

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTROS DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

FÁBIO COELHO DA SILVA

HENRI BERGSON E A QUESTÃO DA LINGUAGEM

São Carlos
2021

FÁBIO COELHO DA SILVA

Henri Bergson e a questão da linguagem

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia no Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos.

Área de Concentração: Estrutura e Gênese do Conceito de Subjetividade

Orientador: Profa. Dra. Profa. Débora Cristina Morato Pinto

São Carlos
2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado do candidato Fábio Coelho da Silva, realizada em 22/02/2021.

Comissão Julgadora:

Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto (UFSCar)

Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto (UFSCar)

Profa. Dra. Silene Torres Marques (UFSCar)

Profa. Dra. Maria Adriana Camargo Cappello (UFPR)

Profa. Dra. Rita de Cássia Souza Paiva (UNIFESP)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Ao Cauê

AGRADECIMENTOS

À professora Débora Cristina Morato Pinto, pela oportunidade e orientação.

Aos professores Bento Prado Neto e Silene Torres Marques, pelas considerações no exame de qualificação.

Aos professores Bento Prado Neto, Maria Adriana Camargo Capello, Rita de Cássia Souza Paiva e Silene Torres Marques, por terem aceitado participar da banca de defesa.

Aos meus pais Francisco e Neuza, e ao meu irmão Ricardo.

Aos amigos Gabriela e Gabriel (Dente), pela hospitalidade em São Carlos. Ao amigo Curtt, pela gentileza.

À minha esposa Vanessa, por tudo.

*A maior riqueza do homem é a sua incompletude.
Nesse ponto sou abastado.
Palavras que me aceitam como sou – eu não
aceito.
Não aguento ser apenas um sujeito que abre
portas, que puxa válvulas, que olha o relógio, que
compra pão às 6 horas da tarde, que vai lá fora,
que aponta lápis, que vê a uva etc. etc.
Perdoai.
Mas eu preciso ser Outros.
Eu penso renovar o homem usando borboletas.*

Manoel de Barros

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar a questão da linguagem na filosofia de Henri Bergson. Mais precisamente, buscamos elucidar que o entrelaçamento das diversas considerações sobre o assunto converge para a concepção de uma filosofia maleável e fluida. Para tanto, dividimos o estudo em três momentos. Em primeiro lugar, com ênfase sobre a elaboração do método em filosofia, mostramos o significado da crítica ao conceito e o apelo às imagens. Em segundo lugar, a partir da interpretação bergsoniana do processo evolutivo, destacamos o enlace entre inteligência e linguagem na interação humana com as coisas, ou melhor, o modo como os signos inteligentes são decisivos não apenas para definir o campo das ações, mas também para inaugurar o terreno especulativo. Por fim, avaliamos o papel da linguagem na vida em sociedade, ora como instrumento de manutenção das “sociedades fechadas”, ora como expressão impregnada de uma emoção que estimula o contato profundo dos indivíduos entre si e com a humanidade inteira.

Palavras-chave: Inteligência. Intuição. Homem. Linguagem. Sociedade.

ABSTRACT

This research aims to analyze the topic of language in the philosophy of Henri Bergson. More specifically, we seek to explain that the interlacing of different considerations about the topic converges into a malleable and fluid conception of philosophy. We divided the study into three phases. First, we focus on the elaboration of method in philosophy and show the meaning of concept criticism and the appeal to images. Second, we use the Bergsonian interpretation of the evolutionary process to describe the link between intelligence and language in the human interaction with things, or, in other words, the way intelligent signs are decisive in not only defining the scope of actions, but also inaugurating the speculative field. Third, we evaluate the role of language in society life, sometimes acting as an instrument to maintain the “closed societies”, and other times acting as an expression impregnated with emotion that stimulates deep contact between individuals and with humanity as a whole.

Keywords: Intelligence. Intuition. Man. Language. Society.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	9
1 CONHECIMENTO E LINGUAGEM	17
1.1 Uma questão de método	17
1.2 O caminho da intuição.....	20
1.3 A insuficiência do conceito	28
1.4 O jogo de imagens	34
1.5 Atividade filosófica e produção artística	45
1.6 Intuição e modo de vida	56
2 EVOLUÇÃO DA VIDA, HUMANIDADE E LINGUAGEM	61
2.1 A questão da linguagem à luz de <i>A evolução criadora</i>	61
2.2 Da interioridade humana à existência em geral	65
2.3 Corpo vivo e evolução da vida	74
2.4 O sucesso da vida: inteligência e instinto.....	87
2.5 Homem e Linguagem	100
3 LINGUAGEM E SOCIEDADE	114
3.1 Aspectos da função social da linguagem	114
3.2 A significação social do riso	127
3.3 A sociedade fechada: obrigação moral e linguagem.....	138
3.4 O aberto: a moral do exemplo	150
3.5 Pressão e aspiração.....	156
CONSIDERAÇÕES FINAIS	162
REFERÊNCIAS.....	168

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Desde suas origens, o pensamento filosófico se ocupou de questões concernentes à linguagem. Quando aludimos a esse registro temático, não parece um disparate afirmar que duas direções são facilmente visíveis: em primeiro lugar, com certa obviedade, podemos dizer que é inerente a qualquer perspectiva filosófica resolver demandas vinculadas à formulação de seu próprio método e, em especial, de seu discurso, tais como, por exemplo, a redefinição do vocabulário (senso comum, científico e filosófico), a criação de conceitos originais, a preocupação com o estilo, o formato do texto (diálogo, tratado, ensaio, aforismo), etc. Em segundo lugar, verificamos a proposta de investigar a própria natureza da linguagem e as suas implicações sobre a produção dos saberes e das práticas; melhor dizendo, como encontramos em vários momentos de sua história, a atividade filosófica estabelece a própria linguagem como um objeto privilegiado de reflexão.

A proposta metafísica de Henri Bergson (1859-1941) não é indiferente a essas questões. Um olhar rápido sobre a sua obra permite vislumbrar que as considerações sobre a linguagem estão presentes em todo o seu itinerário filosófico, o qual compreende a publicação de seus principais livros e a apresentação de uma miscelânea de textos (artigos, conferências, discursos), bem como o registro de seus cursos e uma volumosa correspondência. Isso, porém, não deixa de provocar certo incômodo, uma vez que, devido a essa retomada frequente, o filósofo francês não oferece um tratamento sistemático e acabado sobre o assunto; mesmo a reunião de suas inúmeras ponderações não autoriza afirmar que há propriamente uma teoria da linguagem em seus

escritos, a qual pudesse ser alinhavada e costurada por meio de um fio criteriosamente determinado. O que encontramos aí parece atestar um esboço incipiente com implicações muito difusas, pois, com o alargamento de sua perspectiva filosófica, os apontamentos relacionados à linguagem assumem posições aparentemente diversas¹.

Não obstante a essa leitura apressada e, até mesmo, impaciente, é indispensável destacar que essas posições são decorrentes de demandas impostas pela meditação de Bergson sobre o “tempo real” ou, mais especificamente, de acordo com seu próprio vocabulário, sobre a duração (*durée*). A esse respeito, em sua correspondência com Harald Höffding, de março de 1915, encontramos um comentário extremamente elucidativo:

Em minha opinião, todo resumo de minhas visões as deformará em seu conjunto e as exporá, por isso mesmo, a inúmeras objeções, se não se coloca primeiro e se não volta sem cessar àquilo que considero como o centro mesmo da doutrina: *a intuição da duração*. A representação de uma multiplicidade de ‘penetrações recíprocas’, toda diferente da multiplicidade numérica – a representação de uma duração heterogênea, qualitativa, criadora – é o ponto de onde parti e ao qual constantemente voltei. (BERGSON, 1972, p. 1148, grifo nosso).

A visitação incansável ao “centro mesmo da doutrina” impede que o método obedeça a um programa predefinido e intransigente, e também que a experiência da verdadeira duração, uma vez descortinada em seu estado de pureza, se imponha como um princípio supremo. Assim, em oposição à

¹ Certamente, o fato de Bergson não oferecer um texto em que a linguagem desponte como objeto específico parece influenciar a pouca atenção destinada ao tema. Mesmo a retomada dos estudos da obra bergsoniana nos últimos anos, dentro e fora da França, não é acompanhada de uma discussão pormenorizada sobre o assunto por uma parte considerável dos comentadores de sua filosofia. Cabe mencionar também que a “lacuna” de uma teoria da linguagem forneceu munção para os adversários da filosofia da duração, cuja ofensiva depreciativa consistiu em defini-la, por vezes, como um mero “retrato poético”, isto é, uma perspectiva sem credibilidade argumentativa e pouco familiarizada com a racionalidade; apenas para exemplificar, esse é o tipo de leitura que Bertrand Russell (2013) apresenta de *A evolução criadora*.

imprecisão dos sistemas filosóficos, que consiste em eleger um “conceito dos conceitos” com a intenção de regular a ordem das coisas, reduzindo por isso mesmo a realidade à tessitura espaço-linguagem, Bergson apresenta a proposta de uma atividade filosófica contínua. Segundo ele (2006a, p. 29):

É verdade que a filosofia exigirá então um esforço novo para cada novo problema. Nenhuma solução será deduzida geometricamente de uma outra. Nenhuma verdade importante será obtida pelo prolongamento de uma verdade já adquirida. Será preciso renunciar a fazer com que a ciência universal caiba virtualmente num princípio.

Ora, longe de sucumbir a uma espécie de estado de impotência ou de resignação, essa imagem do inacabamento da filosofia² indica que o aprimoramento do método se impõe como inquietação permanente no horizonte da perspectiva bergsoniana. Um olhar mais cuidadoso sobre a obra de Bergson permite afirmar que sua orientação filosófica se estrutura no decorrer da própria pesquisa³, isto é, no diálogo com as ciências (sobretudo com as ciências da vida), no tratamento criterioso de certos problemas especulativos e, em especial, no comprometimento com o terreno da experiência⁴. Nesse sentido, recusando a preeminência do puro raciocínio e de suas peças de vestimenta (conceitos), que devido a certa amplidão são inapropriadas para cobrir a singularidade coisas, Bergson (2009a, p. 59)

² Ao pontuar as diferenças entre a “metafísica tradicional” e a sua proposta na abordagem do problema alma/corpo, Bergson sugere essa imagem do inacabamento. “A primeira tese tinha a beleza do definitivo, mas estava suspensa no ar, na região do mero possível. A outra é inacabada, mas deita raízes firmes no real.” (BERGSON, 2006a, p. 49).

³ Conforme Jankélévitch (1999, p. 5): “O bergsonismo é uma destas raras filosofias nas quais a teoria da pesquisa se confunde com a própria pesquisa, excluindo esta espécie de duplicação reflexiva que engendra as gnosologias, as propedêuticas e os métodos.”

⁴ Em *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive*, de 1901, Bergson confirma claramente essa orientação que marca toda a sua obra. Segundo ele (1972, p. 488): “É preciso romper os quadros matemáticos, levar em conta as ciências biológicas, psicológicas, sociológicas, e sobre esta base mais larga edificar uma metafísica capaz de ir cada vez mais alto pelo esforço contínuo, progressivo, organizado, de todos os filósofos associados no mesmo respeito pela experiência.”

escolhe como caminho: “[...] uma observação paciente que dá apenas resultados aproximativos, passíveis de serem corrigidos e complementados indefinidamente”.

Tendo em vista essa aposta filosófica, podemos estabelecer que, em um primeiro momento, e esse é seguramente o mais visível de todos, Bergson apresenta uma crítica da linguagem como etapa decisiva da instauração de seu método. Essa perspectiva se estabelece e se desdobra já nas primeiras linhas de sua obra inaugural, intitulada *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (doravante *Ensaio*), de 1889, cujo preâmbulo, extremamente emblemático em sua simplicidade e eficácia condensativa, oferece uma indagação que não repercutirá somente nas páginas subsequentes do livro, mas acompanhará o aprimoramento do conjunto inteiro da obra. De acordo com o autor:

Nós nos exprimimos necessariamente por palavras e pensamos na maioria das vezes no espaço. Em outros termos, a linguagem exige que estabeleçamos entre nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que entre os objetos materiais. Essa assimilação é útil na vida prática e necessária na maior parte das ciências. Mas poder-se-ia perguntar se as dificuldades insuperáveis que certos problemas filosóficos provocam não viriam por teimarmos em justapor no espaço fenômenos que não ocupam pontos do espaço, e se fazendo abstração das grosseiras imagens em torno das quais a disputa se entrega não lhe colocaríamos um termo. (BERGSON, 2001, p. 3).

No que diz respeito à iniciação de Bergson no verdadeiro método, esse momento de seu itinerário expõe a problemática entre conhecimento e linguagem ou, mais especificamente, entre imersão na vida interior (psicológica) e explicação em termos lógico-matemáticos. Para ele, os impasses em torno da especulação, sobretudo a insolubilidade dos problemas metafísicos (o “problema da liberdade”, por exemplo), são provenientes de uma

“tradução ilegítima” da verdadeira temporalidade, que acompanhou e definiu os rumos da história da filosofia⁵. É justamente nesse sentido que a reestruturação da metafísica exige desfazer os fios entrelaçados da conceituação como condição fundamental para apresentar um conhecimento absoluto. Isso, no entanto, não equivale a decretar o fim da produção de conceitos em filosofia, mas sim a exigência de redefini-la, ou seja, de talhar uma roupagem em acordo com o objeto investigado, respeitando, assim, a experiência e não simplesmente certa lógica linear de argumentação.

É certo que essa opção metodológica de Bergson impõe uma dificuldade inerente ao desenvolvimento de sua proposta metafísica: a maneira adequada de descrever e de comunicar a experiência da duração. Veremos que para enfrentar os contratempos impostos pela linguagem e, mais especificamente, pela imperiosidade do conceito no plano especulativo, o autor propõe o emprego sugestivo de imagens como estratégia para elaborar o discurso filosófico⁶. Aqui, com efeito, encontramos uma aproximação entre atividade filosófica e produção artística: assim como ocorre na composição literária, o filósofo deve explorar a linguagem para colocá-la a serviço da “intuição da duração” e não mais de ideias pré-fabricadas, orientado assim o pensamento para o concreto e impedindo as armadilhas da imprecisão; em suma, ao invés

⁵ Em relação à confusão entre tempo e espaço na história dos sistemas filosóficos, Bergson (2006b, p. 7) dirá: “Examinando as doutrinas [metafísica], pareceu-nos que a linguagem havia desempenhado aqui um papel importante. A duração exprime-se sempre em extensão. Os termos que designam o tempo são tomados de empréstimo à língua do espaço. Quando evocamos o tempo, é o espaço que responde a nosso chamado.”

⁶ Em correspondência com G. Prezzolini (datada em 12 de julho de 1909), Bergson sintetiza bem a questão da linguagem em seu itinerário filosófico: “Em filosofia, a linguagem tem um triplo papel: 1º afastar os erros que nascem do abuso dos conceitos e, por conseguinte, da linguagem (é necessário servir-se da linguagem para assinalar os erros da linguagem), 2º sugerir a solução verdadeira. A linguagem, mais uma vez, não é de modo algum imprópria ao dar esta *sugestão*; 3º exprimir toda a parte científica da pesquisa, tudo o que prepara a intuição.” (BERGSON, 2002a, p. 274, grifo do autor). Voltaremos a esses pontos no decorrer deste trabalho.

de condenar a filosofia ao plano da abstração e das generalidades vagas, seria aberta uma via para ocupar-se da “realidade em que vivemos”.

Se a crítica do conceito e o apelo às imagens são dois momentos decisivos das considerações de Bergson sobre o papel da linguagem na produção do conhecimento metafísico, eles ainda não definem a última palavra sobre o assunto. Isso porque a questão da linguagem sofrerá uma mudança de direção quando o autor apresentar sua reflexão sobre a humanidade. Mais precisamente, ao examinar os aspectos da condição humana em sua obra *A evolução criadora*, de 1907, notadamente o exame genético da inteligência, o filósofo francês oferecerá uma concepção de linguagem em que será assinalada a sua dimensão mais positiva, sobretudo porque ela contribuiu para a ruptura do homem com a natureza e, por conseguinte, para o advento da vida em sociedade. Em outros termos, à luz da história da evolução da vida será delineada uma perspectiva do homem segundo a qual a linguagem despontará como recurso natural capaz de potencializar o alcance da inteligência.

É justamente diante de tal horizonte que a linguagem, cujo enfoque até então consistiu em demonstrar seus aspectos negativos, uma vez que ela contribuiria para obstaculizar o acesso à verdadeira duração, assume uma nova posição; ela é decisiva para o enriquecimento da atividade propriamente humana, sobretudo para o advento da especulação, ainda que, retornando aos impasses de método, não exprima as especificidades do pensamento e da vida. Em consonância com a interpretação de Worms (2010), podemos dizer que, diferentemente de uma delimitação em termos metodológicos tal como Bergson oferece desde seu primeiro livro, o advento da linguagem no movimento evolutivo exerce influência sobre os “dois sentidos da vida” ou, mais

especificamente, ela é uma peça-chave para a inserção do homem no mundo, tendo em vista tanto os aspectos relativos ao processo de conservação da espécie quanto o esforço de inventar a si mesmo, individual e coletivamente. Esse eixo de análise será o mote do segundo capítulo de nosso trabalho, isto é, a apreciação do papel da linguagem relacionada ao desenvolvimento da condição humana, o que abrirá caminho, na obra bergsoniana, para a reflexão referente aos aspectos sociais e morais da dimensão humana.

Já no último capítulo desta pesquisa analisaremos como a linguagem interfere na vida em sociedade. Apesar das alusões pontuais e sucintas em sua obra, é visível que em seu último grande livro, *As duas fontes da moral e da religião*, de 1932, Bergson oferece um estudo mais consistente sobre a vida em sociedade, com ênfase sobre a ação propriamente moral. Melhor dizendo, ao apresentar sua interpretação sobre as fontes da moralidade e da religião, encontraremos um estudo sobre os vínculos do indivíduo consigo mesmo, com a espécie e com a sociedade, bem como com a humanidade inteira, revelando, assim, o que haveria de fechado e de aberto na vida social. Em conformidade com as teses de *A evolução criadora*, acreditamos que sua última obra aprofundará a reflexão sobre o homem e a apreciação sobre o papel da linguagem na vida em sociedade, principalmente a ideia de que sua função é estabelecer a comunicação com a finalidade de garantir a cooperação e a manutenção dos círculos sociais; no entanto, uma vez influenciada pela emoção criadora, o emprego da linguagem pode promover uma espécie de interação simpática entre os homens.

Os pontos que destacamos são indispensáveis não só para avaliar as considerações de Bergson sobre a linguagem e suas implicações nos campos

dos saberes e das práticas, mas também para demonstrar a escrupulosa intenção do filósofo francês sobre o ato de escrever e, em especial, a preocupação em elaborar uma filosofia com nuances e vivacidade. Se, como defende Deleuze, um “lirismo” perpassa a obra de Bergson⁷, cuja influência permitirá defini-lo como um dos grandes estilistas da filosofia francesa⁸, é porque decididamente ele se opôs à mesmidade infecunda, aos cânones asfixiantes do pensamento, ao jogo inócuo do intelectualismo e de sua vestimenta verbal, para produzir uma filosofia “maleável e flexível”, isto é, uma perspectiva aderente às sinuosidades da realidade e exprimível na “língua de todo mundo”⁹.

