrendo o contrário. A fluidez da realidade era representada por conceitos cada vez mais abrangentes que culminavam sempre em uma ideia única que tinha por objetivo abarcar todos os anteriores. Dito de outro modo, o intelecto:

[...] 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 Substancia, o Eu, a Ideia, a Vontade (BERGSON, 2006, p. 28).

O método filosófico utilizado pela tradição sistematiza este processo. Pensava-se que através dos sistemas filosóficos a realidade poderia ser captada em sua totalidade e movimento, mas na verdade tratavam este movimento como posições no espaço, assim como a psicofísica acreditava pensar nossa interioridade temporal quando nada

⁹⁸ É digno de nota salientar também que, o que muito contribui para que este recorte da realidade ocorra, é que o sentido que nos põe em contato com o mundo de modo mais imediato é o da visão, e sobre nosso olho, Bergson nos diz que ele “tomou o hábito de recortar” (BERGSON, 2006, p. 170), ou seja, mesmo que nossa percepção seja um recorte, mesmo que ela fixe algo, como Astrid Sayehg nos diz que “Perceber é imobilizar” (SAYEGH, 1998, p. 76), o devir da realidade continua a passar, o que faz com que nosso intelecto se refugie nos conceitos para explicar a realidade movente, mas na verdade: “Raciocinamos sobre o movimento como se este fosse feito de imobilidades e, quando o olhamos, é como imobilidades que o reconstruímos” (BERGSON, 2006, p.187).

mais fazia que justapor um estado sobre outro. Deste modo, quando Bergson questiona o porquê a filosofia de Spencer, que parecia se destacar por seu objeto de estudo, tomou o mesmo rumo que os sistemas filosóficos da tradição é justamente porque carregava nada mais do que uma herança platônica, conforme Franklin Leopoldo e Silva nos mostra: “O erro de Spencer ilustra apenas um movimento que tem sua origem na instauração platônica da metafísica” (SILVA, 1994, p. 36).

Chegamos então a um ponto crucial em nossa proposta. Vimos que à constatação de que o tempo passa, de que nenhuma de suas partes está presente quando a seguinte se instala, Bergson deu o nome de duração. Esta é a base de seu pensamento. Duração por que o tempo na verdade, como um rio que tem em sua essência última o fluir, dura, não cessa de escoar, possui então uma duração contínua. Esta é a realidade para Bergson, o movimento, a mudança, o devir. No entanto, ele notou que a tradição filosófica, que tinha por papel especular sobre a realidade em si mesma, sobre o que existe, fechou os olhos para estas características. Esta tradição vinculou-se a ciência e ambas partilharam por muitos séculos de uma mesma visão sobre a realidade, sobre o tempo e movimento. O equívoco dito no início e que levou ao surgimento da metafísica provém justamente desta atitude. É onde Bergson vê um erro, uma falha, advindo daí seu grande desejo que é restaurá-la, trazendo estes aspectos esquecidos e negligenciados para o âmbito da especulação filosófica.

Mas, se para Bergson o papel do discurso filosófico é o de especular sobre a realidade, e constatamos após este percurso que o devir é a verdadeira realidade para ele, resta sabermos agora como a filosofia deve agir e como deve ser sua postura perante esta constatação. Como o filósofo propriamente dito deve agir? Segundo o pensador francês: “Filosofar consiste em inverter a direção habitual do trabalho do pensamento” (BERGSON, 2006, p. 221). Ou seja, se habitualmente nosso pensar segue a tendência de nossa inteligência paralisante, o papel da filosofia e, conseqüentemente do filósofo, é o de inverter este hábito, colocando a duração, a mobilidade como fundamento para se filosofar. Portanto, veremos a seguir o método pautado por Bergson nesta atitude, expondo assim sua proposta de restauração da metafísica.

A INVERSÃO DO PENSAMENTO

O grande desejo de Bergson é o de restaurar a metafísica. Mas a metafísica

para ele não possui as mesmas características que a tradição lhe atribuiu ao longo dos séculos. Para Bergson, ela está enraizada na vida e não em uma realidade "acima" ou "além". A metafísica começa com a intuição de nossa vida interior e sua constante mudança. Deste modo, se mostramos inicialmente como Bergson via a metafísica tradicional foi para mostrar qual será o fundamento que sustentará seu desejo de restaura-la, a saber, a mudança e o movimento. Ao constatar a duração interna, assim como a realidade externa, que também dura, pois tudo está em um contínuo devir, ele propõe então um novo modo de se conhecer a realidade que nos cerca. Propõe uma metafísica renovada. Entretanto, é preciso nos "desabituar" de ver a realidade como a víamos. É preciso que haja uma inversão do pensamento.