⁷ “Compreende-se que um tema lírico percorra toda a obra de Bergson: um verdadeiro canto em louvor ao novo, ao imprevisível, à invenção, à liberdade. Não há aí uma renúncia da filosofia, mas uma tentativa profunda e original para descobrir o domínio próprio da filosofia, para atingir a própria coisa para além da ordem do possível, das causas e dos fins. Finalidade, causalidade, possibilidade estão sempre em relação com a coisa uma vez pronta, e supõem sempre que “tudo” esteja dado. Quando Bergson critica estas noções, quando nos fala em indeterminação, ele não nos está convidando a abandonar as razões, mas a alcançarmos a verdadeira razão da coisa em vias de se fazer, a razão filosófica, que não é determinação, mas diferença.” (DELEUZE, 1999, p. 138).

⁸ Em *Conversações*, encontramos vários comentários de Deleuze referentes à questão do estilo. O trecho a seguir oferece um esboço da questão: “Creio que os grandes filósofos são também grandes estilistas. E, embora o vocabulário em filosofia faça parte estilo, porque implica ora a invocação de termos novos ora a valorização insólita de termos ordinários, o estilo é sempre questão de sintaxe. Mas a sintaxe é um estado de tensão em direção à algo que não sintático, nem mesmo linguageiro (um fora da linguagem). Em filosofia, a sintaxe tende para o movimento do conceito.” (DELEUZE, 1992, p. 203).

⁹ Em *La philosophie française*, Bergson (1972) apresenta os traços gerais da filosofia francesa. A sua fisionomia seria marcada pelo emprego de palavras comuns com uma carga de sentido inovador, bem como pelo contato com as ciências. Dizer que a filosofia francesa se exprime na “língua de todo mundo” significa exaltar o seu modo de dirigir-se à “humanidade em geral”, não se comprometendo unicamente com o conflito das escolas filosóficas.

1 CONHECIMENTO E LINGUAGEM

[...] a filosofia deveria ser um esforço para ultrapassar a condição humana. (BERGSON, 2006e, p. 225)

1.1 Uma questão de método

Em 1934, com a publicação da coletânea *O pensamento e o movente – Ensaios e conferências*, Bergson apresenta, em sua introdução, um apanhado sucinto e extremamente elucidativo de sua perspectiva filosófica. Originalmente escrita em 1922 e dividida em dois ensaios, essa parte introdutória – que ao lado de outro ensaio, *Introdução à metafísica*, de 1903, compõe o quadro de seus textos propriamente metodológicos¹⁰ – pretende esclarecer os termos de seu próprio “trabalho de investigação”. Ou melhor, como afirma o autor (2006b, p. 01): “Remontar à origem desse método [o método que acreditamos recomendar ao filósofo], definir a direção que ele imprime à investigação, tal é mais particularmente o objeto dos dois ensaios que compõem a introdução”.

Nas últimas linhas dessa exposição introdutória, Bergson oferece um retrato esclarecedor dos primeiros passos de seu itinerário. De acordo com ele (2006a, p.101, grifo nosso): “Nossa iniciação ao verdadeiro método filosófico data do dia em que *rejeitamos as soluções verbais*, tendo encontrado na *vida interior* um primeiro campo de experiência. Todo o progresso ulterior foi um

¹⁰ É importante frisar que não desprezamos a distância cronológica entre os textos de Bergson. Mais especificamente, tendo em vista as advertências do próprio autor sobre o seu modo de fazer filosofia, não desconsideramos que entre os seus escritos possa haver correções e acréscimos. Porém, levando em conta que as questões de método, sobretudo aquelas concernentes à linguagem, estão disseminadas na obra inteira, é inevitável estabelecer um vaivém entre os textos.

engrandecimento desse campo”. Essa declaração concisa e emblemática confirma que a linguagem define um eixo temático fundamental no horizonte de seu pensamento. Aqui, em especial, vemos que a reprovação de “soluções verbais”, em sua correlação com a descoberta da interioridade humana, se impõe como condição indispensável para a instauração de sua perspectiva de método, a qual, como ele mesmo afirma, será retomada e alargada continuamente em sua produção filosófica.

A vinculação de tais procedimentos se insere em uma problemática mais ampla, a saber: entre conhecimento e linguagem ou, mais precisamente, entre apreensão da realidade – melhor dizendo, no caso de Bergson, do “tempo real” – e modo adequado de exprimi-la¹¹. Para ele, os impasses em torno da especulação, sobretudo a insolubilidade dos problemas metafísicos, são provenientes de uma “tradução ilegítima” de elementos de natureza diversa, isto é, de uma transposição do inextenso em extensão, da qualidade em quantidade e da heterogeneidade em homogeneidade.

Ora, como encontramos no *Ensaio*, quando ele se propõe a examinar o domínio da consciência, e depois em cada um dos momentos de sua obra em que essa direção será retomada, a maneira predominante de representar as coisas é resultante de uma “confusão prévia” entre a verdadeira duração e o espaço, que acarreta, por exemplo, a concepção científica de um tempo homogêneo e o “problema da liberdade”. Em relação a essa mistura de

¹¹ “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.” (BERGSON, 2006b, p. 4). Essa célebre declaração, que remonta à constatação de uma insuficiência teórica na perspectiva spenceriana e, concomitantemente, ao encontro surpreendente com a “ideia de Tempo”, permite entrever a inadequação de submeter o “tempo real” ao esquema matemático, isto é, “exprimível em termos estáticos”. Essa constatação inicial repercutirá nas questões de método, sobretudo na oposição entre exatidão (rigor) e “ideal da precisão” (PRADO JUNIOR, 1989, p. 27).

elementos da atividade consciente, a linguagem assume um papel decisivo para o pensamento no espaço ou, mais especificamente, para comodidade das ações humanas e para medição das ciências, mas esse acordo tácito contribui para desfigurar e impor-se como obstáculo à apreensão da duração interior, cuja característica irreduzível é a passagem interna de seus momentos, a interpenetração de seus estados, que compõe uma totalização sempre em curso.

Tendo em vista essa etapa crucial de instauração do “verdadeiro método”, avaliaremos a seguir o papel da linguagem no processo de conhecimento. Antes, porém, vale destacar que essa orientação inaugural conduzirá a filosofia bergsoniana a uma dificuldade inerente a sua própria realização. Isso porque não basta apenas demonstrar a insuficiência dos meios habituais de expressão e as implicações perniciosas da crença em sua efetividade no plano especulativo; a despeito de seu caráter preliminar, a essa apreciação negativa compete ao “filósofo digno desse nome” a tarefa incansável de articular o seu discurso e jamais emudecer, não repetindo, por exemplo, o gesto corriqueiro de caminhar para comprovar o movimento¹². Em outros termos, como pretendemos evidenciar, a rejeição das “soluções verbais”, acompanhada da apreciação da interioridade humana, não equivale à

¹² Como encontramos em sua conferência *A intuição filosófica*, proferida no Congresso Filosófico de Bolonha (abril de 1911): “Um filósofo digno desse nome nunca disse mais que uma única coisa: e, mesmo assim, antes procurou dizê-la do que a disse verdadeiramente.” (BERGSON, 2006c, p. 129). Ora, ainda que, como veremos a seguir, a comunicação da “intuição original” apresente dificuldades acentuadas, ele considera que o esforço de registrá-la em discurso é indispensável para o trabalho filosófico. É nesse sentido que mencionamos a anedota referente à atitude do ilustre representante da Escola Cínica. Conforme relato de Diôgenes Laértios (2008, p. 162): “Diôgenes deu a seguinte resposta a alguém que sustentava que não existe o movimento: levantou-se e começou a caminhar”. O próprio Bergson recorre a essa anedota, por exemplo, em outra conferência de 1911, *A percepção da mudança*, quando diferencia o ato de Aquiles e o desenho das trajetórias do corredor e da tartaruga; ele (2006d, p. 166, grifo nosso) dirá: “O filósofo antigo que demonstrava a possibilidade do movimento andando estava certo: *seu único erro foi fazer o gesto sem lhe juntar um comentário*”.

pulverização do conceito e da expressividade no plano metafísico, cujo desfecho seria a condenação do filósofo a uma “contemplação exclusiva de si”¹³.

É precisamente no tocante a essa aposta inicial de Bergson que devemos compreender o significado e as implicações de sua recusa do verbalismo e, por conseguinte, interrogar qual seria a maneira mais apropriada de registrar o *pensée en durée* ou, mais justamente, como bem assinalou Franklin Leopoldo e Silva (1994), já nas primeiras linhas de seu livro *Bergson: intuição e discurso filosófico*, afinal, “Qual é a linguagem da Filosofia?”.

1.2 O caminho da intuição

Um olhar mais cuidadoso sobre a obra bergsoniana, especialmente sobre os textos metodológicos, permite afirmar que sua intenção é desnudar a filosofia de certa “servidão especulativa”, a qual, desde suas origens, se submeteu a uma diplomacia de conceitos e a um conjunto de hipóteses que são responsáveis pelo afastamento do terreno fértil da experiência¹⁴. Em relação a essa interpretação da história da filosofia, o diagnóstico de Bergson

¹³ Bergson não se furtou em tratar deste tema. “Mas, se a metafísica deve proceder por intuição, se a intuição tem por objeto a mobilidade da duração, e se a duração é de essência psicológica, não iremos nós encerrar o filósofo na contemplação exclusiva de si mesmo?” (BERGSON, 2006e, p. 213). Voltaremos a essa questão no decorrer deste trabalho.

¹⁴ Na parte introdutória de *O pensamento e o movente*, quando Bergson atribui a paternidade da metafísica a Zenão de Eleia, ele (2006b, p. 10-11) acrescenta: “[...] a metafísica foi levada a procurar a realidade das coisas acima do tempo, para além daquilo que se move e que muda, fora, por conseguinte, daquilo que nossos sentidos e nossa consciência percebem. Desde então, a metafísica já não podia ser mais que um arranjo de conceitos mais ou menos artificial, uma construção hipotética. Pretendia ultrapassar a experiência; na verdade, não fazia mais que substituir a experiência movente e plena, suscetível de um aprofundamento crescente e, portanto, prenhe de revelações, por um extrato fixado, ressequido, esvaziado, um sistema de idéias gerais abstratas, retiradas dessa mesma experiência, ou antes, de suas camadas mais superficiais”. Essa é uma crítica que Bergson faz ao platonismo e ao seu legado (intelectualismo), cuja prioridade consiste em atribuir valor aos produtos do intelecto e, concomitantemente, em descaracterizar a riqueza da experiência.

expõe a imprecisão dos sistemas filosóficos, cujas explicações são incompatíveis com “a realidade em que vivemos”, uma vez que elas não aderem às próprias coisas, mas assumem um compromisso com pontos de vistas parciais e com generalidades excessivamente vagas¹⁵. Para ele, o único método capaz de buscar a precisão, rompendo com essa acomodação do pensamento às “noções gerais armazenadas na linguagem”, é a intuição.

É apropriado afirmar que *Introdução à metafísica* é o primeiro escrito no qual Bergson oferece uma meditação mais detalhada sobre as questões de método. Isso, porém, não significa aplacar as considerações de seus textos anteriores e tampouco declarar o encerramento completo do assunto. Vale sublinhar que, mesmo sem anunciá-los claramente, o *Ensaio* deixa entrever aspectos fundamentais do método intuitivo¹⁶ e *Matéria e memória*, em seu

¹⁵ “O que mais faltou à filosofia foi a precisão. Os sistemas filosóficos não são talhados na medida da realidade em que vivemos. São largos demais para ela. Examinem um dentre eles, convenientemente escolhido: verão que se aplicaria com igual propriedade a um mundo no qual não houvesse plantas nem animais, mas apenas homens; no qual os homens deixariam de beber e de comer; no qual não dormiriam, não sonhariam nem divagariam; no qual nasceriam decrepitos para terminar bebês; no qual a energia subiria a encosta da degradação; no qual tudo iria a contrapelo e estaria às avessas. É que um verdadeiro sistema é um conjunto de concepções tão abstratas e, por conseguinte, tão vastas, que nele caberia todo o possível, e mesmo o impossível, ao lado” (BERGSON, 2006b, p. 3). Sobre a questão da imprecisão na história da filosofia, bem como sua relação com as considerações de *A evolução criadora* (Capítulo IV) e de *A intuição filosófica*, cf. Silva (1984).

¹⁶ Quando Bergson declara que se instalou na vida interior para conquistar a duração pura, ele confirmará que escolheu o problema da liberdade para “pôr à prova” seu método (BERGSON, 2006b, p. 22). A leitura do *Ensaio* demonstra que os impasses em torno da liberdade (determinismo *versus* livre-arbítrio) são decorrentes da confusão entre elementos de ordem diversa (duração e extensão, sucessão e simultaneidade, qualidade e quantidade); é justamente essa confusão que corrompe a formulação dos termos e dá vazão a um falso problema. Em relação a essa orientação da filosofia bergsoniana, a interpretação de Deleuze (1999) define que a “primeira regra” do método intuitivo vincula-se “à posição e à criação de problemas”, cuja “regra complementar” demonstra dois tipos de falsos problemas: “os problemas inexistentes” (nada e desordem) e, como acabamos de sublinhar, os “problemas mal colocados”. Sem aprofundar esse ponto, convém indicar que essa proposta aplicada na investigação de problemas metafísicos, tal como encontramos em suas obras capitais, será retratada na segunda parte da introdução de *O pensamento o movente*, intitulada de *Da posição dos problemas*; ali encontramos a seguinte afirmação: “Mas a verdade é que se trata, na filosofia e mesmo alhures, de *encontrar* o problema e, por conseguinte, de *pô-lo*, muito mais do que de resolvê-lo. Pois um problema especulativo está resolvido assim que é bem posto. Entendo com isso que a sua solução existe então imediatamente, ainda que possa permanecer escondida e, por assim dizer, encoberta: só falta, então, descobri-la. Mas pôr o problema não é simplesmente descobrir, é inventar.” (BERGSON, 2006a, p. 54, grifo do autor).

quarto capítulo, apresenta a formulação explícita de seu “princípio geral”¹⁷. Além disso, como já destacamos acima, com a publicação de *O pensamento e o movente*, especialmente de sua introdução, a temática do método será retomada como objeto de reflexão; e aqui, inclusive, o próprio emprego da expressão “intuição” será elucidado¹⁸.

Não obstante a essa preparação gradual e paciente do método, a peculiaridade desse ensaio de 1903, ao menos em seus aspectos mais visíveis, que já estão esboçados desde suas primeiras linhas, consiste em expor a caracterização da intuição em contraposição ao procedimento analítico, o que permite distinguir o contato com o absoluto – em nada subordinado a uma “eternidade de morte”, como dirá Bergson – e a conformação do pensamento à elaboração de um conhecimento relativo.

Essa apreciação sobre o conhecimento, que marca o ponto culminante de um longo diálogo iniciado com a psicologia, está estritamente vinculada ao surgimento da questão do homem na obra bergsoniana, especialmente em relação à concepção da atividade filosófica como esforço de superação da “condição humana”. No tocante à temática da linguagem, embora com certa

¹⁷ “Antes de nos lançarmos nesse caminho, formulemos o princípio geral do método que gostaríamos de aplicar. Já fizemos uso dele num trabalho anterior, e mesmo, implicitamente, no presente trabalho. [...] O que chamamos ordinariamente um fato não é a realidade tal como apareceria a uma intuição imediata, mas uma adaptação do real aos interesses da prática e às exigências da vida social. A intuição pura, exterior ou interna, é a de uma continuidade indivisa. Nós a fracionamos em elementos justapostos, que correspondem, aqui a palavras distintas, ali a objetos independentes. Mas, justamente porque rompemos assim a unidade de nossa intuição original, sentimo-nos obrigados a estabelecer entre os termos disjuntos um vínculo, que já não poderá ser senão exterior e sobreposto. À unidade viva, nascida da continuidade interior, substituímos a unidade factícia de uma moldura vazia, inerte como os termos que ela mantém unidos.” (BERGSON, 2006f, p. 213-214).

¹⁸ Em relação a esse ponto específico, as primeiras linhas do segundo ensaio introdutório de *O Pensamento e o movente* são reveladoras: “Essas considerações iniciais sobre a duração pareciam-nos decisivas. Gradualmente, fizeram-nos erigir a intuição como método filosófico. ‘Intuição’ é, aliás, uma palavra frente à qual hesitamos longamente. De todos os termos que designam um modo de conhecimento, ainda é o mais apropriado; e, no entanto, presta-se a confusão”. (BERGSON, 2006a, p. 28). Em suma, como essa palavra já havia sido empregada na história da filosofia, quase sempre no sentido de uma “procura imediata do eterno”, Bergson se vê obrigado a redefini-la de acordo com seu projeto filosófico.

polêmica devido à afirmação contundente de que a metafísica é a “ciência que pretende dispensar os símbolos”, as considerações de Bergson envolvem o processo de conceituação e o apelo às imagens como os meios de expressão disponíveis para o exercício filosófico¹⁹.

Para entendermos adequadamente o lugar de tal ensaio na produção intelectual de Bergson, cotejando-o com as demais considerações referentes ao método em seus escritos, sobretudo em relação à linguagem, é indispensável que saltemos para suas últimas páginas, quando o autor expõe abertamente um dos aspectos distintivos de sua perspectiva metodológica, que já estava presente em suas primeiras obras e que, como veremos, repercutirá ulteriormente em sua investigação filosófica.

Ao estabelecer uma analogia entre “composição literária” e “intuição metafísica”, o autor revela aquilo que poderíamos intitular como o processo de criação em filosofia. Assim como o exercício da produção literária pressupõe o estudo de um assunto, a coleta de documentos, o registro de notas e um esforço incomum para colocar o pensamento em movimento, Bergson (2006e, p. 233-234) dirá:

[...] não se obtém da realidade uma intuição, isto é, uma simpatia espiritual com o que ela tem de mais interior, se não se conquistou sua confiança por meio de uma longa camaradagem com suas manifestações superficiais. E não se trata simplesmente de assimilar os fatos marcantes; é preciso acumular e fundir entre si uma massa desses fatos que seja tão enorme que estejamos assegurados, nessa fusão, de neutralizar umas pelas outras todas as ideias preconcebidas e prematuras que os observadores podem ter depositado, sem o saberem, no fundo de suas observações. Somente assim se destaca a materialidade bruta dos fatos conhecidos. Mesmo no caso simples e privilegiado que nos serviu de exemplo, mesmo para o contato direto do eu com o eu, o esforço definitivo de intuição distinta seria impossível

¹⁹ Ao discorrer sobre a “intuição original” responsável pela irrupção de uma filosofia, Bergson (2006c, p. 138) será categórico: “Podemos nós recuperar essa intuição ela própria? Só temos dois meios de expressão, o conceito e a imagem.”.

para quem não tivesse reunido e confrontado um número muito grande de análises psicológicas.

Esse breve trecho contém indicações valiosas sobre a orientação geral da filosofia bergsoniana, as quais reforçam que a intuição é um esforço acentuado de reflexão²⁰. Antes de tudo, é importante assinalar que Bergson defende o diálogo vivo com as ciências positivas, cujo estreitamento dos laços, decorrente de “uma longa camaradagem”²¹, permite recolher uma série de experiências e observações dispostas em certos quadros (dados científicos); esses elementos, por sua vez, serão submetidos ao “exame dos fatos” e fundidos entre si em uma espécie de “impressão de conjunto” atestada pelo espírito.

Em relação a esse passo decisivo a caminho da intuição, é indispensável sublinhar que não se trata aqui de obter o resultado máximo de uma síntese ou, ainda, de oferecer meramente um rearranjo de ideias pré-fabricadas, mas sim de encontrar o seu “sentido”, isto é, o movimento ou a direção dos atos de pensamento. Essa direção, que pode ser marcada por um “aprofundamento crescente” ao adentrar no campo fecundo da experiência ou, pelo contrário, que se solidifica em “camadas mais superficiais”, aceitando assim uma etiquetagem programática da inteligência, não deve ser confundida

²⁰ Mais tarde, por exemplo, com a publicação de *O pensamento e o movente*, Bergson (2006a, p. 99) retomará esse ponto: “Repudiamos assim a facilidade. Recomendamos um certo modo dificultoso de pensar. Estimamos acima de tudo o esforço. Como puderam alguns se enganar a esse respeito? Nada diremos acerca daquele que pretende que nossa “intuição” seja instinto ou sentimento. Nenhuma linha daquilo que escrevemos se presta a uma tal interpretação. E em tudo que escrevemos há a afirmação do contrário: nossa intuição é reflexão”.

²¹ Em seu opúsculo *O riso – ensaio sobre o significado do cômico*, Bergson já havia apresentado a expressão “longa camaradagem” para definir os termos da sua investigação. Em consonância com a exigência de precisão filosófica, que se recusa a encerrar as noções em definições rigorosas, o autor afirma que a invenção cômica será tratada como “algo vivo”. “Talvez assim, por meio desse contato, possamos alcançar algo de mais flexível do que uma definição teórica – um conhecimento prático e íntimo, como aquele que nasce de uma longa camaradagem.” (BERGSON, 2018, p. 37). Enfim, a expressão “longa camaradagem” aponta para a familiaridade que a filosofia deve estabelecer com os dados científicos, sobretudo com aqueles colhidos pelas ciências da vida (psicologia, biologia e sociologia).

com uma concepção de mundos separados e incomunicáveis; o correto seria dizer que existem níveis distintos de atividade consciente e, por conseguinte, modos específicos de conhecer. Teríamos, então, de um lado, a concepção de um conhecimento absoluto – um contato direto e imediato ou, como aparece com frequência nos textos de Bergson, uma simpatia com o âmago das coisas²² – e, de outro lado, a definição de um conhecimento relativo, que se ocupa da superfície dessas mesmas coisas e se apoia em uma cadeia de pontos de vista e em símbolos²³.

Convém enfatizar que as noções de “profundo” e “superficial”, bem como os seus termos derivativos, estão revestidos de uma significação bem peculiar na perspectiva de Bergson: a primeira indica uma direção incessantemente mutável, crescente e repleta de nuances; o termo “superficial”, por sua vez, remete à fixidez, à estabilidade e à parcialidade. Não são, portanto, como poderíamos suspeitar à primeira vista, duas dimensões separadas e inacessíveis, ainda que, como entrevemos no *Ensaio*, por exemplo, o aspecto superficial tende a encobrir o “eu de profundidade”. Em relação a essa

²² Em *Intuição e simpatia*, David Lapoujade (2017) oferece uma excelente análise da noção bergsoniana de “simpatia”. O autor demonstra as especificidades de tal “conceito aparentemente secundário” em relação à intuição, bem como sua colaboração no desenvolvimento do raciocínio por analogia.

²³ No período de publicação de *Introdução à metafísica*, Bergson usa os termos “símbolo” e “signo” de maneira indiscriminada. Convém destacar que ele dedicou a esse assunto uma lição inteira de seu curso *Historie de l'idée de temps*, de 1902. Ali, em suas linhas iniciais, a descrição do objetivo do curso deixa entrever o tratamento que será oferecido: “Vamos procurar quais são as características gerais dos signos, o que está implicado na ideia de signo, o que encontramos necessariamente no signo. *Este estudo é indispensável se queremos chegar a determinar positivamente as características não mais do signo e sim da coisa significada*”. (BERGSON, 2002b, p. 47-48, grifo nosso). O filósofo não propõe examinar a língua por ela mesma, como se fosse um objeto determinado; ou melhor, estudar o papel dos signos coloca-se como exigência para descortinar a produção do conhecimento. Essa etapa prévia para o estudo das teorias do tempo apresentará os seguintes pontos: primeiramente, a característica marcante do signo é a generalidade. Dizer que um signo “[...] é sempre a notação de algo comum entre diferentes coisas, entre diferentes objetos, senão o signo não serviria para nada” (BERGSON, 2002b, p. 50), é assinalar sua impossibilidade de significar algo individualmente; ele sempre tende a universalizar. Em segundo lugar, o signo é orientado para a prática, ou seja, é um apelo à ação real ou virtual. Por fim, ele possui um caráter imóvel e fixador. Sem dúvida, devido às particularidades do método intuitivo, o enfoque bergsoniano incidirá principalmente sobre o signo verbal, sobre a conceituação e as palavras.

abordagem sobre as direções da atividade consciente, bem como sobre os modos de conhecer, as considerações de Bergson em *A intuição filosófica* são bem esclarecedoras:

Não haveria lugar para duas maneiras de conhecer, filosofia e ciência, caso a experiência não se apresentasse a nós sob dois aspectos diferentes, de um lado sob a forma de fatos que se justapõem a fatos, que se repetem aproximadamente, que se medem aproximadamente, que se desdobram enfim no sentido da multiplicidade distinta e da espacialidade, do outro sob a forma de uma penetração recíproca que é pura duração, refratária à lei e à medida. Nos dois casos, experiência significa consciência; mas, no primeiro, a consciência desabrocha lá fora e se exterioriza em relação a si mesma na exata medida em que percebe coisas exteriores umas às outras; no segundo, volta para dentro si, recobra-se e aprofunda-se (BERGSON, 2006c, p. 143).

Tendo a experiência como uma espécie de fio condutor de sua reflexão, a atitude de Bergson consiste não só em revelar a presença de um “inconsciente metafísico”, que impregna os critérios da pesquisa ao pautá-los em ideias gerais e mediações excessivas, mas também, concomitante a esse diagnóstico, em neutralizar sua influência imperiosa ao buscar as direções vivazes do pensamento. Assim, o trabalho do filósofo traduz-se em promover a depuração e a integração dos dados científicos à luz daquilo que a experiência, em seu sentido mais profundo, ensina sobre as coisas, mas que, devido à sobreposição da tessitura espaço-linguagem, sofre um processo de obliteração, cujo coroamento se dá com a conceituação no plano especulativo.

Essas “idas e vindas do espírito” – a combinação equilibrada entre as “manifestações superficiais” e a inserção nas profundezas da consciência – contribuem para o alargamento da atividade filosófica, evitando assim a sua redução a uma tarefa estritamente epistemológica, que julgaria a legitimidade dos dados empíricos produzidos pelas ciências, bem como a acusação de agenciar uma introspecção obscura e inócua. Em outros termos, não se trata

de estabelecer uma divisão hierárquica, segundo a qual a filosofia, de maneira majestosa, pronunciaria a última palavra sobre as teorias científicas²⁴; nem se trata de encarcerar o filósofo em si mesmo, em uma espécie de refúgio íntimo e enigmático, como se fosse um barqueiro exilado na “terceira margem do rio” (ROSA, 1988).

Desde o início de seu itinerário filosófico, quando Bergson se propõe a investigar a vida interior, a qual fora impelido pela constatação de certa fraqueza teórica da perspectiva spenceriana, o que se coloca em questão não é unicamente a realização de um debate com a psicologia para referendar ou revogar seu estatuto científico, sobretudo sua interpretação dos estados de alma por meio dos estratagemas das ciências da natureza; dito de outra maneira, o que está em jogo é a reflexão sobre um domínio no qual a duração é sentida e vivida em sua fluidez, cujas implicações demandam não só a articulação de novos instrumentos metódicos como também a redefinição dos problemas especulativos. Para o filósofo francês (2006e, p. 214), a intuição é o único método que, ultrapassando a querela das escolas filosóficas, admite “[...] a existência de objetos inferiores e superiores a nós, ainda que, num certo sentido, interiores a nós, fazê-los coexistir uns com outros sem dificuldade, dissipar progressivamente as obscuridades que a análise acumula em torno dos grandes problemas”.

²⁴ Esse ponto será reiterado por Bergson em vários momentos de seu itinerário. Ele defende a ajuda mútua e controle recíproco entre ciência e filosofia, cuja “fronteira comum” é a experiência. É certo que, como acabamos de destacar no trecho de *A intuição filosófica*, o filósofo francês revisou uma colocação de *Introdução à metafísica*, segundo a qual esses dois tipos de conhecimento se encontrariam na intuição. Em nota acrescentada a esse ensaio, na ocasião de sua publicação em *O pensamento e o movente*, Bergson admite que fora levado, desde sua versão original, a uma precisão maior dos termos empregados.

1.3 A insuficiência do conceito

Ao assumir como direção filosófica o exame da consciência, Bergson propõe abrir um caminho para reestruturar a metafísica, mesmo que isso exija previamente contornar os sedimentos teóricos produzidos pela pretensão das correntes psicológicas e o aval da “velha metafísica”. É justamente em relação a esse encaminhamento, sobre a questão do conhecimento, que encontramos em *Introdução à metafísica* uma das mais célebres asserções de Bergson (2006e, p. 188, grifo nosso), a saber:

Há pelo menos uma realidade que todos apreendemos de 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.

Tanto aqui como no início de *A evolução criadora*, quando essa afirmação será retomada de maneira bem próxima, Bergson recapitula as implicações iniciais de sua investida filosófica. Para ele, a constatação de uma realidade irreduzível a um conjunto de pontos de vista e à vestimenta do pensamento lógico-matemático encontra respaldo em uma visão direta e imediata do “eu pelo próprio eu”, isto é, sobre o escoamento original dos estados de alma da pessoa, sobre a dimensão profunda da personalidade, cujos elementos se misturam e crescem indefinidamente.

Se, com efeito, a metafísica se rende aos hábitos mais comuns do pensamento e à orientação geral das ciências, atendo-se à exterioridade das coisas, ao contato com sua superfície solidificada, cuja tradução de seus aspectos visíveis é um registro das características comuns a inúmeros outros objetos, ela então se torna vítima de uma “ilusão”, que consiste em produzir

uma “representação fiel” dos objetos por meio de esquemas intelectuais, sobretudo com o auxílio da simbolização; essa “recomposição artificial”, obtida por meio da justaposição de conceitos, é ilusória porque se ocupa invariavelmente de um somatório de anotações parciais com seus contornos gerais. Assim, essa colagem de recortes verbais não permite restaurar a originalidade das coisas e, portanto, apreender a verdadeira duração²⁵.

O exemplo “simples e privilegiado” que Bergson sempre utiliza para demonstrar o impacto negativo da análise sobre os aspectos profundos da realidade, e que, aliás, retoma as suas considerações sobre a psicologia, é a proposta de teorizar os dados subjetivos: sentimentos, sensações e representações. Mais especificamente, analisar o eu corresponde a decompor a integridade viva dos estados de alma, isto é, a reduzi-los em elementos separados e selados com palavras. A analogia entre o procedimento da psicologia e o trabalho artístico de anotar aspectos de uma torre de Notre-Dame ilustra essa apreciação bergsoniana das ciências.

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 anotará um certo aspecto, que é essa torre de Notre-Dame. Agora, na realidade, a torre é construída 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. Substitui portanto a organização real 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, 2006e, p. 198).

²⁵ “Olhando de perto, veríamos que cada um deles [conceitos] guarda do objeto apenas o que é comum a esse objeto e a outros. Veríamos que cada um deles exprime, mais ainda do que a imagem o faz, uma *comparação* entre o objeto e aqueles que a ele se assemelham. Mas como a comparação extraiu uma semelhança, como a semelhança é uma propriedade do objeto, como uma propriedade tem todo o jeito de ser uma *parte* do objeto que a possui, persuadimo-nos facilmente de que justapondo conceitos a conceitos, recomporemos o todo do objeto a partir de suas partes e obteremos, por assim dizer, um equivalente intelectual. É assim que acreditamos formar uma representação fiel da duração ao alinhar os conceitos de unidade, de multiplicidade, de continuidade, de divisibilidade finita ou infinita, etc.” (BERGSON, 2006e, p. 193).

Bergson defende que a investigação metafísica não deve se restringir a um “estudo científico”, como se o procedimento analítico e a conceituação fossem os meios prioritários de seu exercício legítimo. Dizer que esses recursos são inapropriados para encontrar aquilo que o “objeto tem de essencial e de próprio”, devido ao compromisso com aspectos gerais e impessoais, não significa obviamente declará-los como inadequados para todos os níveis de pesquisa sobre um objeto, mas, de acordo com o próprio filósofo, eles não estão habilitados para atingir a duração. Ao comentar uma das conclusões de Bergson sobre a psicologia científica no *Ensaio*, Prado Junior (1989, p. 31) oferece um bom exemplo:

O associacionismo não traduz apenas uma ilusão que nasce de uma deformação da vida psicológica, quando recortada artificialmente segundo estilo da inteligência reflexiva, que lhe aplica o esquematismo da justaposição. A hipótese associacionista só é falsa quando generalizada para a totalidade da vida psíquica. Quando não incorre nesta *hybris* e se limita apenas ao *eu* superficial, à consciência perceptiva e social, ele reflete uma verdade ontológica.

Como já destacamos anteriormente, não há uma espécie de desprezo intransigente do filósofo pelo procedimento científico e, especialmente, pelo conceito, mas sim uma iniciativa de compreendê-los, de definir seus campos de atuação, para conduzir, com precisão, a reestruturação do pensamento metafísico. Por isso, para evitar o risco sempre iminente de perversão de seus respectivos objetos e critérios de pesquisa, Bergson defende que a metafísica não se torne científica, e que, concomitantemente, a pesquisa das ciências não adentre no domínio do espírito. Ou melhor, como Bergson assinala claramente

na parte introdutória de *O pensamento e o movente*, o método científico assume uma dimensão precisa na medida em que se ocupa da matéria.

Se, com efeito, o conceito apresenta o inconveniente de alimentar certa crença em uma tradução satisfatória para o espírito, que comodamente aceita o arranjo simbólico e a substituição do próprio objeto, é necessário acrescentar que essa operação também dá ensejo a um “perigo muito grave”. De acordo com Bergson (2006e, p. 194):

[...] o conceito generaliza ao mesmo tempo em que abstrai. O conceito só pode simbolizar uma propriedade especial tornando-a comum a uma infinidade de coisas. Deforma-a portanto sempre em maior ou menor grau pela extensão que lhe confere. Reinserida no objeto metafísico que a possui, uma propriedade coincide com ele, molda-se pelo menos por ele, adota os mesmos contornos. Extraída do objeto metafísico e representada num conceito, alarga-se indefinidamente, ultrapassa o objeto, uma vez que doravante precisa contê-lo junto com outros.

Dizer que o conceito é deformante no plano metafísico significa que o processo de abstração, de inclusão das partes recortadas em molduras fixas e de etiquetar uma propriedade das coisas com uma convenção estabelecida socialmente, culmina com o empobrecimento da experiência e a dependência cada vez mais acentuada de conceitos para colmatar os vazios entre as visadas sempre parciais do pensamento, estabelecendo assim uma teia vastíssima sobreposta às coisas. Esse processo não só acarreta uma divisão da realidade concreta do objeto em um conjunto de concepções verbais, isto é, uma partilha em esquemas definidos pela estruturação da linguagem, mas também a demarcação de escolas filosóficas com a instituição arbitrária de um “conceito dos conceitos”, que corresponde a uma espécie de assinatura distintiva e cujo desígnio maior é assegurar a junção dos demais conceitos e a sistematização do edifício do saber.

No segundo ensaio introdutório de *O pensamento e o movente* encontramos exemplos desse *modus operandi* que culmina com a aclamação de um conceito supremo. Ali, ao meditar sobre a noção de intuição na história da filosofia, Bergson destaca que, mesmo quando é vislumbrada a insuficiência da conceituação, a atividade metafísica reitera continuamente a confusão entre a verdadeira duração com seu fantasma encobridor, ou seja, a sombra da temporalidade projetada no espaço.

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 Idéia, 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, 2006a, p. 28, grifo nosso).

Tendo em vista esse cenário em que cada escola conserva um lugar, coloca suas fichas e inicia uma partida sem previsão de término, Bergson define que o exercício legítimo da atividade metafísica consiste em combater esse “jogo de ideias”²⁶ ou, tomando emprestada uma expressão nietzschiana, esse “jogo de rubricas”²⁷ para chegar à intuição. Segundo ele (2006e, p. 195, grifo nosso):

Mas ela [metafísica] só é propriamente ela mesma quando ultrapassa o conceito, ou pelo menos quando se liberta dos conceitos rígidos e já prontos para criar conceitos bem diferentes daqueles que normalmente manejamos, quero dizer, *para criar representações flexíveis, móveis,*

²⁶ “Ou a metafísica é apenas esse jogo de ideias ou então, se é uma ocupação séria do espírito, é preciso que transcenda os conceitos para chegar à intuição” (BERGSON, 2006e, p. 195).

²⁷ Em seu texto de juventude e de publicação póstuma, *Le livre du philosophe*, Nietzsche (1991, p. 102) afirma: “O método dos filósofos finalmente se limita a um jogo de rubricas.”

quase fluidas, sempre prontas a se moldarem pelas formas fugidias da intuição.

Vemos claramente que a intenção de Bergson não se limita a negar o conceito, mas pretende remodelá-lo, em adequá-lo, em explorar novas formas de expressão, isto é, em produzir uma espécie de *concept souple*, que não se restringe a uma fixação de termos gerais e abstratos; melhor dizendo, um conceito maleável e flexível que seja aderente à própria realidade investigada e que não se submeta prontamente aos esquemas pré-fabricados da inteligência. Ora, essa metamorfose do conceito vincula-se àquilo que o filósofo considera como um “empirismo verdadeiro” ou, mais propriamente, a “verdadeira metafísica”, isto é, a “auscultação espiritual” que atinge a palpitação profunda das coisas. Ou melhor:

[...] um empirismo digno desse, um empirismo que só trabalha sob medida, vê-se obrigado a despende, para cada novo objeto que estuda, um esforço absolutamente novo. Talha para o objeto um conceito apropriado apenas a esse objeto, conceito do qual mal se pode ainda dizer que seja um conceito, uma vez que se aplica apenas a essa única coisa. (BERGSON, 2006e, p. 203-204).

O próprio filósofo francês admite, em mais de um momento, as dificuldades desse modo de conhecer e, em especial, a maneira de formular o discurso filosófico. Anteriormente já havíamos mencionado essa complicação inerente à realização de sua proposta filosófica; já havíamos assinalado também que os textos metodológicos tratam a questão da expressão entre conceito e imagem. Cabe, agora, avaliar como a imagem pode contribuir para descrever o *pensée en durée*.