Ao propor esta inversão, Bergson está, na verdade, indicando um novo meio de se conhecer a realidade. Conforme Regina Schöpke nos diz, o projeto metafísico de Bergson tem por objetivo ultrapassar o modo clássico da razão filosófica (SCHÖPKE, 2012), que via na imutabilidade um fundamento substancial e que por muitos séculos permeou a história da filosofia. Após verificar os equívocos da metafísica tradicional, ele constata uma realidade que sempre esteve ali, presente, isto é, nossa interioridade e sua constante mudança. Mas, devido a nossa inteligência ser voltada para a ação prática da vida, se sobressaindo em muitos outros aspectos de nossa existência, nunca havíamos nos voltado para ela. A inversão do hábito de pensar consiste justamente nisso. Se nossa interioridade é pura mudança ou duração, nosso pensamento deve pautar-se nela para obter um contato mais próximo com a realidade que também é pura mudança, e a obtenção deste contato é possível através da intuição⁹⁹. É sobre este pressuposto que nasce o projeto metafísico de Bergson. Conforme lemos na segunda introdução de *O Pensamento e o Movente*, intuição para Bergson é um conhecimento imediato. E onde se é possível ter um conhecimento deste tipo? Mais uma vez, em nossa interioridade: "A intuição de que falamos, então, versa antes de tudo sobre a duração interior" (BERGSON, 2006, p. 29).

A metafísica bergsoniana tem início, então, com a constatação da duração interna, ela é pautada em nossa interioridade. Através da duração podemos ter um

⁹⁹ Diferentemente do sentido que geralmente se atribuiu ao termo "intuição" ao longo da história da filosofia, para Bergson ela possui outra acepção. Na segunda parte da introdução de *O Pensamento e o Movente*, o filósofo nos diz que por muito tempo relutou em utilizá-lo visto que muitos sistemas empregavam este termo no sentido "supra-intelectual" (cf. nosso primeiro tópico) "Intuição é, aliás, uma palavra frente à qual hesitamos longamente" (BERGSON, 2006, p.27).

acesso mais imediato com a realidade. Além disso, Bergson não refuta o empirismo, mas com a sua proposta pretende uma distinção entre metafísica e ciência. É importante nos atermos a este ponto. Ao propor esta divisão, o filósofo é bem claro em não estar admitindo uma diferença de valores, dando à metafísica um valor maior que a ciência ou vice-versa. Mas por qual motivo ele o faz? Sendo a duração de natureza espiritual e móvel, o modo de conhecê-la não pode ser o método utilizado pela ciência, que é o da análise.

Para Bergson, portanto, há dois modos de se conhecer uma coisa: dando voltas em torno dela, ou entrar nela. O primeiro é característico da ciência, pois traz a análise como fundamento. Analisa-se, toma-se nota, mas sempre de fora, sempre dando voltas em torno do objeto a ser conhecido. Ao contrário disto, o segundo tipo de conhecimento Bergson denomina ser metafísico, pois se conhece em absoluto, de imediato, sem rodeios. Como o filósofo nos diz, é um simpatizar com o que aquele objeto possui de único (BERGSON, 2006, p. 184-187). É inegável que conhecemos nossa interioridade, nosso espírito de modo imediato e absoluto. Simpatizamos com nós mesmos, com o que temos de único. É um conhecimento preciso. Aliás, precisão é o que mais faltou à filosofia, segundo Bergson. Ao analisar os grandes sistemas filosóficos da tradição, ele conclui dizendo que tais sistemas funcionariam perfeitamente em um mundo em que não houvessem seres humanos, de tão amplos que eram (BERGSON, 2006, p. 3). Já em seu projeto metafísico, a precisão entra com a intuição, como veremos mais à frente.