1.4 O jogo de imagens

Antes de abordar propriamente esse estatuto filosófico da imagem, é importante assinalar uma breve observação. O que está em pauta na perspectiva bergsoniana é a proposta de estimular a intuição que cada pessoa pode atingir em si mesma do que tentar restituí-la e descrevê-la por meio da combinação de conceitos e imagens, evitando assim cair tanto em definições geométricas quanto em mera ornamentação discursiva. Para tal, e esse é um ponto que Bergson defende em *Introdução à metafísica* e, depois, em *A evolução criadora*, torna-se indispensável promover uma “inversão” metódica do trabalho habitual da inteligência, colocando-se contra a maneira ordinária de pensar, cujo roteiro consiste em partir dos conceitos para as coisas, e de conhecer, que implica em dosar e combinar conceitos preconcebidos com a finalidade de edificar uma espécie de representação fidedigna do real.

É importante enfatizar, mais uma vez, que a inteligência – “a maneira humana de pensar” – almeja abarcar inadvertidamente um domínio para o qual os seus instrumentos são inapropriados²⁸. Ao caracterizar o procedimento analítico, por exemplo, Bergson (2006e, p. 187) escreve:

Em seu desejo eternamente insaciado de abarcar o objeto que ela está condenada a rodear, a análise multiplica incessantemente os pontos de vista para completar a representação sempre incompleta, varia sem descanso os símbolos para perfazer a tradução sempre imperfeita. Prolonga-se portanto ao infinito.

Tudo se passa como se a inteligência procurasse colonizar um território em que a cruz e a espada são ineficazes para atingir a alma selvática, o que

²⁸ A discussão aprofundada sobre esse ponto será retomada em *A evolução criadora*, quando o autor desenvolverá um exame genético da inteligência a partir de seu enraizamento vital. Voltaremos ao tema em nosso próximo capítulo.

ocasionaria a produção de soluções paliativas, incompletas e, por assim dizer, conservadoras; isto é, ao tentar cobrir o original, o inabitual e o surpreendente, ela sobrepõe à novidade suas “vestimentas de confecção” pré-fabricadas e excessivamente largas. Por isso, conforme a recomendação de Bergson, a tarefa do filósofo consiste justamente em solapar essa influência preponderante dos hábitos mais arraigados do espírito e de suas implicações práticas, cuja orientação e manutenção obedecem aos traçados da inteligência.

É nesse sentido que a imagem, entendida como meio para expor o pensamento²⁹, desponta como ferramenta filosófica na perspectiva bergsoniana. Vale dizer de antemão que seu emprego não tem a pretensão de substituir irrestritamente o conceito, como se fosse uma saída definitiva para contornar os impasses entre o sentido original das coisas e a sua tradução; além disso, como insiste o próprio autor, a imagem como recurso discursivo também não pode exprimir perfeitamente a intuição da duração. No tocante a esses pontos, é indispensável avaliar o papel da imagem na concepção bergsoniana de filosofia ou, mais especificamente, em qual sentido ela pode contribuir com a preparação da intuição e, portanto, com a inovação do pensamento metafísico.

Sabemos que esse eixo temático não é exclusividade da perspectiva bergsoniana. Uma breve incursão pela história da filosofia permite dizer que

²⁹ Em nota acrescentada ao ensaio *Introdução à metafísica* para a publicação em *O pensamento e o movente*, Bergson (2006e, p. 192-193) esclarece: “As imagens de que aqui se trata são aquelas que podem se apresentar ao espírito do filósofo quando este quer expor seu pensamento para outrem. Deixamos de lado a imagem, vizinha da intuição, da qual o filósofo pode necessitar para si mesmo, e que frequentemente permanece inexpressa.”. Como assinala Frédéric Fruteau de Laelos (2019), essa nota da reedição do texto em 1934 expõe a diferenciação do emprego da noção de imagem: de um lado, tal como exposta inicialmente no texto original, ela vincula-se ao âmbito discursivo (comunicação); de outro lado, remetendo à conferência *A intuição filosófica*, de 1911, ela é tratada como “imagem mediadora”. “[...] imagem intermediária entre a simplicidade da intuição concreta e a complexidade das abstrações que a traduzem [...]” (BERGSON, 2006c, p. 125).

inúmeros autores recorreram ao emprego de imagens em suas obras. Em Platão, por exemplo, a escolha do gênero dialógico para expor sua filosofia o conduziu à utilização de imagens. É justamente ao adotar esse meio de expressão que o filósofo grego consagrou, em *A República*, uma das passagens mais célebres do pensamento filosófico, intitulada comumente de “alegoria da caverna”³⁰. Porém, diferentemente do que encontramos aí e mesmo em outros pensadores, Bergson não coloca o recurso imagético a serviço da razão, como se fosse um acessório cuja finalidade seria ilustrar determinadas ideias ou, simplesmente, adornar o processo de escrita, tornando assim seu discurso encantatório; ao contrário, ele o integra estrategicamente no texto filosófico com a finalidade de combater a autoridade do conceito e de introduzir vivacidade ao pensamento. Em outros termos, ele não propõe o emprego de imagens para oferecer, em seguida, a sua própria interpretação, aprisionando-as em explicações lineares que são afiançadas pela diplomacia dos conceitos. Para o filósofo francês, o importante é: “[...] apreender realidades e não ajustar convenções.” (BERGSON, 2006a, p. 55).

³⁰ É desnecessário dizer que essa “alegoria” já exerceu grande influência sobre a cultura ocidental, e que, ainda hoje, conserva o seu poder de fascinação. Não podemos esquecer, todavia, que esse trecho inicial do Livro VII de *A República* (514a-517a) não oferece – ou não deveria oferecer – margem para interpretações distintas, uma vez que o próprio autor explica suas imagens nas linhas subsequentes do diálogo (cf. *Rep.* 517b-518c). Isso já foi amplamente lembrado em vários comentários. A título de exemplo, quando Heidegger se interroga sobre o significado de tal “história”, ele (1968, p. 130) dirá: “O próprio Platão nos responde, pois a narrativa é imediatamente seguida de uma explicação”. E Jaeger (2003, p. 885): “O próprio Platão se encarrega de interpretar esta alegoria”; e, um pouco mais adiante, ao destacar sua contribuição para compreender o tema da *paideia*: “Diante das profundas comparações contidas nessa passagem, que desde a Antiguidade foi inúmeras vezes interpretada nos mais diversos sentidos, estamos nós em situação extremamente favorável, porque o próprio Platão encarregou-se de comentá-la e esclarecê-la, de maneira suficientemente clara, completa e concisa”. Enfim, queremos assinalar com esse exemplo que a potencialidade sugestiva das imagens é eclipsada pela explicação dos termos empregados, o que reduz seu alcance a um acessório ilustrativo e didático.

Para entendermos adequadamente esse ponto, o papel da imagem na apreensão da realidade, em *Introdução à metafísica* o autor apresenta uma colocação que merece a nossa atenção:

O único objetivo do filósofo deve ser aqui o de provocar um certo trabalho que os hábitos de espírito mais úteis à vida tendem a entravar na maior parte dos homens. Ora, a imagem tem pelo menos a vantagem de nos manter no concreto. Nenhuma imagem substituirá a intuição da duração, mas 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, 2006e, p. 192).

Em contraposição ao fetichismo do conceito, que oferece uma tradução das coisas em termos gerais e abstratos e, portanto, uma distância abissal do “mundo em que vivemos”, a imagem assume uma posição decisiva na medida em que insufla um colorido no pensamento, aproximando-o de aspectos profundos da existência. Defender seu vínculo com o “concreto” significa – como estabelece a própria etimologia *concretus* (lat.), crescer junto – direcionar o nosso olhar para o terreno fecundo e crescente da experiência, o que demanda um esforço de decifração e não apenas de acomodação do pensamento a esquemas intelectuais. Em outros termos, o apelo à imagem tem como escopo evitar a obliteração da experiência em nome de uma ideia fixa e, por conseguinte, a perpetuação de uma espécie de loquacidade em filosofia.

Ao invés de um encadeamento lógico de termos e da apresentação de explicações definitivas, o valor filosófico do conjunto de imagens vincula-se ao seu poder sugestivo³¹. O próprio Bergson dá um exemplo disso em *Introdução*

³¹ Desde a publicação do *Ensaio*, verificamos a exaltação do poder sugestivo das manifestações artísticas, tais como, por exemplo, os sons musicais e a palavra embalada pelo ritmo na poesia; em certo sentido, isso corresponde a uma espécie de ensinamento que a filosofia deveria colher das artes. Não obstante a essa aproximação, em sua correspondência com G. Prezzolini, Bergson oferece uma elucidação concisa do tema, sobretudo relacionada ao emprego de símbolos: “*Expressão e sugestão* não são a mesma coisa. Expressar é utilizar a

à *Metafísica*; ele evoca três imagens para representar a dinâmica da vida interior: o fio do novelo, o espectro de mil matizes e a articulação do elástico. Veremos que cada uma delas pode contribuir para expressar características da vida interior, mas também cada qual revela certa limitação. Porém, como se fosse uma espécie de via alternativa entre uma visão direta e imediata e o conceito, a convergência dessas imagens se impõe como indicação indireta da intuição.

O fio de um novelo ilustra o desenrolar da própria vida, uma vez que “viver consiste em envelhecer”, isto é, chegar ao fim da meada. Já o seu “enrolar-se contínuo” implica que o passado cresce incessantemente e anuncia sempre um presente abarrotado de tudo que já foi vivido. Em ambos os casos, a figura do fio pressupõe a concepção “de linhas ou de superfícies” em que cada um de seus momentos corresponde a partes homogêneas e sobrepostas às demais. Se a manipulação do novelo – o desenrolar e o enrolar – ilustra um progresso contínuo, é igualmente importante notar que o fio emaranhado é um elemento inteiramente homogêneo e, por conseguinte, incompatível com o avanço dos estados de consciência, que são marcados pela heterogeneidade.

Ao evocar a imagem de um espectro de mil matizes, com gradações insensíveis que demarcam as suas nuances, Bergson supõe uma corrente de sentimento que ao atravessá-lo se colorisse sucessivamente com cada um dos mil tons disponíveis, experimentando alterações graduais que englobariam as cores precedentes e anunciariam as próximas. Apesar de suas gradações

palavra com a finalidade para a qual é feita (é feita para dar ao pensamento um substituto cômodo sobre o qual a atenção possa se fixar sem inconveniente prático para o próprio pensamento). Ao contrário, sugerir consiste em retornar à palavra *contra* o propósito pelo qual foi feita; é se servir da palavra, que é um símbolo, para conduzir o espírito a pensar indefinidamente sem símbolos.” (BERGSON, 2002a, p. 274, grifos do autor). Voltaremos ao modo como Bergson estabelece uma aproximação entre arte e filosofia.

insensíveis, a variedade de tons do espectro implica um limite exterior entre cada um deles e, portanto, uma organização que pressupõe justaposição (“Ocupam espaço”). Vale lembrar que, desde a publicação do *Ensaio*, encontramos a tese, segundo a qual “[...] o que é duração pura exclui toda ideia de justaposição, de exterioridade recíproca e de extensão” (BERGSON, 2006e, p. 190).

Em relação à representação de um “elástico infinitamente pequeno”, o exercício de imaginação consiste em contraí-lo em um ponto matemático, cuja distensão progressiva ocasionaria o desenho de uma linha cada vez maior. A partir daí, com a atenção fixada sobre ação de traçar essa linha, é possível supô-la indivisível desde que realizada ininterruptamente; qualquer intercalação de uma parada geraria duas ações em que cada qual, por sua vez, seria indivisível. Bergson quer dizer que não é propriamente a ação de mover – “o ato de tensão ou de extensão, enfim, a mobilidade pura” – que se divide, mas sim a linha imóvel tracejada entre pontos, ou seja, a sombra do movimento projetado no espaço.

Vemos que o jogo de imagens, responsável em definir entre si uma rede de complementações sem jamais atingir um acabamento completo, permite a aproximação de aspectos que uma representação única não comportaria sem causar determinados sacrifícios, tal como, por exemplo, figurar a articulação mútua entre a unidade de movimento em progresso e a multiplicidade de estados heterogêneos³². Enfim, a saturação de um vaivém de imagens

³² Convém destacar que a argumentação de *Introdução à metafísica* gira em torno dos conceitos de unidade e multiplicidade na apreciação da vida psicológica. A tese de Bergson sustenta que, no plano estritamente intelectual, os conceitos pré-fabricados estão comumente dispostos aos pares e, mais do que isso, são antagônicos. Por isso, mesmo que a ciência manipule esses conceitos, isto é, realize uma dosagem e as combinações mais diversas, nunca se obterá a intuição da duração. Mas ao assumir uma direção filosófica, cujo ponto de

possibilita Bergson afirmar algo que seria inviável por meio de certa rigidez conceitual: “A vida interior é tudo isso ao mesmo tempo, variedade de qualidades, continuidade de progresso, unidade de direção.” (BERGSON, 2006e, p. 191-192).

No tocante a essa proposta filosófica de articular diversas imagens, Bergson acrescenta:

Escolhendo imagens tão disparatadas quanto possível, impedir-se-á uma qualquer dentre elas de usurpar o lugar da intuição que ela está encarregada de convocar, uma vez que seria então imediatamente expulsa por suas rivais. Fazendo com que todas exijam de nosso espírito, a despeito de suas diferenças de aspecto, a mesma espécie de atenção e, de certa forma, o mesmo grau de tensão, acostumaremos pouco a pouco a consciência a uma disposição inteiramente particular e bem determinada, precisamente aquela que a consciência precisará adotar para aparecer a si mesma sem véu. (BERGSON, 2006e, p. 192).

É necessário aqui destacar um aspecto fundamental da proposta bergsoniana. A escolha de “imagens tão disparatadas”, que impede o privilégio de uma delas sobre as demais e, portanto, a substituição cômoda da intuição, não é cegamente desgovernada. Ela obedece a uma direção metodológica cuja intenção maior consiste em fazer convergir “imagens dinâmicas”³³ para

partida é a própria intuição, será concebível reformulá-los, isto é, despontará uma multiplicidade de interpenetrações e não mais de distinção, bem como uma unidade “movente, cambiante, colorida, viva”, que não se assemelha a uma acepção de “unidade abstrata, imóvel e vazia”. Esse procedimento que o filósofo comenta nas páginas de *Introdução à metafísica* foi aplicado no *Ensaio: a dissociação dos aspectos mistos da experiência*.

³³ De acordo com Émile Bréhier (1949, p. 8, grifo nosso), as imagens utilizadas por Plotino e Bergson são principalmente “[...] de operações, de ações, de movimentos, de esforços, de imagens que podemos chamar *dinâmicas*”. Essas imagens se multiplicam na obra bergsoniana. Elas são claramente empregadas de acordo com o foco de seu estudo: na abordagem da vida interior, a imagem da melodia é um bom exemplo. Vale lembrar que ela acompanha a primeira descrição da “duração pura” na obra de Bergson; no coração do *Ensaio*, a fusão de notas em uma frase musical sugere a multiplicidade de penetrações mútuas dos estados de consciência. Mais tarde, no capítulo III de *Duração e Simultaneidade*, encontramos a seguinte descrição: “Uma melodia que ouvimos de olhos fechados, pensando apenas nela, está muito perto de coincidir com esse tempo que é a própria fluidez de nossa vida interior [...]” (BERGSON, 2006g, p. 51). Em *A evolução criadora*, tendo em vista a constatação da duração “fora de nós”, o autor vale-se de imagens vinculadas a certos fenômenos físicos: a dissolução do açúcar em um copo d’água é emblemática. Além disso, podemos acrescentar o comentário

despertar o esforço de reflexão da consciência sobre si mesma; será justamente por meio dessa “pluralidade convergente de imagens” (SILVA, 1994, p. 100), com seu poder de incitar o movimento, que o pensamento assumirá o caminho da intuição e não se estacionará nas armadilhas da linguagem.

Isso é possível porque a imagem não sucumbe plenamente à cristalização dos significados, isto é, a uma determinação de quadros fixos do pensamento que substituem o objeto ou certas partes dele por concepções verbais. Porém, como observa Silva (1994, p. 107), “As imagens são símbolos dos quais o significado não se cristaliza devido a um esforço reflexivo para impedir que este significado se transforme numa representação auto-suficiente.”. Paradoxalmente, uma vez disposta metodicamente em uma trama marcada pela tensão, em que cada imagem exige a mesma espécie de atenção, a cooperação imagética não será reduzida ao processo de fixação e enrijecimento dos termos, o que contribuirá para rasgar o véu interposto entre a consciência e a própria realidade. Em suma, Bergson emprega um recurso sugestivo para combater e superar a disposição ordinária da própria linguagem, com suas designações fechadas e uniformes, que determina um distanciamento das coisas.

Se, com efeito, o expediente imagético contribui para indicar o caminho de apreensão da duração, isso ainda não esclarece totalmente o seu papel no âmbito da comunicação. Dissemos acima que o apelo às imagens não tem a

de Riquier (2009, p. 36): “Dos quatro elementos que compõem o universo na física pré-socrática, Bergson retém a água, o ar e o fogo a fim de sugerir, por imagens, a realidade movente na qual sua nova metafísica se instala. Ao caráter estático da terra, cuja solidez aparente se oferece como modelo para a fabricação de nossos conceitos, deve se opor o caráter dinâmico da água, do ar e do fogo, e a dificuldade de concebê-los, devido à sua fluidez, acena para o pensamento bem mais difícil de um absoluto irreduzível a toda materialidade”.

intenção de substituir por completo a produção de conceitos. Na verdade, Bergson estabelece uma articulação entre essas formas de linguagem ou, mais especificamente, uma interação colaborativa que não se desprende totalmente da experiência. Sobre isso, ele (2006a, p. 48) comenta:

Mas 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.

Evidentemente, a “reforma” da metafísica almejada por Bergson não apresentará “conclusões simples” ou “soluções radicais”, o que a colocaria na galeria do intelectualismo, cuja manipulação de conceitos é responsável pela perpetuação do conflito entre escolas filosóficas. A colagem de conceitos sobre as coisas e a maneira de organizar esse processo por meio da escolha arbitrária de um conceito máximo, o qual funcionaria como autoridade reguladora não só das explicações teóricas como também dos dilemas de ordem prática, apresenta a marca por excelência da imprecisão em filosofia. Isso porque quando uma palavra com uma “significação bem definida” é aplicada irrestritamente à totalidade das coisas ocorre o esvaziamento de seu sentido. “Aí está o vício inicial dos sistemas filosóficos. Acreditam nos informar sobre o absoluto conferindo-lhe um nome. Mas, mais uma vez, a palavra pode ter um sentido definido quando designa uma coisa; perde-o assim que é aplicada a todas as coisas.” (BERGSON, 2006a, p. 52).

Já dissemos anteriormente que Bergson não abandona completamente essa lógica; ele não contesta que a comunicação da intuição ocorra por meio da inteligência, e que, inclusive, a sua transmissão “precisará cavalgar ideias”.

Porém, com a inclusão articulada de imagens aos conceitos (ideias envoltas em uma “franja” imagética), será assegurada uma orientação rumo ao concreto. Se, com efeito, a proposta bergsoniana pretende talhar para cada novo objeto de investigação um conceito apropriado apenas a esse objeto, o emprego de imagens será vantajoso na medida em que a utilização de termos estritamente abstratos escamotearia os meandros do real.