Voltando à distinção que Bergson faz, a ciência não poderia ficar a cargo de pensar nossa duração porque, sendo seu método o da análise, ele é expresso em conceitos, em uma linguagem que, como vimos anteriormente, é paralisante e fixadora, ou seja, nada mais que um recorte da realidade fluente. Ademais como para Bergson a realidade é o próprio devir, cabe à intuição ser o método metafísico por excelência, pois, pensar intuitivamente é pensar em duração e pensando a duração estamos pensando a mobilidade. Deste modo:

Conferimos, portanto, à metafísica um objeto limitado, principalmente o espírito, e um método especial, antes de tudo a intuição. Ao fazê-lo, distinguimos claramente a metafísica da ciência. Mas ao fazê-lo também lhes atribuímos um valor igual. Acreditamos que podem, ambas, tocar o fundo da realidade (BERGSON, 2006, p. 35)

Antes de entrarmos na definição da intuição como método, é importante salientar que, além de ter por desejo restaurar a metafísica, Bergson também deseja que ela, assim como a filosofia de forma geral, trabalhe lado a lado com a ciência, daí sua afirmação em procurar evitar uma diferença de valor entre elas. Em seu *Compreender Bergson*, Jean-Louis Vieillard-Baron, nos diz que para ele “a filosofia nunca deve separar-se da ciência [...] Bergson acreditou até o fim de sua vida que a filosofia poderia tornar-se um trabalho coletivo, como o trabalho coletivo de laboratório” (VIEILLARD-BARON, 2007, p.75). De fato, o conhecimento científico para Bergson não deve ter o seu valor diminuído, pois conforme Deleuze aponta em seu texto *Bergson*, o filósofo:

[...] nos diz que esse conhecimento não nos separa simplesmente das coisas e de sua verdadeira natureza, mas que apreende pelo menos uma das duas metades do ser, um dos dois lados do absoluto, um dos dois movimentos da natureza [...] (DELEUZE, 1999, p. 127)

Deste modo, se lemos que a ciência tem como característica a apreensão de um dos lados do ser, da realidade, o outro deve ser feito pela filosofia, pela metafísica, e seu método é a intuição. A palavra *methodos*, etimologicamente falando, provém da junção de duas palavras gregas: *meta* (por, através de) e *hodos* (caminho), e geralmente define-se como um: “conjunto de procedimentos racionais, baseados em regras, que visam atingir um objetivo determinado” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006, p.130). Sendo assim, a intuição, como qualquer outro método, possui regras, e Deleuze, que muito nos ajudará neste trajeto, nos diz serem três estas regras. Porém, focaremos essencialmente na primeira delas que muito tem a ver e a acrescentar em nossa proposta.

Esta regra diz respeito à colocação dos problemas na filosofia. Segundo as palavras do próprio Bergson, “a verdade é que, em filosofia e também alhures, trata-se bem mais de encontrar o problema e, por conseguinte, de formulá-lo, que resolvê-lo” (BERGSON, 2006, p. 20). Ele considera que muitos dos grandes problemas que “angustiam o metafísico” são falsos, geralmente problemas mal colocados ou até mesmo inexistentes. Sobre os problemas mal colocados, Deleuze nos diz que estes problemas são como que “mistos mal analisados”, são coisas que “diferem por natureza” (DELEUZE, 1999, p. 10). Podemos entender mais claramente lembrando o

caso da psicofísica, que tinha por objetivo quantificar nossos estados internos de consciência.

Bergson notou neste caso que nossos estados de consciência, ao invés de aumentarem em grau, mudavam de natureza visto que nunca eram os mesmos. A intuição entra, então, como um método que busca as diferenças de natureza na realidade. Aqui entra a questão da precisão de que falávamos logo acima, pois a intuição atua diretamente no amago das questões que trata. Ela busca separar o que é de ordem qualitativa e o que é de ordem quantitativa: “Como método, a intuição é um método que busca a diferença. Ela se apresenta como buscando e encontrando as diferenças de natureza [...]” (DELEUZE, 1999, p.12). Já com relação aos problemas inexistentes, Bergson, segundo as palavras de Deleuze, nos diz ocorrer aí uma confusão entre mais e menos. Geralmente quando pensamos em “por que tudo ao invés de nada”, ou “por que ordem ao invés de caos” estamos na verdade entrando em um círculo vicioso. Em que sentido? Quando trazemos a questão do nada ou não-ser, (muito difundida na filosofia contemporânea), o que constantemente ocorre é acreditamos tratar o *menos* (nada) pelo *mais* (tudo). Na verdade, ocorre exatamente ao contrário:

Na ideia de não-ser, com efeito, há a ideia de ser, mais uma operação lógica de negação generalizada, mais o motivo psicológico particular de tal operação (quando um ser não convém à nossa expectativa e o apreendemos somente como a falta, como ausência daquilo que nos interessa (DELEUZE, 1999, p. 10).