Que as aparências não nos enganem: há casos em que é a linguagem imagética que fala cientemente no sentido próprio, e a linguagem abstrata que fala inconscientemente no figurado. Assim que abordamos o mundo espiritual, a imagem, caso ela procure apenas sugerir, pode nos dar a visão direta, ao passo que o termo abstrato, que é de origem espacial e que pretende exprimir, nos deixa o mais das vezes na metáfora. (BERGSON, 2006a, p. 45).

Uma “linguagem abstrata” vincula-se naturalmente à vocação da inteligência e, conseqüentemente, à realização de uma transfusão automática de sentido entre os aspectos profundos e superficiais da realidade. Isso porque a prioridade para o pensamento humano é elaborar esquemas de ação. Ou melhor, a linguagem sempre oferece um equivalente intelectual das coisas em que o modelo é definido em termos de matéria; é justamente essa “transposição espacial” que institui o domínio da metáfora³⁴ na perspectiva bergsoniana. Assim, dizer que “há casos” nos quais essa linguagem “fala inconscientemente” e “no figurado” equivale a verificar a sua inadequação ao exprimir o mundo espiritual.

³⁴ “A intuição dá-nos a coisa, da qual a inteligência não apreende mais que a *transposição espacial*, a *tradução metafórica*.” (BERGSON, 2006a, p. 79, grifos nossos). Vemos que Bergson mantém a etimologia da palavra “metáfora”, mas desloca os termos da retórica clássica. Mais especificamente, ele associa a noção de metáfora com o pensar no espaço e, portanto, define um sentido mais psicológico, isto é, vinculado à direção de exteriorização da atividade da consciência; enfim, a metáfora não se reduz a um uso da linguagem, mas se encontra na origem de cada palavra, uma vez que as operações intelectuais recolhem das coisas apenas os seus contornos e os condiciona em símbolos.

Como já vimos anteriormente, o emprego filosófico de imagens não pretende traduzir perfeitamente um objeto; elas não são portadoras de um significado mais fiel das coisas. Na verdade, a intenção do criador de imagens é sugerir e requisitar do público (leitor/ouvinte) a mesma atitude consciente de colocar-se em movimento, ou melhor, de exercer um esforço considerável de decifração de si mesmo e do mundo. Aqui, com efeito, a capacidade sugestiva das imagens seria mais adequada, porque não está condenada a tecer indefinidamente uma malha metafórica, submetida aos caprichos da inteligência, para expressar a superabundância do espírito³⁵.

Essas considerações permitem apreciar o caráter inovador do “pensar intuitivamente”, pois, considerando a crítica das confecções conceituais e a rejeição das “soluções verbais”, a atividade filosófica é conduzida a despender um esforço extraordinário para revelar, mesmo que de maneira inconclusiva e indiretamente, o sentido original das coisas: é justamente o que Bergson denomina como *concepts souples*.

É inevitável que essa transformação do conceito abra caminho para definir uma concepção de “filosofia maleável e flexível”. Em correspondência com William James (27 de julho de 1907), Bergson deixa transparecer a confluência de suas perspectivas sobre a inovação da atividade filosófica:

Através de séries de considerações extremamente diversas, que soubestes sempre fazer convergir para um mesmo centro, através de sugestões tanto quanto de razões explícitas, nos dais a idéia, sobretudo o sentimento, da filosofia maleável e flexível que está destinada a tomar o lugar do intelectualismo. Nunca me dei conta de

³⁵ A questão bergsoniana da imagem, entendida como meio de exposição do pensamento, é cuidadosamente analisada por Riquier (2009). Um dos pontos importantes de suas considerações trata da distinção bergsoniana, raramente comentada, entre imagem e metáfora, cuja confusão dá vazão para interpretações errôneas da perspectiva de Bergson. O seu comentário também destaca como o tema repercute em autores contemporâneos. Conferir, em especial, § 2. *L'eau comme élément et ses images – par-delà la métaphora*.

maneira tão patente da analogia entre nossos dois pontos de vista quando li o capítulo *Pragmatism and Humanism*. Quando dizeis que *for rationalist reality is readymade and complete from all eternity, while for pragmatism it is still in the making*, forneceis a própria fórmula da metafísica à qual estou convencido de que chegaremos, à qual teríamos chegado desde muito tempo se tivéssemos permanecido imunes ao encanto do idealismo platônico. (BERGSON, 1979, p. 8).

O programa de uma “filosofia do futuro” que Bergson enaltece na perspectiva jamesiana não deixa de assinalar, como verificamos até aqui, elementos decisivos do método intuitivo. Em oposição radical e declarada ao intelectualismo, cuja origem remonta ao “encanto” do platonismo, os autores definem como proposta a convergência de dados diversos, a articulação entre argumentos e sugestões, a diferença entre a realidade em formação e o seu desenho completamente feito, o que significa a sua insubmissão a uma moldura predefinida³⁶.

1.5 Atividade filosófica e produção artística

As considerações de Bergson sobre a conceituação e o papel da imagem na produção filosófica ainda exigem um esclarecimento. Como dissemos anteriormente, a utilização de imagens no discurso filosófico é recorrente desde o mundo grego. Porém, no caso da perspectiva bergsoniana,

³⁶ Esse esboço de uma “filosofia maleável e flexível” torna compreensível, embora Bergson não explicito o assunto, a opção pela composição ensaística que verificamos no decorrer de seu itinerário, sobretudo com a publicação de seus principais livros (*Ensaio, Matéria e memória* e *A evolução criadora*) e de seus textos metodológicos. Como observa Prado Junior (2005), em seu apontamento sobre a convergência das perspectivas de Sartre e Adorno, o ensaio se estabelece no comércio entre “o conceito e a intuição poética”. Tendo em vista essa “função mediadora”, podemos dizer que a escolha bergsoniana desse gênero literário se justifica porque o próprio texto parece um experimento filosófico, que admite a reunião de materiais heteróclitos e a sua transformação entremeada pela sugestão de imagens; melhor dizendo, o ensaio é uma construção aberta que propicia o trabalho filosófico de talhar adequadamente os seus conceitos, sem desconectá-los inteiramente da experiência.

antes de encontrar um respaldo na história da filosofia, o apelo ao recurso imagético parece referenciar a produção artística e, com ênfase maior, a composição literária³⁷. Desde o início de seu itinerário filosófico, ele não cessou de fornecer uma série de pistas sobre a importância das artes no horizonte de sua perspectiva. É o que vislumbramos, por exemplo, de maneira extremamente clara, em seu livro *O riso*:

[...] quer seja pintura, escultura, poesia ou música, a arte tem como único objetivo descartar os símbolos praticamente úteis, as generalidades acentuadas convencional e socialmente, enfim, tudo o que mascara a realidade com vistas a nos colocar face à própria realidade. (BERGSON, 2018, p. 105-106).

³⁷ Em suas considerações sobre as relações entre atividade filosófica e produção artística, Arthur Danto (2014) define a história da filosofia como uma espécie de aditamento ao “testamento platônico”, que atribuiu ao universo das artes um papel secundário e, até mesmo, dispensável na formação do homem. Isso significa que, desde as suas origens na Grécia antiga, a filosofia definiu as manifestações artísticas como um oponente a ser combatido, cujo episódio mais emblemático seria o banimento dos poetas da cidade no diálogo *A República*. Essa ofensiva das “teorias descredenciadoras” da arte – ora para marcar sua inocuidade, ora para defini-la como perigosa – merece um breve esclarecimento. A menção a Platão não é sem motivo, pois, além de endossar uma crítica que já estava em curso (o “velho antagonismo” entre filosofia e poética), ele ofereceu uma formulação propriamente teórica do assunto. Assim, explorando uma opinião difundida, ele parte da constatação de que a poesia exercia grande influência na formação da cultura grega. É inevitável que a instauração de um novo modo de vida – viver filosoficamente, como afirma Sócrates em seu julgamento (*Def. de Sóc.* 28e-30c) – demande a desarticulação da moralidade das paixões e da aristocracia da força. O combate que Platão desenvolve em seus diálogos possui como escopo a denúncia da periculosidade de viver sem compromisso com a verdade, isto é, sem examinar os princípios do conhecimento e, por conseguinte, em assimilar os “ensinamentos” oferecidos pelos poetas. Retomando o episódio da expulsão dos poetas, sobretudo em relação às discussões acerca da justiça em *A República*, a desaprovação das artes assume um enfoque mais abrangente e sistemático: 1) a poesia e a arte mimética estariam afastadas do ser, isto é, haveria uma distância acentuada entre a ideia, o objeto fabricado (artesão) e o objeto imitado; 2) elas não conhecem aquilo que imitam, mas apenas sua aparência; 3) elas apelam para as partes inferiores da alma (aspecto irascível); 4) essas manifestações artísticas imitam maus exemplos de ações (passional). Ora, tendo em vista esses pontos, a atividade artística contribuiria para manter o aprisionamento dos homens no domínio das aparências, isto é, para promover e perpetuar a formação inadequada dos homens e da própria cidade (a imagem da caverna no Livro VII de *A República*). Porém, uma vez despojada desse *ethos*, graças à supervisão da filosofia, a arte seria útil para a formação da cidade ideal. Enfim, com a perspectiva platônica, a atitude filosófica não apenas invadiu o domínio dos sentidos e das paixões como também subjuguou os meios de expressão artística ao crivo dialético; é nessa direção que a utilização de imagens, o apelo ao mito, a escolha do formato dialógico, a concepção do cenário dramático, etc., estão submetidas aos critérios da racionalidade (*logos*). Veremos que Bergson se opõe a essa visão intelectualista cujo “encanto” contaminou a história da filosofia. A compreensão desta investida é fundamental para revertê-la, isto é, conduzir o pensamento para além da lógica de sistema, da subjugação da experiência a um pressuposto invariável, e assim penetrar no âmago da realidade.

Sobre essa atitude de desvelamento, Worms assinala que o filósofo entrevê na arte um modo de superar a distância entre o conhecimento e a duração, e isso equivale a identificar o seu “alcance metafísico”. Ou melhor, para o comentador, Bergson “[...] *toma o fato da arte como prova da possibilidade da metafísica*, como se a prática do artista tivesse resolvido previamente (e sem o saber) os problemas enfrentados pela teoria do filósofo!” (WORMS, 2003a, p. 154, grifo do autor).

Em relação a essa confluência de atitudes, o próprio Bergson se pronunciou sobre a afinidade de sua filosofia com a arte:

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

À primeira vista, a leitura desse trecho deixa transparecer uma aproximação entre a filosofia da duração e as artes; mais do que isso, ela viabiliza até mesmo insinuar a substituição do paradigma lógico-matemático pelo artístico, sobretudo literário. Porém, esse avizinhamo é sempre temerário, uma vez que a tentação de comprovar suas imbricações mútuas pode ocasionar a desqualificação de elementos característicos de cada uma dessas atividades³⁸. Não obstante a esse inconveniente, poderíamos dizer que

³⁸ Como observa Gagnebin (2004, p. 11-12): “Uma abordagem bastante comum da problemática filosofia/literatura consiste em analisar a presença de teorias ou de doutrinas filosóficas na obra de um escritor ou de um poeta: por exemplo, a presença de Spinoza em Goethe, de Schopenhauer ou Bergson em Proust, de Adorno ou Nietzsche em Thomas Mann, de Heidegger em Clarice Lispector. Não nego o interesse destas análises quando apontam para a elaboração estética de elementos históricos singulares, retomados e transformados pela escritura literária. Mas trata-se, então, de também mostrar como se dão, na obra literária específica, tal retomada e tal transformação, isto é, não só quais ‘conteúdos’ filosóficos estão

a exaltação bergsoniana do papel das artes, somada ao emprego de uma ferramenta imagética em seus textos, parece confirmar a presença de um “estilo literário” em sua filosofia. Mas, afinal, como entender adequadamente essa orientação proposta pelo filósofo francês?

Antes de tudo, convém lembrar que a questão concernente ao discurso filosófico se insere em um quadro controverso que acompanha a própria história da filosofia, e que envolve a avaliação sobre os limites de sua expressividade e a combinação com outros gêneros discursivos, sem, no entanto, dissipar seu próprio estatuto. De acordo com Gagnebin (2004, p. 14), ao ponderar sobre “as formas literárias da filosofia”, o que está em jogo é “[...] refletir sobre este estatuto ambíguo do discurso filosófico e, mais especificamente, de explicitar a íntima relação entre formas de exposição, de apresentação, de enunciação [...] e a constituição do conhecimento(s) ou de verdade(s) em filosofia”.

É certo que encontramos uma redefinição original dessa ambiguidade na perspectiva bergsoniana. Isso porque, em primeiro lugar, não podemos esquecer o núcleo irradiador de sua filosofia – “a intuição da duração” – que se coloca não só como ponto de partida da reflexão, mas também como destino constantemente revisitado na abordagem das questões inerentes ao fazer filosófico; em segundo lugar, Bergson propõe como tarefa metodológica uma investigação sobre a origem, a estruturação e a destinação das manifestações

presentes ali, mas como são transformados em ‘conteúdos’ literários”. Aqui, com efeito, o equívoco consiste em realizar uma dupla redução: de um lado, a filosofia seria a mantenedora de “conteúdos” profundos; de outro, a literatura apenas forneceria um verniz para ornamentação de teses filosóficas. Outra questão interessante para a “problemática filosofia/literatura” consiste em avaliar o modo como um filósofo recebe a influência de certas manifestações artísticas e literárias. Nietzsche, por exemplo, como lembra Wotling (2013), teria sido bastante influenciado por Stendhal; Prado Junior (2005) observa que Sartre encontra na literatura norte-americana um instrumento de libertação do pensamento. Porém, no caso de Bergson, não encontramos a indicação evidente de uma fonte literária que exerceu influência sobre seu pensamento.

superficiais que definem a esfera especulativa, desde o mundo antigo, e que estão estreitamente vinculadas ao modo de negligenciar os “atributos positivos” do tempo. Assim, a ambiguidade da figura do filósofo não se limita apenas ao caráter híbrido de sua formação, ao modo como ele transita entre as instituições e enfrenta as controvérsias de sua época³⁹, mas, antes de tudo, remonta a uma dimensão subterrânea ou, melhor dizendo, encontra-se enraizada na própria condição humana. Esse ponto fundamental que aparece nas páginas de *Introdução à Metafísica* será retomado e aprofundado em *A evolução criadora*; por ora, convém retornar a questão levantada acima.

A despeito de seu diálogo intenso com as ciências de sua época, Bergson defende que as manifestações artísticas, segundo o testemunho da história, oferecem um exemplo não só da atitude individual de colocar-se diante de si mesmo e das coisas, sem a interposição de um envoltório fixo e esmaecido, mas também de estimular a maioria dos homens a seguir esse caminho surpreendente. Esse ponto será explicitado em *A percepção da mudança*:

[...] há séculos que surgem homens cuja função é justamente a de ver e de nos fazer ver o que não percebemos naturalmente. São os artistas. [...] O que visa a arte, a não ser nos mostrar, na natureza e no espírito, fora de nós e em nós, coisas que não impressionavam explicitamente nossos sentidos e nossa consciência? O poeta e o romancista que exprimem um estado de alma decerto não a criam peça por peça; não os compreenderíamos caso não observássemos em nós, até certo ponto, aquilo que dizem a outrem. À medida que nos falam, aparecem-nos matizes de emoção que podiam estar representados em nós há muito tempo, mas que permaneciam invisíveis: assim como a imagem fotográfica que ainda não foi mergulhada no banho no qual irá ser revelada (BERGSON, 2006d, p. 155).

³⁹ Conforme Vernant (1981, p. 41), esse “estatuto ambíguo” se manifesta na origem da filosofia grega: “A filosofia vai encontrar-se, pois, ao nascer, numa posição ambígua: em seus métodos, em sua inspiração, aparentar-se-á ao mesmo tempo às iniciações dos mistérios e às controvérsias da ágora; flutuará entre o espírito de segredo próprio das seitas e a publicidade do debate contraditório que caracteriza a atividade política”.

Ora, não somente aqui como em outros momentos de sua obra, Bergson caracteriza os artistas como indivíduos excepcionais, naturalmente desprendidos das disposições vitais da espécie, insubmissos aos hábitos mais arraigados do espírito e avessos às convenções sociais. É importante dizer que esse desprendimento de certos homens é “[...] inato à estrutura dos sentidos e da consciência, e que se manifesta imediatamente em um modo algo virginal de ver, de ouvir e de pensar” (BERGSON, 2018, p. 104); esse perfil autêntico é responsável pelo acesso ao domínio da vida interior e ao âmago das coisas, bem como pela maneira ousada de redefinir as formas de expressão.

Certamente, como vislumbramos nas considerações de Bergson, a combinação de audácia e talento faz do romancista umas das figuras mais emblemáticas no campo das artes; audácia porque sua atitude inconformista o conduz a romper a camada das representações simbólicas e a explorar o “eu profundo”; talento porque, ainda que imerso no domínio público, a maneira como ele manipula a linguagem impede que as palavras esmaguem completamente os aspectos originais da vida interior. Na verdade, o mérito de um escritor consiste em emitir uma espécie de convite implícito para o leitor testemunhar em si mesmo o enriquecimento gradual de sua personalidade. Em suma, considerando que o artista utiliza imagens e desenvolve ritmicamente sua expressividade, essa emissão contribui não apenas para a implosão dos quadros rígidos da linguagem, que são responsáveis pela condensação e perpetuação de certos hábitos, mas também para insuflar certa animação ao pensamento do leitor (público).

É imprescindível lembrar que Bergson não lida exatamente com procedimentos e conteúdos, por assim dizer, da literatura. Apesar de inúmeras

afinidades que poderíamos estabelecer com movimentos artísticos, o subsolo literário no qual ele enraíza a sua investigação não é declarado. De acordo com Paiva (2005, p. 413):

Não há como ignorar o diálogo que a sua filosofia estabelece com o romance proustiano – de caráter essencialmente impressionista – e com o movimento simbolista. Supomos, entretanto, que a referência bergsoniana à literatura e à arte de modo geral – que se apresenta diluída em seu texto, sem uma sistematização precisa – ultrapassa essa manifestação histórica, na qual a literatura se propõe exclusivamente como expressão da interioridade, no sentido mais amplo que este termo possa alcançar.