O problema do nada surge quando não se pensa que a realidade é feita de diferentes nuances, que estão sempre em movimento. Acabamos por pensá-la como uma homogeneidade, única, um Ser imóvel que, conseqüentemente, só poderia se opor ao nada:

A ideia de não-ser aparece quando, em vez de apreendermos as realidades diferentes que se substituem umas às outras indefinidamente, nós as confundimos na homogeneidade de um Ser em geral, que só se pode opor ao nada, reportar-se ao nada (DELEUZE, 1999, p. 12).

Estes problemas, segundo Bergson, criaram ilusões na metafísica ocidental. Todavia, o que faz com que consigamos constatar estas ilusões é a utilização da intuição como método, apreendendo as diferenças de natureza que se dão na

realidade, pois pensar intuitivamente é pensar em duração e ao pensar em duração, colocando-a como carro chefe de nosso pensar, estaremos refletindo sobre o verdadeiro movimento desta realidade que nos cerca.

Ao pautar-nos pela intuição, colocamos o movimento como fundamento do ser. Mas ainda resta um ponto a ser esclarecido para que esta inversão seja completa e este ponto diz respeito à comunicação deste método. Como a intuição pode ser expressa? Bergson nos diz que ela deve ser comunicada pela inteligência, mas como vimos, o modo da inteligência se expressar é através da linguagem, que é seu produto mais refinado. Posto isto, parece que estamos frente a um problema, um impasse, pois, se a intuição parte da duração, que é pura mobilidade, como pode ela ser expressa pela inteligência, que recorta a realidade em pedaços e imobiliza o devir? Bergson nos diz: “A metafísica é, portanto, a ciência que pretende passar-se de símbolos” (BERGSON, 2006, p.188). Assim, a metafísica bergsoniana tem como último e principal aspecto o que denominamos aqui por “ultrapassamento” da linguagem.

Mas não achemos que este “ultrapassamento” indica a criação de uma nova linguagem. Longe disso. O que Bergson tem por interesse, e como Franklin Leopoldo e Silva nos mostra, é que há, na própria linguagem a possibilidade de superá-la, visto que o aspecto pragmático da linguagem entra em cena somente quando se busca uma fixação, quando se tem uma ação a se fazer: “É preciso lembrar que o conceito enquanto cristalização da atividade simbólica representa a forma que assume tal atividade quando o interesse pragmático exige a fixação da mobilidade” (SILVA, 1994, p. 96). Portanto, há uma possibilidade de se utilizar a linguagem contra a sua própria inclinação original: “[...] a linguagem possui certa flexibilidade que faz com que a cristalização conceitual não esgote o jogo simbólico” (SILVA, 1994, p. 96). Esta possibilidade repousa no uso de metáforas e imagens¹⁰⁰.

Diferentemente do resultado que se obtém no uso do conceito tradicional que imobiliza a realidade daquilo que se diz, ao se utilizar a metáfora ou a imagem elas

¹⁰⁰ Tarcísio Jorge aponta para este aspecto em seu livro ao nos relembrar as muitas vezes em que Bergson utilizou-se deste recurso ao longo de sua obra: "Para citar alguns desses exemplos, podemos recordar primeiramente os modos diversos de ele descrever a duração. Em *Dados Imediatos*, ele compara a ‘sucessão de nossos estados de consciência’, nossa duração interior, à ‘fusão das notas de uma melodia’. Em *Introdução à Metafísica*, ele a aproxima ora do ‘desenrolar de um novelo’, ora de um ‘espectro de nuances’, quando a pensa enquanto associada à consciência humana [...]. Já em *A Evolução Criadora*, ele a descreve, enquanto associada à Natureza como um todo, como uma sinfonia [...]" (PINTO, 2010, p. 127).

sugerem algo a ser compreendido, não de maneira fixa, mas, pelo contrário, sugerem que aquilo que foi dito não seja compreendido como algo terminado. Em outras palavras, quando se busca não uma fixação, como é o caso da linguagem conceitual tradicional, mas uma expressão que consiga sugerir algo, a utilização de metáforas e imagens é o que mais pode se aproximar da realidade, da duração: “Para que a metáfora sirva como meio de aproximação da realidade é preciso que a imagem não cristalice um significado, mas sugira uma visão [...]” (SILVA, 1994, p. 97). É de suma importância, porém, salientar que nenhuma metáfora conseguirá expressar a duração. Mesmo havendo esta possibilidade de se usar a linguagem de uma maneira que não seja pragmática e fixadora, ela sempre será linguagem, não passará de símbolos, como o próprio Franklin Leopoldo nos diz: “nenhuma imagem substituirá a intuição da duração” (SILVA, 1994, p. 97). O uso de uma única imagem jamais conseguirá expressar a duração, isto é um fato, porém:

[...] muitas imagens diversas, tomadas de empréstimo a ordens de coisas muito diferentes, poderão, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência para o ponto preciso no qual há uma certa intuição a apreender (BERGSON, 2006, p. 92).

Quanto mais imagens forem utilizadas para sugerir aquilo que se deseja expressar, toda a fixação rígida do conceito será evitada (VIEILLARD-BARON, 2009); e, como em um romance, no qual o autor “torce a linguagem (...) com a finalidade de nos fazer esquecer que ele emprega palavras” (SILVA, 1994, p. 96), a intuição originária que, por exemplo, o filósofo deseja expressar, poderá por outros ser compreendida.

Sendo assim, podemos afirmar que a inversão do pensamento que Bergson propõe, e que dá início ao seu projeto metafísico possui três momentos. O primeiro é a constatação da duração, que em oposição ao espaço, se dá através da intuição imediata de nossa interioridade. O segundo momento é quando aplicamos esta intuição à própria filosofia e seus problemas, constatando que muitos deles inexistem ou são mal colocados. Por último, o terceiro momento advém do que denominamos aqui de “ultrapassamento” da linguagem quando, ao invés de se buscar na fixidez dos conceitos uma ferramenta para se filosofar, utilizamos imagens e metáforas que sugerem o que o filósofo deseja expressar, deixando em aberto seu pensamento, como em um constante fazer-se, em que, quanto mais imagens, mais próximos estaremos de compreendê-lo.

Deste modo, ao inverter a marcha habitual da inteligência, as ideias da filosofia não mais serão vistas como páginas de livros antigos em uma biblioteca esquecida, prontos para serem consultados e postos no mesmo lugar, apenas esperando o próximo leitor. Quão diferente é este novo olhar que Bergson nos propõe! As ideias que constituem a filosofia continuarão em páginas, isto sim. Mas estas páginas nada terão de velho ou antigo. Nada terão de acabado ou fechado. Nestas páginas, o que se encontrará será o puro movimento filosófico se fazendo, sempre a espera de um novo leitor que, em contato com sua duração interna, escreverá em suas páginas apenas passagens, como o próprio tempo se encarrega de escrever em nós.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mas se um outro sentido da vida fosse acessível na própria vida, *sem sair* da vida, da consciência, da experiência, se uma diferença se introduzisse *na vida* e não entre a vida e um absoluto inatingível, se existisse uma diferença *acessível* praticamente, então nossa vida se tornaria do começo ao fim metafísica, atravessada por essa diferença que implica também uma dificuldade e um esforço. A realidade da vida se atingiria somente como uma diferença na vida (WORMS, 2011, p. 17).

Este parágrafo da obra de Frederic Worms ilustra e resume muito bem a proposta de Bergson e nossa tentativa em expô-la neste artigo. Este "outro sentido" é a constatação de nossa duração interna, do movimento de nosso espírito, que se diferencia por vermos, como um espectador consciente, a mudança que ocorre em nosso interior a todo o momento. À essa mudança temos acesso de modo imediato e absoluto, temos acesso enquanto ela *é*, por isso a afirmação de que nossa vida "se tornaria metafísica". O objetivo da metafísica sempre foi este "enquanto *é*", mas o erro foi de acreditar que ele seria imóvel, que estaria disponível para a nossa apreensão a qualquer momento. Ao contrário disto, em Bergson vemos que este *é* nada mais seria que o próprio movimento, sendo possível definir sua filosofia como uma filosofia do movimento, uma filosofia do devir. Mas o que necessariamente esta afirmação implica?