Em suma, o que ele exalta com certa frequência vincula-se, antes de tudo, a uma imagem da composição literária⁴⁰, sem conexão direta com qualquer romancista ou com obras específicas. Como já havíamos assinalado, o que inspira Bergson na composição literária é a ideia do processo de criação, cuja eficácia parece despertar uma interação simpática entre as interioridades. Em sua conferência *A alma e o corpo*, ele (2009a, p. 46) afirma:

Na realidade, a arte do escritor consiste principalmente em fazer-nos esquecer que ele está empregando palavras. A harmonia que procura é uma certa correspondência entre as idas e vindas de seu espírito e

⁴⁰ Já havíamos assinalado que Bergson compara a “intuição metafísica” com a “composição literária”, convém aqui citar diretamente o trecho em que ele define o trabalho do escritor: “Quem quer que se tenha exercitado com sucesso na composição literária sabe perfeitamente que, quando o assunto foi longamente estudado, todos os documentos recolhidos, todas as anotações tomadas, é preciso, para abordar o próprio trabalho de composição, algo a mais, um esforço, frequentemente árduo, para se instalar de uma só vez no coração mesmo do assunto e para ir buscar tão profundamente quanto possível uma impulsão à qual, depois, bastará abandonar-se.” (BERGSON, 2006e, p. 233). Na verdade, essa caracterização que Bergson apresenta da produção literária é a mesma que ele coloca em prática em sua atividade de escritor. Em entrevista concedida a Joseph Lotte, em abril de 1911, ao ser impelido a comentar sobre a preparação de uma obra de moral, Bergson oferece, antes mesmo de confirmar o interesse no tema, breves indicações referentes ao seu processo de elaboração de um livro: “Meu livro!... oh! não!... não ao ponto!... Eu não sei... Eu não sei jamais onde vou... Eu preciso de anos para fazer um livro... Pense quantos anos separam cada um dos meus livros. Eu trabalho muito... Acúmulos de informações, acúmulos de reflexões... e quando o livro está feito, há muitos resíduos, muitos resíduos... Aqui abro uma avenida, sem saber onde ela leva. E depois, quando a conduzi durante muito tempo, eu abro uma outra... E assim em diante. Quando eu descubro o *ponto de convergência*, o livro está feito.” (BERGSON, 1972, p. 880-881, grifo do autor).

as de seu discurso – correspondência tão perfeita que, transportadas pela frase, as ondulações de seu pensamento se comunicam com o nosso e então cada uma das palavras, tomadas individualmente, já não importa: não há mais nada além do sentido movente que atravessa as palavras, mais nada além de dois espíritos que parecem vibrar em uníssono diretamente, sem intermediários.

Se, com efeito, a produção literária pode demonstrar como enfrentar certos obstáculos (“esquecer que ele utiliza palavras”) e indicar o caminho da interioridade humana (“sentido movente”), é necessário destacar que seu entrelaçamento com a filosofia não convalida um intercâmbio irrestrito e desgovernado. Na parte introdutória de *O pensamento e o movente* é reafirmado que o romancista e o moralista já haviam se instalado no “fluxo da vida interior”, isto é, eles já haviam assumido como direção, “sob a pressão da necessidade”, um domínio que a filosofia deveria estabelecer como território de investigação. Essa breve constatação é acompanhada de uma advertência: “Mas se cabia à literatura empreender assim o estudo da alma no concreto, a partir de exemplos individuais, o dever da filosofia parecia-nos ser o de pôr aqui as condições gerais da observação direta, imediata, de si por si” (BERGSON, 2006b, p. 23). Enfim, a atividade filosófica deve estabelecer critérios metodológicos para colocar-se “em busca do tempo perdido”; e assim, dirigindo-se para o concreto e estimulando o caminho da intuição – ou melhor, a visão direta do eu pelo próprio eu – em que será descortinada a duração interior, a atividade metafísica jamais se confundirá com a literatura.

Em relação a essa exigência da filosofia perante a literatura, as observações de Silva (1994, p. 186) são bem oportunas:

Se a filosofia deve adotar a linguagem imagética por exigência metodológica, a maneira como o artista opera com a linguagem só pode ser tomada como paradigma se, na própria noção de paradigma, estiver incluído um trabalho de mediação que transforme a metáfora

literária num instrumento metodologicamente apropriado à expressão filosófica.

É certo que Bergson não pretendeu oferecer uma espécie de poética da duração ou manifestar seu “obscuro desejo”, tomando emprestada a expressão de Paiva (2005), pela literatura com a redação de um romance. Além disso, não vemos na perspectiva bergsoniana uma radicalização discursiva como encontramos, por exemplo, na proposta filosófica de Friedrich Nietzsche. Assim como Bergson, o filósofo alemão também reprova a especulação filosófica por meio de uma reflexão sobre a linguagem⁴¹; mais especificamente, ele apresenta uma crítica à vastidão do universo arquitetado pela influência da linguagem, bem como o desnudamento de uma intenção pragmática como alicerce de edificação do saber. A sua estratégia para romper com a tradição e propor uma expressão original reúne uma variedade de recursos: além do emprego de imagens tal como em Bergson, ele também introduz na filosofia, conforme assinala Patrick Wotling (2011), uma série de neologismos, fórmulas e perífrases, o esvaziamento e a redefinição de termos consagrados pela tradição, o recurso de sinais visuais (aspas e itálico, por exemplo) e o emprego de expressões estrangeiras.

É incontestável que entre seus “experimentos de pensamento” *Assim falou Zaratustra* ocupe, como destaca o próprio autor, um lugar proeminente em sua produção filosófica⁴². Como destaca Roberto Machado, a “singularidade estilística” deste livro manifesta-se principalmente de duas maneiras:

⁴¹ “A recusa da ordem das razões, a recusa do sistema, e o recurso à forma aforística são na verdade o indício de um problema mais fundamental: o problema que se apresenta a Nietzsche da tradução e comunicação de um experimento de pensamento de natureza radicalmente nova, ou seja, o problema da linguagem.” (WOTLING, 2013, p. 43).

⁴² Em *Ecce Homo*, Nietzsche (1983a, p. 366) dirá: “Dentre de meus escritos, meu Zaratustra está sozinho. Com ele fiz à humanidade o maior presente que até agora lhe foi feito”.

[...] a) pelo deslocamento de uma linguagem sistemática, argumentativa, que propõe uma teoria, característica da filosofia em quase sua totalidade, a uma linguagem construída de forma narrativa e dramática; b) pelo deslocamento de uma linguagem conceitual a uma linguagem artística, ou, mais precisamente, uma linguagem poética. (MACHADO, 1994, p. 141).

A título de exemplo, para entendermos essa inovação de estilo, podemos mencionar o texto do prólogo, que condensa magistralmente elementos fundamentais da obra⁴³. Em suas linhas iniciais, encontramos o seguinte cenário:

Aos trinta anos de idade, deixou Zaratustra sua terra natal e o lado de sua terra natal e foi para a montanha. Gozou ali, durante dez anos, de seu próprio espírito e da solidão, sem deles se cansar. No fim, contudo, seu coração mudou; e, certa manhã, levantou-se ele com a aurora, foi para diante do sol e assim lhe falou: [...] ‘Que seria a tua felicidade, ó grande astro, se não tivesse aqueles que iluminas! [...] São dez anos que sobes à minha caverna; e já se te haveriam tornado enfadonhos a tua luz e este caminho, sem mim, a minha água e minha serpente. (NIETZSCHE, 2000, p. 33).

Vemos aqui a inversão paródica de imagens consagradas da cultura ocidental, o que funciona como uma censura aos seus principais alicerces: o pensamento grego e a tradição cristã. Ao contrário de Jesus Cristo, que inicia sua pregação aos trinta anos de idade, Zaratustra, com a mesma idade, se retira da convivência social, entregando-se ao silêncio e à solidão. As imagens do sol e da caverna remetem ao início do Livro VII de *A República*, que, de acordo com o filósofo grego, ilustram respectivamente o princípio supremo e o domínio da ignorância. A personagem Zaratustra, por sua vez, minimiza a influência do sol e elege como sua morada o interior da caverna. Os animais de

⁴³ De acordo com Héber-Suffrin (2003, p. 8): “[...] o Prólogo constitui uma introdução sistemática, muito estruturada, ao conjunto do *Zaratustra*, um recenseamento dos problemas e um levantamento de todos os conceitos”.

Zaratustra também merecem atenção: a águia representa o sobrevoou, o elevado; a serpente, além de símbolo da corrupção (tradição cristã), é um animal que se prende à terra; a intimidade entre ambos ilustra a supressão dos dualismos clássicos (a separação entre espírito e corpo, por exemplo).

As imagens se multiplicam no decorrer do texto: a morte de Deus, o anúncio do além-do-homem (*Übermensch*), o sentido da terra, o último homem, as metamorfoses do espírito (camelo, leão e criança), o eterno retorno, etc. Há, com efeito, um aspecto crucial que caracteriza o projeto de Nietzsche: o seu posicionamento crítico envolve a cultura em geral, o que ultrapassa a produção estritamente filosófica e engloba as diversas manifestações humanas (religião, artes, ciências etc.); mais especificamente, de acordo com a interpretação de Wotling (2013), o filósofo alemão se propõe a pensar a cultura como fonte de determinação de questões aparentemente fundamentais, ou melhor, dos problemas metafísicos.

Em relação à proposta bergsoniana, o alvo de seu ataque é bem mais localizado, uma vez que, mesmo sem negligenciar a influência de aspectos gerais da cultura, consiste em avaliar o pensamento metafísico ou, mais especificamente, em propor a elaboração de uma filosofia a partir da “intuição da duração”; é nesse sentido que seu projeto de reestruturação da metafísica requer um exame da inteligência, da percepção e da linguagem, isto é, uma apreciação dos modos de produzir o conhecimento para estabelecer seus devidos campos de atuação, sem desprezá-los. Com isso, podemos indicar que encontramos aqui uma diferença considerável entre os dois estilos literários⁴⁴.

⁴⁴ Em *Bergson – intuição e discurso filosófico*, Silva (1994) apresenta uma breve aproximação entre os dois filósofos em torno da questão da linguagem e do conhecimento, recorrendo a

1.6 Intuição e modo de vida

Até aqui analisamos questões referentes ao método intuitivo, com ênfase sobre a linguagem, mais especificamente, a crítica do conceito e a valorização das imagens, e fizemos breves alusões a um aspecto fundamental da discussão, a saber: a caracterização da inteligência. Essa discussão já estava em curso na obra bergsoniana⁴⁵, mas *Introdução à metafísica* assinala que o trabalho natural da inteligência é marcado pela busca de vantagens; em linhas gerais, é uma atividade dirigida para a satisfação de um interesse. Assim, o conhecimento que ela produz, com a manipulação de conceitos pré-fabricados, é orientado imperiosamente para o campo da prática. É nesse sentido que Bergson (2006e, p. 206) declara: “Colar sobre um objeto a etiqueta de um conceito é marcar em termos precisos o gênero de ação ou de atitude que o objeto deverá nos sugerir”.

Ele já havia afirmado algo bem próximo em *O riso*⁴⁶, quando dizia que não vemos as próprias coisas ou a nós mesmos, mas realizamos uma leitura de etiquetas que fornece um plano comum de ações. A prioridade desse plano esquemático deixa o homem invariavelmente na superfície das coisas e de si

trechos do texto nietzschiano e *Le Livre du Philosophe*. O comentário pontua aspectos cruciais de encontro do pensamento nietzschiano com o de Bergson, tais como, por exemplo, o esquecimento da metáfora enquanto recurso propriamente antropomórfico, o que garantiu a eficácia da linguagem como instrumento de inserção sobre o mundo e a autonomia do conceito.

⁴⁵ Já no *Ensaio*, ao distinguir o conhecimento de duas realidades de ordens diferentes, isto é, uma heterogênea e outra homogênea, Bergson (2001, p. 66) apresenta a seguinte ponderação: “Essa última, claramente projetada pela inteligência humana, nos coloca em posição de realizar distinções nítidas, contar, abstrair e talvez também falar.”

⁴⁶ “[...] não vemos as coisas mesmas; limitamo-nos, na maioria das vezes, a ler etiquetas coladas sobre elas. Essa tendência, que tem origem na necessidade, acentuou-se ainda mais sob a influência da linguagem. Pois as palavras (com exceção dos nomes próprios) designam gêneros.” (BERGSON, 2018, p. 104).

mesmo, o que dificulta, portanto, o contato interno e profundo com as sinuosidades do real. Essa espécie de alheamento torna-se extremamente útil porque se vincula a uma condição indispensável para o sucesso da ação: a instauração de pontos de apoio sobre o mundo ou, melhor dizendo, de mediações que assumem a feição de esquemas programáticos. Em relação a essa orientação, já é possível afirmar que a influência da linguagem – sobretudo, com a configuração da palavra – é decisiva para potencializar o trabalho da inteligência, pois viabiliza compendiar e transmitir os hábitos mais proveitosos para a vida em comum.

As explicações científicas levam essa orientação do senso comum a um patamar mais sofisticado, mas ainda persiste a dimensão pragmática. Isso porque, como vimos em *Introdução à metafísica*, Bergson insiste que a análise opera com pontos de vista e símbolos, isto é, com recortes, com palavras, com esquemas intelectuais, enfim, com elementos imóveis e estabilizadores. Esse método é legítimo na medida em que assume o compromisso com a produção de um conhecimento orientado para a prática, isto é, para o estudo interessado de um objeto. Ao aventurar-se a reconstituir a mobilidade, o devir, a “mudança de direção em estado nascente”, ele torna-se inadequado, pois, alinhado aos ditames naturais da inteligência, a sua maneira de proceder consiste em partir de conceitos rígidos e pré-formados para abarcar a própria “realidade viva”, a qual, no final desse processo, será reduzida a uma tradução esquemática e imprecisa.

É justamente essa confusão entre análise e intuição que alimenta os impasses especulativos e o conflito entre os sistemas filosóficos. Por isso, Bergson declara categoricamente que a viabilidade da verdadeira metafísica

implica violentar os hábitos mais inveterados do espírito; ou melhor, promover uma inversão, conduzida metodicamente, do percurso habitual do pensamento, o que significa romper com o primado da conceituação no processo de conhecimento e inaugurar um caminho para atingir a fluidez das coisas. É justamente nesse sentido que Bergson (2006e, p. 225, grifo nosso) diz:

Na viva mobilidade das coisas, o entendimento dedica-se a marcar estações reais ou virtuais, anota partidas e chegadas; é tudo que importa para o pensamento do homem quando este se exerce naturalmente. *Mas a filosofia deveria ser um esforço no sentido de ultrapassar a condição humana.*

O projeto bergsoniano de inversão da atividade inteligente, que define a maneira humana de pensar, não se restringe, como poderia parecer à primeira vista, a uma questão vinculada estritamente ao campo do conhecimento. É inegável considerar a intuição como um processo de aprendizagem, uma vez que não se trata meramente de efetuar a substituição de conceitos, perpetuando assim a disputa entre escolas filosóficas, mas sim de mudar radicalmente a própria maneira de sentir, pensar e conduzir a vida; enfim, estamos diante de uma proposta que não perde de vista a formação integral do homem.

Em entrevista concedida a F. Reiss (*Arts-Spectacles*, maio de 1959), Jankélévitch descreve o seguinte perfil da perspectiva bergsoniana:

A filosofia de Bergson é uma concepção de vida que exige uma reforma interior; um método novo, tal é a exigente intuição filosófica. Ela exige uma nova forma de pensamento e não pode ser abordada como as outras. Bergson sempre disse que a filosofia não é uma organização de conceitos e sim uma intuição original [...] A intuição não é só um novo modo de conhecimento, mas um novo modo de ser e de união essencial com outros seres. (JANKÉLÉVITCH, 1995, p. 102).

Mais recentemente, com a proposta de analisar os “dois sentidos da vida” na obra bergsoniana, Worms oferece algumas considerações que contribuem para discorrermos sobre a atividade filosófica como modo de vida.

De acordo com ele (2010, p. 12, grifos do autor):

[...] trata-se de compreender que a distinção entre a duração e o espaço não é somente uma distinção teórica (mesmo que decerto seja o caso, no mais alto grau), mas que ela tem também desde o início um alcance *prático*, ou ainda que ela intervém mesmo *em nossa vida*. Se ela remete, pois, a dois “sentidos” da vida, não é como duas entradas de uma mesma palavra em um dicionário! Também não é como um duplo fundamento, biológico ou metafísico (mesmo se decerto também seja o caso), é antes, para cada um de nós, como dois modos de vida ou duas maneiras de viver, como se a filosofia de Bergson reencontrasse a uma só vez a mais antiga tarefa da filosofia, que não é distinguir entre conceitos, mas entre condutas, não somente pensar, mas intervir na vida, para reformar ou transformar.

Ora, vemos que ambos os autores são unânimes ao afirmar que a filosofia de Bergson não corrobora com a promoção de um “jogo de rubricas”, cujo conceito seria uma espécie de estampa distintiva da atividade filosófica. A sua proposta de método não é apenas um modo de conhecer, mas também uma maneira de colocar-se no mundo e, sobretudo, de assumir e de transformar a condição humana. Quando Bergson insiste, repetidas vezes, sobre a necessidade de subverter a marcha habitual do pensamento, cujo alcance permitirá a inteligência realizar um tipo de autoavaliação, o que se coloca em jogo é a expectativa de olhar para si mesmo e para a interioridade dos objetos, buscando apreender as coisas como *sub specie durationis*⁴⁷.

Podemos dizer que essas considerações referentes ao campo metodológico conduzem a perspectiva bergsoniana a uma avaliação da questão do homem. Tendo em vista a bússola indispensável fornecida pela

⁴⁷ Em *A intuição filosófica*, encontramos a indicação clara da intuição como um processo de aprendizado, especialmente do modo de ver; como diz o próprio autor (2006c, p. 148): “habituo-nos, numa palavra, a ver todas as coisas *sub specie durationis* [...]”.

biologia, Bergson se propõe a examinar detidamente a significação vital da inteligência em *A evolução criadora*. Tomando essa leitura como fio condutor de nossas análises, veremos que a sua proposta será decisiva para o desenvolvimento de uma ideia de humanidade, bem como para a formulação de certa concepção de linguagem, a qual subjaz nas questões referentes à produção do conhecimento.

2 EVOLUÇÃO DA VIDA, HUMANIDADE E LINGUAGEM

Na página que ela escolheu do grande livro do mundo, a intuição quis reencontrar o movimento e o ritmo da composição, reviver a evolução criadora, nela se inserindo simpaticamente. (BERGSON, 2006a, p. 98)

2.1 A questão da linguagem à luz de *A evolução criadora*

Em 1907, Bergson publica *A evolução criadora*, ensaio em que apresenta o alargamento decisivo de sua proposta metafísica. Para entender esse passo significativo de seu itinerário, é indispensável lembrar que a sua perspectiva filosófica surge no contexto de consolidação das ciências da vida (biologia, psicologia e sociologia). De acordo com Gouhier (2001), o bergsonismo é a própria incorporação de tal situação, pois, como já havíamos destacado, a valorização do diálogo com as ciências e a imersão incessante no terreno da experiência são elementos inseparáveis de sua reflexão. Mais precisamente, a articulação entre dados científicos e olhar sobre si mesmo permite ao filósofo tracejar um caminho original em contraposição ao universo arquitetado pelo paradigma lógico-matemático, o qual, até então, exerceu um papel influente sobre a história da filosofia.

Assim, em conformidade com essa orientação metodológica, especialmente com a colocação das ciências biológicas em seu horizonte de

investigação, a terceira grande obra de Bergson busca examinar os fatos obtidos por uma das “afrentas científicas” (tomando emprestada a célebre sentença freudiana) ao “amor-próprio da humanidade”⁴⁸: o evolucionismo. Esse centro de observação exterior será responsável pela meditação sobre a “vida em geral” e, por conseguinte, sobre a condição humana, o que viabilizará não apenas o aperfeiçoamento da “verdadeira metafísica”, mas também, como revela o coração de *A evolução criadora*, a apresentação de uma concepção de humanidade.

É justamente diante de tal horizonte que convém perguntar se a linguagem, cujo enfoque até então consistiu em demonstrar seus aspectos negativos, uma vez que ela contribuiria para obstaculizar o acesso à verdadeira duração, não assumiria uma nova posição, mais positiva dessa vez. Em outros termos e seguindo a interpretação de Worms (2010), podemos interrogar se, diferentemente de uma delimitação metodológica tal como Bergson oferece desde o *Ensaio*, o advento da linguagem no movimento evolutivo não exerceria

⁴⁸ O artigo *Uma dificuldade da psicanálise*, de 1917, oferece, ainda que não seja a intenção maior de seu autor, um breve testemunho sobre a influência da teoria darwiniana no final do século XIX e início do XX: “Sabemos que foram os estudos de Charles Darwin, de seus colaboradores e precursores, os quais há pouco mais de meio século colocaram fim a essa arrogância [o homem afastado da animalidade]. O homem não é algo diferente do animal, não é melhor do que ele; surgiu do reino animal e é parente próximo de algumas espécies, mas distante de outras. Suas aquisições posteriores não o capacitaram para apagar a semelhança dada tanto no edifício de seu corpo quanto em suas disposições anímicas. Pois bem, esta é a segunda afronta ao narcisismo humano: a *biológica*.” (FREUD, 1992, p. 132). É conhecido que o século XIX testemunhou o florescimento de várias explicações sobre a origem natural dos seres vivos e suas modificações ao longo do tempo; essas concepções contaram com contribuições oriundas de diversas áreas, tais como, por exemplo, a geologia, a paleontologia, a anatomia, a embriologia, a fisiologia e a botânica. Não obstante a essa atmosfera científica, a publicação de *A origem das espécies*, em 1859, estabeleceu um marco incontestável nos estudos concernentes ao processo evolutivo. Isso se deve ao fato de Darwin não apenas apresentar uma quantidade considerável de evidências, mas também definir o seu mecanismo: a seleção natural. No tocante a essa obra capital, Pimenta (2018, p. 27) resume bem o seu impacto: “A lição que aprendemos com a *Origem [Origem das espécies]* não poderia ser mais devastadora para o amor-próprio da nossa espécie, que subitamente vê sua racionalidade reduzida a uma função instintiva, a um recurso que desenvolvemos, fortuitamente, e que nos auxilia a prosperar na luta pela sobrevivência”. É inegável que o duro golpe desferido pela teoria da evolução contribuiu para o homem perder o seu título honorífico no conjunto dos seres vivos e, em consequência, impor a necessidade de redefinir o seu papel na natureza.

influência sobre os “dois sentidos da vida” ou, mais precisamente, ele não seria uma peça-chave para a inserção do homem no mundo, tendo em vista tanto os aspectos relativos ao processo de conservação da espécie quanto o esforço de inventar a si mesmo, individual e socialmente.

Já havíamos assinalado que Bergson não apresenta um estudo exclusivo sobre a linguagem. Em *A evolução criadora* o encaminhamento da discussão não será diferente, e mesmo a sua abordagem ocupará poucas páginas. As considerações referentes à linguagem surgem na medida em que o autor promove o exame genético da inteligência em seu enraizamento vital. No tocante a esse eixo temático, a parte introdutória do livro antecipa um de seus pontos mais relevantes, a saber: a caracterização da inteligência como aparato naturalmente esboçado pela história da vida, cujo desígnio maior consiste em “pensar a matéria”; melhor dizendo, ela é um recurso de adaptação que tem como finalidade arquitetar a ação eficaz do corpo sobre um meio e representar as relações entre coisas exteriores para assegurar a existência da espécie⁴⁹.

Se, com efeito, a linha evolutiva que culmina na inteligência humana determina como sua tarefa a manutenção da sobrevivência, o que, primordialmente, corresponde à fixação de pontos de apoio para ação e, portanto, à edificação de uma interpretação esquemática do mundo, a qual, por sua vez, acompanhará o incremento da mentalidade comum e da elaboração científica, vale assinalar então que o conhecimento das coisas apresentará o

⁴⁹ “Ela [a história da evolução da vida] nos mostra, na faculdade de compreender, um anexo da faculdade de agir, uma adaptação cada vez mais precisa, cada vez mais complexa e flexível, da consciência dos seres vivos às condições de existência que lhe são impostas. Disso deveria resultar a consequência de que nossa inteligência, no sentido estrito da palavra, está destinada a assegurar a inserção perfeita de nosso corpo em seu meio, a representar-se as relações entre as coisas exteriores, enfim, a pensar a matéria.” (BERGSON, 2005, p. IX).

selo da utilidade. É desnecessário insistir que esse conhecimento se impõe como absolutamente indispensável para a conservação da espécie, sobretudo porque cumpre o programa de investir sobre a natureza e de alcançar resultados favoráveis para o avanço da existência humana. Porém, a aplicação de seus critérios sobre a dimensão interior das coisas desperta uma série de mal-entendidos. Em *A evolução criadora* veremos que a inteligência não é uma faculdade adequada para conhecer a “significação profunda do movimento evolutivo”. Isso porque, independentemente de seu grau de sofisticação, ela obedece prontamente a um ditame incrustado em sua própria constituição: negar a duração concreta⁵⁰.

Ora, se a inteligência não apreende a duração interior dos estados de alma, ela tampouco atingirá a totalidade das coisas fora de nós, a qual, como evidenciará Bergson, progride à maneira de uma consciência. Explorar esses impasses impõe ao filósofo a incumbência de investigar a origem, a estruturação e a destinação da inteligência na história evolutiva das espécies. Em outros termos, essa iniciativa pretende esmiuçar o trabalho natural da inteligência e, prontamente, o modo de superá-lo. Por isso, em *A evolução criadora*, cada uma de suas etapas estabelece um ângulo de abordagem do assunto. É o que comprova o resumo dos capítulos apresentado no texto introdutório: primeiramente, Bergson promove o desnudamento de seu papel

⁵⁰ “O metafísico que trazemos inconscientemente em nós mesmos, e cuja presença se explica, como veremos adiante, pelo próprio lugar que o homem ocupa no conjunto dos seres vivos, tem suas exigências definidas, suas explicações prontas, suas teses irredutíveis: reduzem-se todas à negação da duração concreta”. (BERGSON, 2005, p. 18). Um pouco mais adiante, ao destacar que a inteligência insurge contra as ideias de originalidade e de imprevisibilidade absoluta das formas, Bergson (2005, p. 32) dirá: “Nossa inteligência, tal como a evolução da vida a modelou, tem por função essencial iluminar nossa conduta, preparar nossa ação sobre as coisas, prever, com relação a uma situação dada, os acontecimentos favoráveis ou desfavoráveis que podem se seguir. Instintivamente, portanto, isola em uma situação aquilo que se assemelha ao já conhecido; procura o mesmo, a fim de poder aplicar seu princípio segundo o qual ‘o mesmo produz o mesmo’. Nisso consiste a previsão do porvir pelo senso comum. A ciência leva essa separação ao mais alto grau possível de exatidão e precisão”.

nas concepções teóricas da vida; em segundo lugar, ele apresenta a gênese da inteligência no processo evolutivo; em seguida, no terceiro capítulo, o filósofo define a gênese ideal da inteligência e da matéria; por fim, a proposta de analisar as “grandes ilusões” que acometem o pensamento filosófico, cuja origem remonta a “metafísica natural da inteligência humana”.

Para efeito de estudos, concentraremos as nossas análises sobre os elementos das etapas que conduzem para a questão da linguagem: a concepção de vida, a gênese real da inteligência e o lugar do homem na natureza.

2.2 Da interioridade humana à existência em geral

Esse eixo temático nos coloca diante dos passos iniciais de *A evolução criadora*. Em consonância declarada com seu “ponto de vista psicológico”⁵¹, associado ao debate com as ciências da vida, o autor demonstrará que a duração não se restringe exclusivamente ao âmbito da subjetividade humana, isto é, da atividade da consciência em seus diferentes níveis, da apreciação de um eu concreto, da formação do caráter e do engrandecimento da

⁵¹ Em nota de rodapé na introdução de *A evolução criadora*, Bergson oferece indicações preciosas para as considerações subsequentes da obra. Segundo ele (2005, p. XV), “Com efeito, um dos principais alvos desse *Ensaio* [*Essai sur les données immédiates de la conscience*] era mostrar que a vida psicológica não é nem unidade nem multiplicidade, que ela transcende tanto o *mecânico* quanto o *inteligente*, mecanicismo e finalismo só tendo sentido ali onde há ‘multiplicidade distinta’, ‘espacialidade’ e, por conseguinte, junção de partes preexistentes: ‘duração real’ significa ao mesmo tempo continuidade indivisa e criação. No presente trabalho, aplicamos essas mesmas ideias à vida em geral, considerada aliás ela própria do ponto de vista psicológico.”.

personalidade. Mais especificamente, ao aplicar seu “estilo psicanalítico”⁵² de investigação às teses de cunho biológico, o que confirmará a influência de um inconsciente metafísico responsável em potencializar “os conceitos naturais da inteligência”, Bergson abrirá um caminho para comprovar que o tempo também deixa seu registro em domínios mais amplos, especialmente no desenvolvimento dos seres vivos (domínio vital).

Para entendermos esse encaminhamento, que conecta os aspectos profundos da interioridade humana com o domínio da natureza, cabe recuperar brevemente as discussões iniciais do primeiro capítulo de *A evolução criadora*, intitulado de *Evolução da vida. Mecanismo e finalidade*. Em suas primeiras linhas encontramos a seguinte declaração:

A *existência* da qual estamos mais certos e que melhor conhecemos é incontestavelmente a nossa, pois de todos os outros objetos temos noções que podem ser julgadas *exteriores e superficiais*, ao passo que nos percebemos *a nós mesmos internamente, profundamente*. (BERGSON, 2005, p. 1, grifos nossos).

Essa afirmação contundente não só compendia um dos aspectos essenciais de sua perspectiva, apresentado desde seus primeiros livros e retomado em *Introdução à metafísica*, mas também promove a sondagem da vida interior como modelo por excelência da investigação filosófica. Porém, isso não significa a demarcação de um ponto fixo e irretocável da especulação ou, ainda, o descobrimento de uma região em que a verdade despontaria com todo

⁵² Tomamos aqui emprestada a expressão de Prado Júnior, cujo comentário demonstra que, longe de assumir e de perpetuar a disputa estéril de conceitos em filosofia (“fase *dialética*”), a perspectiva bergsoniana assume a tarefa de descortinar o “conteúdo latente” nas teses colocadas em tela. Cf. PRADO JUNIOR (1989, p. 42). É certo que, desde o seu primeiro livro, Bergson parece sugerir a presença de um inconsciente metafísico na elaboração de teses científicas. Isso, porém, será comentado quando o filósofo francês tornar evidente sua reflexão sobre o método intuitivo e, sobretudo, com o desenvolvimento da análise genética da inteligência.

o seu esplendor de eternidade; diferentemente da instituição de um princípio supremo, Bergson vislumbra na interioridade um campo fértil de experiências no qual se desnuda o envoltório espaço-conceitual da verdadeira temporalidade, o que contribui para acessar a duração em sua “pureza”.

É importante observar que a estratégia de distinguir os polos metodológicos exterior/superficial e interno/profundo é colocada em termos de existência. Para Bergson, o “eu que dura” é marcado pela modificação ininterrupta de seus estados internos (sensações, sentimentos, volições e representações), os quais, por sua vez, se imbricam mutuamente em um processo de crescimento e de amadurecimento. Para demonstrar o caráter radical da mudança dos estados de alma, o autor utiliza o exemplo da percepção visual. A atenção dirigida a um objeto externo imóvel, submetido às mesmas condições de observação, deixa transparecer que a visão dele se encontra a cada instante mais velha; embora esse estado se afigure invariável em sua superfície, é incontestável a sua modificação no interior da consciência, uma vez que ocorre o acúmulo de experiência com o avanço do passado sobre o presente.

Apesar disso, o comodismo do pensamento (“fechamos os olhos”) desconsidera a variação incessante dos estados de alma, sobretudo em sua profundidade, e os trata como “pérolas de um colar”, isto é, como elementos distintos e justapostos uns aos outros, cuja reunião depende da concepção de um “fio artificial”. Essa imitação artificial da interioridade humana (“eu *amorfo*, indiferente, imutável”) é responsável pelo ofuscamento da fluidez dos estados internos e, conseqüentemente, por obstaculizar o acesso à duração. Não obstante a essa direção do pensamento, a atenção que distingue e forja a

independência dos estados internos, que concebe uma representação cuja finalidade consiste em preparar e aclarar o campo das ações, e que, portanto, recalca a integridade da experiência para extrair dela somente elementos parciais, os quais contribuem para a realização de um “trabalho útil”, não elimina completamente o sentimento do “passado que rói o porvir e incha ao avançar”.

Para Bergson, o amálgama dos estados de consciência compõe a “personalidade inteira” não como um somatório de partes distintas e estanques, mas como uma mistura confusa e indissociável em que cada um deles fecunda os demais, comportando-se, assim, como uma “zona movente”. Ora, considerado em sua vazão exuberante e crescimento ininterrupto, o enriquecimento da personalidade ensina que cada estado psicológico contribui para definir o modo propriamente humano de sentir, pensar e conduzir a vida. Em outras palavras, se não há uma representação condizente com a conservação e o acúmulo da experiência consciente, cujo passado se prolonga integralmente no presente, convém destacar que um “impulso” irrompe a crosta superficial do pensamento e influencia a nossa maneira de desejar, querer e agir. Essa manifestação imprevisível dos estados internos, que insufla o nosso modo de ser ou, de acordo com Bergson, o “nosso caráter”, é uma espécie de condensação de uma “história que se desenrola”. Em suma, como salienta o próprio autor (2005, p. 7), “É um momento original de uma história não menos original”.

Essa caracterização da personalidade permite a Bergson extrair considerações sobre a ideia de “criação de si por si”. A imagem do trabalho artístico é invocada para auxiliar o entendimento do tema. Assim como os

elementos de composição de um retrato (fisionomia do modelo, técnica do artista e emprego de certas cores) não permitem definir de antemão, mesmo para o artista, como será o seu acabamento, isto é, não predizem o resultado final da obra antes de sua confecção, os aspectos descolados da interioridade e fixados previamente não determinam a concretude da personalidade.

Essa temática se tornará recorrente na perspectiva bergsoniana. A noção de “criação de si por si” exclui completamente a ideia de previsão, isto é, a determinação do presente pela seleção de aspectos recortados do passado. Certamente, uma vez atingindo o término de um evento, a explicação retrocede a um conjunto de elementos separados e fixos para o desenvolvimento de uma cadeia de razões (“efeito retroativo”). No entanto, como insiste Bergson, seria um absurdo aplicar essa “lógica de retrospectão” a um processo em curso – aqui, no caso, a dinâmica inerente à formação da personalidade – com a finalidade de antecipar o seu resultado. Esse termo, forjado no âmbito da abstração, não seria mais do que o arranjo ou o rearranjo de elementos já conhecidos, ou seja, a redução do novo ao antigo. Não haveria, portanto, a novidade radical que cada pessoa sente brotar incessantemente no “mundo da vida”; e o próprio homem, com seus desejos, suas escolhas e suas ações, não seria o senhor de si mesmo.

Em seu ensaio *O possível e o real*, Bergson retoma não só essa distinção radical entre criação e previsão, como também a comparação entre criação de si e atividade artística:

Chamem-na como quiserem; é o sentimento que temos de sermos criadores de nossas intenções, de nossas decisões, de nossos atos e, por isso mesmo, de nossos hábitos, de nosso caráter, de nós mesmo. Artesãos de nossa vida, até mesmo artistas quando queremos, trabalhamos continuamente na modelagem, com a matéria que nos é

fornecida pelo passado e pelo presente, pela hereditariedade e pelas circunstâncias, de uma figura única, nova, original, imprevisível como a forma dada à argila pelo escultor.” (BERGSON, 2006h, p. 106-107).

Quando o autor diz que cada pessoa é um “artífice” responsável pela produção dos momentos de sua própria vida, os quais se assemelham a uma espécie de criação, entra em cena a irrupção de nossa “história original”, cuja manifestação contribuiu para modificar a nossa personalidade, ensejando assim uma nova forma daquilo que somos. Por isso, ele (2005, p. 7) conclui: “[...] o que fazemos depende daquilo que somos; mas deve-se acrescentar que, em certa medida, somos o que fazemos e que nos criamos continuamente a nós mesmos”.

Em relação a essas considerações, especialmente ao discorrer sobre a palavra “existir”, Bergson (2005, p. 8) coloca uma questão que merece a nossa atenção: “[...] para um ser consciente, existir consiste em mudar, mudar, em amadurecer, amadurecer em criar-se indefinidamente a si mesmo. Poder-se-ia dizer o mesmo da existência em geral?”. Ora, se existir na perspectiva bergsoniana vincula-se à mudança radical dos estados de consciência, à conservação do passado no presente e à criação de novidade imprevisível, seria estranho esperar a mesma caracterização da “existência em geral”, uma vez que, à primeira vista, como pontua o próprio filósofo, um objeto material parece assumir uma posição absolutamente adversa: não há mudança em sua estrutura. Em suma, a caracterização aparentemente mais apropriada e condizente com sua existência seria a fixação, a permanência e a repetição.

Para Bergson, a maneira comum de perceber um objeto material e o modo como a ciência estabelece seus procedimentos de análise pressupõe a desqualificação do tempo. Mais especificamente, tanto os objetos separados

do senso comum quanto os sistemas isolados das ciências (astronômicos, físicos e químicos) são responsáveis pela instauração de um “tempo abstrato”, que consiste em estabelecer um número determinado de elementos fixos e exteriores; esses elementos, por sua vez, são colocados como posições extremas de uma linha, cujo intervalo correspondente entre extremidades torna-se irrelevante em detrimento de um somatório irrestrito de pontos.

A despeito dessa orientação comum do pensamento, Bergson defende que a sucessão é um “fato incontestável” mesmo no domínio da matéria. A essa declaração peremptória, ele recorre a um critério metodológico decisivo para o desenvolvimento de sua reflexão: a analogia⁵³. Diferentemente do procedimento científico, que se ocupa da articulação entre extremidades e desconsidera o acontecimento ao longo do intervalo, o autor vislumbra no âmbito material um desenrolar análogo àquele descoberto na consciência. E aqui, empregando com maestria seu estratagema discursivo, Bergson evoca uma imagem bastante simples com a finalidade de mostrar essa confluência extraordinária. Segundo ele (2005, p. 10):

Caso queira preparar-me um copo de água com açúcar, por mais que faça, preciso esperar que o açúcar derreta. Esse pequeno fato está repleto de lições. Pois o tempo que preciso esperar já não é mais esse tempo matemático que ainda se aplicaria com a mesma propriedade ao longo da história inteira do mundo material ainda que esta se esparramasse de um só golpe no espaço. Ele coincide com minha impaciência, isto é, com uma certa porção de minha própria duração,

⁵³ Comentando as relações entre intuição e simpatia na filosofia bergsoniana, Lapoujade adverte sobre as dificuldades em distingui-las desde que não se vincule essa última noção ao “raciocínio por analogia”. Isso conduz o comentador a elucidar o modo como esse traço distintivo é empregado por Bergson. “Em que a analogia bergsoniana distingue-se da analogia clássica? Ela é rigorosamente inversa, pois não se baseia mais em termos fixos, mas sim em movimentos. Em Bergson, só há analogia entre movimentos ou tendências” (LAPOUJADE, 2017, p. 69). E um pouco mais adiante, o comentador (2017, p. 71) acrescenta: “A analogia só pode ser feita entre nossos próprios movimentos interiores e os movimentos do universo em geral”. Em suma, a analogia bergsoniana vincula-se a um fundo comum entre o espiritual, o vital e o material, não se submetendo, portanto, a uma relação externa de elementos convencionalmente semelhantes.

que não pode ser prolongada ou encurtada à vontade. Não se trata mais de algo pensado, mas de algo vivido. Não é mais uma relação, é algo absoluto.