Se tivermos absorvido, mesmo que de maneira rápida, o cerne do pensamento bergsoniano, rapidamente iremos notar que este movimento filosófico se opõe diretamente ao movimento platônico, ainda vigente na filosofia. Não estamos com isso querendo dizer que há em Bergson uma "verdade filosófica". Muito pelo contrário. A proposta que ele nos mostra é justamente um possível outro olhar sobre a

filosofia em si mesma e o que isso implicaria, no caso, numa possibilidade de se ter uma metafísica pautada em um tipo conhecimento absoluto e imediato, a saber, nossa duração.

Dizemos *nossa pois* cada um de nós “duramos” à nossa própria maneira, estamos em um constante movimento. A duração está sempre ali, correndo, fluindo, mudando a todo o momento. Mas devido às necessidades de nossa vida prática não damos vazão a ela, não conseguimos lidar com ela. A filosofia também não conseguiu, visto que, com tudo “sendo e não sendo” ao mesmo tempo, o conhecimento se tornaria relativo e inalcançável. Com isso, a filosofia acreditou que buscando na linguagem, que nada mais faz do que imobilizar, uma maneira de retratar o mundo de maneira mais lógica e coerente, estaria cumprindo o seu papel. Se mudarmos, porém, nosso olhar, veremos a duração como algo verdadeiro, substancial, e poderemos constatar, assim como Bergson o fez, que o movimento, além de ser uma realidade, pode ser uma ferramenta valiosa na busca pelo conhecimento.

Ademais, podemos concluir que, longe de ser enquadrado em um sistema filosófico, (até porque um sistema é algo fechado, uma filosofia que já tratou de tudo e que não há nada mais a refletir) vimos como o pensamento bergsoniano trabalha com o movimento, a mudança. Sua proposta em não se utilizar de conceitos, mas sim de imagens e metáforas é um grande exemplo. Ao *sugerir* um pensamento, um sentimento, estes não serão “finalizados”, mas sim, continuarão a ser pensados, estarão eles mesmos em movimento. Não muito diferente de nossa vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bossi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 1015 p.

BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1927, 164 p.

_____. *Evolução Criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005, 398 p.

_____. *Memória e Vida*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006, 184 p.

_____. *O Pensamento e o Movente*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 297 p.

DELEUZE, Giles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999, 141 p.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário Grego da Filosofia*. Trad. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 164 p.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de filosofia*. 4. ed. São Paulo: Zahar, 2006. 320 p.

KANT, Immanuel. *Os Progressos da Metafísica*. Trad. Artur Morão Lisboa: Edições 70, 1995, 144 p.

MORENTE, Manuel García. *Fundamentos de Filosofia: lições preliminares*. Trad. Guillermo de la Cruz Coronado. 8. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1930. 319 p.

NOVAES, Adalberto. (Org.). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, 480 p.

PIETTRE, Bernard. *Filosofia e ciência do tempo*. Trad. Maria Antonio P. C. Figueiredo. São Paulo: Edusc, 1997, 224 p.

PINTO, Tarcísio Jorge Santos. *O método da intuição em Bergson e a sua dimensão ética e pedagógica*. São Paulo: Loyola, 2010. 240 p.

RODRIGUES, Osvaldino Marra. Zenão discípulo de Parmênides: Um esboço. *Kínesis*, São Paulo, v. 1, n. 02, p.231-247, 01 set. 2009.

SAYEGH, Astrid. *Bergson - O método intuitivo: uma abordagem positiva do espírito*. São Paulo: Humanitas, 1998. 180 p.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994. 357 p.

_____. *Bergson, Proust: tensões do tempo* in NOVAES, Adalberto. (Org.). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, 480 p.

SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012. 222 p.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Compreender Bergson*. Trad. Mariana de Almeida Campos. Petrópolis: Vozes, 2007. 117 p.

WORMS, Frédéric. *Bergson: Ou os Dois sentidos da vida*. Trad. Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Unifesp, 2011, 382 p.