Antes de tudo, como entender essas “lições” observadas na preparação de um copo de água açucarada⁵⁴? Ou melhor, em qual sentido a dissolução de um “pedaço de açúcar”⁵⁵ poderia nos ensinar sobre a existência em geral? Inicialmente, é importante notar que esse exemplo desconcertante pela sua extrema simplicidade nos remete ao domínio da experiência, pois, comportando-se como um “convite oculto”, nos coloca em presença de um processo de transformação da estrutura física da matéria; em outros termos, não se trata mais de representar uma articulação entre pontos fixos e externos, os quais seriam dados simultaneamente em determinado plano. A expectativa suscitada pela dissolução do açúcar mostra que esse processo não depende exclusivamente da nossa vontade, e que, por isso mesmo, não podemos acelerá-lo ou retardá-lo como se estivesse sob nosso domínio, tal como ocorre, por exemplo, com a manipulação de um leque, cujo acréscimo ou diminuição de velocidade – quer seja para abri-lo, quer seja para fechá-lo, não altera o seu

⁵⁴ Em nota publicada na edição crítica de *A evolução criadora*, Arnaud François (2016) destaca que a primeira aparição deste “exemplo crucial” – expresso como *morceau de sucre* – remonta aos cursos ministrados no Collège de France (1901-1902). Podemos acrescentar que esse exemplo utilizado no primeiro capítulo do ensaio de 1907 será retomado em seu quarto capítulo: “Volto sempre a meu copo d’água com açúcar: por que preciso eu esperar que o açúcar derreta? Se, de um lado, a duração do fenômeno é relativa para o físico, por se reduzir a um certo número de unidades de tempo e pelo fato de as próprias unidades poderem ser o que se quiser, de outro, essa duração é um absoluto para minha consciência, pois coincide com um certo grau de impaciência que, ele, é rigorosamente determinado.” (BERGSON, 2005, p. 366). Por fim, cabe destacar que, mais tarde, com a redação da parte introdutória de *O pensamento e o movente*, Bergson utilizará novamente esse exemplo. “Quando queremos preparar um copo de água com açúcar, como dissemos, forçoso é esperar que o açúcar derreta. Essa necessidade de esperar é o fato significativo.” (BERGSON, 2006b, p. 14-15).

⁵⁵ É inevitável a comparação do “pedaço de açúcar” com o “pedaço de cera” cartesiano, tal como encontramos na obra *Meditações Metafísicas*; mais exatamente, na *Meditação Segunda*. Essa aproximação já foi apontada por Albert Thibaudet (1923), que destacou a oposição filosófica entre as duas imagens quanto ao modo de apreender a realidade. Esse paralelo será endossado por Worms (2000), cujo enfoque consistirá em analisar e confrontar as concepções de matéria e a formulação da teoria do conhecimento em cada filosofia.

desenho padrão⁵⁶. Mais especificamente, o “pequeno fato” de esperar revela que o tempo não se submete a uma equação de “termos estáticos”, isto é, não se reduz a uma relação entre unidades convencionais e justapostas.

Dizer que o tempo em torno da espera coincide com “minha impaciência” significa que o intervalo observado na transformação do mundo material se desenvolve analogamente com a duração interna da consciência, isto é, com o acúmulo de uma história passada que avança gradualmente e prepara o futuro. Em relação a essa coincidência entre impaciência de esperar e dissolução do açúcar, é necessário sublinhar que são dois modos irreduzíveis de durar, embora a atividade da consciência seja o modelo por excelência; mais precisamente, essa contemporaneidade mostra duas tendências ligadas ao “Todo do universo”, em que cada qual possui o seu próprio ritmo⁵⁷.

É importante lembrar que, ao final do ensaio *Introdução à metafísica*, quando Bergson se propõe a formular, com certa precisão, os princípios do método intuitivo, encontramos o significado conferido ao termo “tendência”. De acordo com o autor (2006e, p. 219, grifos do autor):

A consciência que temos de nossa própria pessoa, em seu contínuo escoamento, nos introduz no interior de uma realidade que devemos tomar como modelo para nos representarmos as outras. *Toda realidade é portanto tendência, se conviermos em chamar tendência uma mudança de direção em estado nascente.*

⁵⁶ A imagem do leque em *A evolução criadora* remete à operação de apagar a continuidade entre passado, presente e futuro com o desdobramento dos momentos em um só golpe. Essa imagem será retomada na introdução de *O pensamento e o movente*. Ao distinguir uma concepção de evolução cujas fases se interpenetram continuamente daquela em que ocorre a distinção e justaposição de partes, o autor (2006b, p. 13-14) dirá: “O leque que desdobramos poderia abrir-se cada vez mais rápido, e mesmo instantaneamente; desdobraria sempre o mesmo bordado, prefigurado na seda. Mas uma evolução real, por pouco que se acelere ou que se desacelere, modifica-se totalmente, interiormente”.

⁵⁷ Em relação ao tema das várias durações e seus ritmos, cf. Deleuze (1999). O capítulo 4 de *Bergsonismo*, intitulado de *Uma ou várias durações?*, apresenta uma análise dessa questão fundamental com ênfase sobre as considerações de *Duração e Simultaneidade*.

Podemos sublinhar que essa noção é fundamental em *A evolução criadora*. A título de exemplo, logo após extrair os ensinamentos da imagem do “pedaço de açúcar”, o filósofo esclarece em que consiste a operação científica de isolar e fechar seus sistemas e acrescenta:

Veremos que a matéria tem uma tendência a constituir sistemas isoláveis, que possam ser tratados geometricamente. É até mesmo por essa tendência que a definiremos. Mas não é mais que uma tendência. A matéria não vai até o fim, e o isolamento nunca é completo. Se a ciência vai até o fim e isola completamente, é para comodidade do estudo. (BERGSON, 2005, p. 11).

Essencialmente, quando a “marcha habitual do trabalho do pensamento” exerce sua influência, essas tendências vinculadas à totalidade em curso do universo são recortadas e modeladas, estabelecendo assim um conjunto de relações exteriores entre coisas. Porém, como havíamos destacado anteriormente, desde que extrapolada a orientação natural dos sentidos e do entendimento, sobretudo o seu patrimônio de convenções, atingimos o absoluto; esse contato não significa a obtenção de uma verdade cristalizada e eterna, mas, ao contrário, atesta que a duração imanente ao universo, da qual fazemos parte e somos capazes de senti-la em nosso próprio ser⁵⁸, se transmite até mesmo aos grãos diminutos de açúcar, ou melhor, à ínfima parcela de matéria no mundo.

2.3 Corpo vivo e evolução da vida

⁵⁸ Em um trecho célebre do Capítulo III de *A evolução criadora*, intitulado de *Da significação da vida. A ordem da natureza e a forma da inteligência*, Bergson (2005, p. 217) afirma: “No absoluto somos, circulamos e vivemos.”.

Em relação à constatação de que o “universo dura”, Bergson aprofunda sua reflexão com a colocação de uma questão concernente à existência de “objetos privilegiados” ou, mais precisamente, do “corpo vivo”. De acordo com o próprio autor (2005, p. 12-13, grifos do autor):

Dizíamos que os corpos brutos são talhados no tecido da natureza por uma *percepção* cuja tesoura segue, de certo modo, o pontilhado das linhas sobre as quais a *ação* passaria. Mas o corpo que irá exercer essa ação, o corpo que, antes de realizar ações reais, já projeta sobre a matéria o desenho de suas ações virtuais, o corpo ao qual basta apontar seus órgãos sensoriais para o fluxo do real para fazê-lo cristalizar em formas definidas e, assim, criar todos os outros corpos, o *corpo vivo*, enfim, seria ele um corpo como os outros?

Ora, assim como os demais corpos, ele também apresenta uma porção de matéria e, portanto, está submetido às mesmas leis físicas e químicas. Porém, diferentemente dos corpos isolados, os quais são concebidos pelo trabalho da percepção ao preparar o campo das ações, e dos sistemas isolados de pontos materiais, elaborados pelo procedimento geral das ciências, o corpo vivo encontra-se “[...] isolado e fechado pela própria natureza” (BERGSON, 2005, p. 13); ele é caracterizado como “um indivíduo”, isto é, um composto heterogêneo de partes integradas e com diversidade de funções implicadas mutuamente. Para Bergson, a individualidade não apresenta uma definição em termos exatos ou perfeita, pois, no “terreno da vida” (reino animal e vegetal), as propriedades vitais se comportam como tendências e, até mesmo, como tendências antagônicas (tendência a individuar-se *versus* tendência a reproduzir-se); melhor dizendo, elas se encontram sempre em processo de realização e, dessa maneira, não podem ser contidas em generalidades sem ocasionar certos prejuízos em sua compreensão. Enfim, podemos dizer que os corpos inorganizados, submetidos à intervenção habitual

do pensamento e, portanto, destacados do “Todo do universo”, aparecem como realizados, feitos. Ao contrário, os corpos organizados, cuja peculiaridade consiste em “crescer e modificar-se indefinidamente”, uma vez dispostos a um processo de reprodução, cindindo-se em fragmentos viáveis, se dispõem cada qual, por sua vez, a constituir sistemas naturalmente isolados e fechados (individuação).

É nesse sentido que o vivente não se amolda integralmente aos quadros artificiais do pensamento, tal como se fosse um objeto material determinado. Em caso de estabelecer uma aproximação, o mais coerente seria a assimilação do organismo vivo com a “totalidade do universo material”, isso porque, não obstante a distância entre observação imediata e pensamento ordinário, a atenção incidiria sobre o caráter essencial da organização. Ou melhor: “Como o universo em seu conjunto, como cada ser consciente tomado em separado, o organismo que vive é algo que dura. Seu passado prolonga-se inteiro em seu presente, nele permanece atual e atuante.” (BERGSON, 2005, p. 16).

A existência de um ser vivo é marcada por fases, mudanças de idade, enfim, por uma história. No homem, por exemplo, de maneira análoga à consciência, o seu corpo muda e amadurece gradualmente da tenra infância à velhice. Em linhas gerais, desde os indivíduos simples aos mais complexos, sem desconsiderar as suas particularidades, é incontestável a observação de um processo de envelhecimento dos seres vivos⁵⁹. Apesar disso, esse registro não autoriza a instituição e a aplicação automática de uma “lei biológica universal” com o desígnio de explicar o conjunto dos viventes. Isso porque,

⁵⁹ “Agora, se me transporto do topo para a base da escala dos seres vivos, se passo de um dos mais diferenciados para um dos menos diferenciados, do organismo pluricelular do homem para o organismo unicelular do Infusório, reencontro, nessa simples célula, o mesmo processo de envelhecimento.” (BERGSON, 2005, p. 17).

para Bergson (2005, p. 17, grifo do autor), como se tornará cada vez mais claro em suas considerações: “Há apenas *direções* nas quais a vida lança as espécies em geral”.

Se a vida se espalha em diversas direções, produzindo as diferentes espécies e indivíduos, os quais são marcados pela mudança contínua de forma (envelhecimento), ou melhor, apresenta o desenvolvimento de uma história, isso comprova que em cada ser vivo encontramos um “registro no qual o tempo se inscreve”. Por isso, Bergson (2005, p. 21) afirma: “A evolução do ser vivo [...] implica um registro contínuo da duração, uma persistência do passado no presente e, por conseguinte, pelo menos uma aparência de memória orgânica”. Isso quer dizer que há uma dimensão interior do vivente na qual a mudança não se reduz a um arranjo ou desarranjo de partes determinadas, e que, portanto, a abordagem do corpo vivo não se submete ao tratamento matemático, como facilmente explicaria a “metafísica natural do espírito humano”. Ao contrário, a reflexão sobre o corpo vivo requer a apreciação do “conjunto de uma história muito longa”. Melhor dizendo, o estudo dos seres vivos (sistema natural) se pauta sobre o fluxo do tempo concreto, em que predomina a consubstanciação do passado com o presente, e cuja duração se caracteriza como um “traço-de-união”; enquanto que o conhecimento científico – sistema artificial ou matemático – se ocupa de um tempo abstrato segundo o qual ocorre a articulação de pontos extremos.

Essas considerações conduzem a investigação bergsoniana a outro patamar. É o que vislumbramos com a seguinte colocação:

Continuidade de mudança, conservação do passado no presente, duração verdadeira, o ser vivo, portanto, parece realmente partilhar esses atributos com a consciência. Será que podemos ir mais longe e

dizer que a vida, como a atividade consciente, é invenção e, como ela, criação incessante? (BERGSON, 2005, p. 24).

Essa interrogação abre o caminho para a discussão mais direta com as ciências biológicas. O que está em jogo aqui é a adesão ao terreno preparado pelas teorias da evolução; sem esmiuçar detalhadamente os dados comprobatórios do “transformismo”, Bergson (2005, p. 25) diz aceitá-lo como “[...] uma tradução suficientemente exata e precisa dos fatos conhecidos.” Ora, assim como já estava pré-configurado na classificação natural dos seres vivos, a hipótese do transformismo se pauta na transmissão de uma característica comum entre gerações de organismos, a qual, por sua vez, permitirá a cada um dos grupos descendentes o desenvolvimento de suas próprias particularidades. Aqui, com efeito, é indispensável mencionar um aspecto decisivo: embora com correções, adições e retoques, as descobertas da anatomia comparada, da embriologia e da paleontologia oferecem o testemunho favorável para sustentar a evolução de organismos simples aos mais complexos. É nesse sentido que o ponto de vista biológico acerca das relações entre formas, cujo desenvolvimento ocorre de maneira sucessiva, apresenta uma credibilidade para o estudo da vida⁶⁰.

⁶⁰ Em relação à difusão e à recepção das teses evolucionistas, Bergson (2005, p. 26) apresenta o seguinte parecer: “[...] a hipótese transformista aparece cada vez mais como uma expressão pelo menos aproximativa da verdade. Não é rigorosamente demonstrável; mas, abaixo da certeza fornecida pela demonstração teórica ou experimental, há essa probabilidade indefinidamente crescente que supre a evidência e que para ela tende como que para seu limite: tal é o gênero de probabilidade que o transformismo apresenta”. Enfim, como salienta Bergson, considerando o “moment 1900”, a “linguagem do transformismo” se estabeleceu fatalmente no horizonte do pensamento filosófico. Em 1911, na conferência *A consciência e a vida*, que será desenvolvida e compilada em *A energia espiritual*, Bergson (2009b, p. 17-18) sintetizou esse momento: “É inútil detalhar aqui as observações que, desde Lamarck e Darwin, vieram confirmar cada vez mais a ideia de uma evolução das espécies, quero dizer, da geração de umas pelas outras a partir das formas organizadas mais simples. Não podemos recusar nossa adesão a uma hipótese que tem a seu favor o triplo testemunho da anatomia comparada, da embriologia e da paleontologia”.

Ora, a teoria evolucionista, naquilo que ela tem de importante aos olhos do filósofo, não pede mais que isso. Consiste sobretudo em constatar relações de parentesco ideal e em sustentar que, ali onde se dá essa relação de filiação *lógica*, por assim dizer, entre formas, também há uma relação de sucessão *cronológica* entre as espécies nas quais essas formas se materializam. (BERGSON, 2005, p. 27, grifos do autor).

Essa correlação entre “filiação lógica” das formas e “sucessão cronológica” das espécies vivas já é uma indicação consistente do processo vital. Ora, antes de considerar a “vida em geral” como abstração e generalidade, ela é estimada como “corrente bem visível” que perpassa os corpos vivos, e que, a cada geração, manifesta sua força nas diversas espécies e se espalha pelos indivíduos. Tendo em vista o mundo organizado, o “essencial”, como declara Bergson (2005, p. 29), é considerar a “[...] continuidade de progresso que se prolonga indefinidamente, progresso invisível que cada organismo visível cavalga durante o curto intervalo de tempo que lhe é dado viver”. É justamente essa interpretação do processo vital que permitirá uma aproximação da evolução orgânica com a atividade da consciência, cujo aspecto comum é a novidade imprevisível que brota do passado “atual e atuante”. Assim como a existência de um ser consciente é notabilizada pela multiplicidade de interpenetração de seus estados, os quais se enriquecem indefinidamente e compõe uma história única, a evolução da vida é concebida como progresso contínuo e imprevisível, cujo desenrolar de seus momentos, que são “irredutíveis e irreversíveis”, revela uma criação de formas originais.

É nesse sentido que, para Bergson, torna-se questionável a redução do estudo dos seres vivos (os sistemas naturais) a um sistema artificial empregado pelas ciências da natureza, que se orienta pela repetição de elementos convencionais e fixos, e cuja disposição de partes definidas

pretende estabelecer a previsão dos fenômenos investigados. No tocante ao mundo organizado, a competência de uma explicação científica depende daquilo que já foi produzido; ela pode, por exemplo, indicar as causas precisas da aparição de uma espécie, desde que se atenha aos detalhes conhecidos *post factum*; mas a pretensão de antecipar uma “situação original” com a articulação de elementos já conhecidos não é adequada para o conhecimento da vida.

Essa inadequação do conhecimento intelectual sobre os seres vivos vincula-se ao modo de empregar os critérios da análise, isto é, como já destacamos, à instituição de um sistema isolado artificialmente no qual o tempo seria completamente desqualificado. Ora, como consequência dessa confusão, cuja origem remete à “metafísica natural do espírito humano”, e recuperando uma das conclusões de *Introdução à metafísica*, Bergson (2005, p. 32) reafirma o papel da filosofia: “[...] é preciso romper com hábitos científicos que respondem às exigências fundamentais do pensamento, fazer violência ao espírito, escalar de volta a inclinação natural da inteligência”.

Essas considerações conduzem Bergson a um exame crítico das teorias evolucionistas, sobretudo do mecanicismo e do finalismo, ao mesmo passo que abrem o caminho para a preparação da noção “mais controversa” (WORMS, 2000) de sua obra: o elã vital (*élan vital*). Tendo em vista as considerações que o filósofo apresenta sobre essas “vestimentas de confecção” do pensamento científico, bem como sobre a aposta no “resumo empiricamente” extraído do processo vital⁶¹, podemos assinalar que “a chave da vida” não pode ser

⁶¹ Em correspondência com C. Bouglé, em 24 de janeiro de 1935, Bergson recusa a interpretação do elã vital como uma hipótese (leitura de Max Horkheimer), quando, na verdade, ele seria caracterizado como um “resumo empiricamente obtido de nosso conhecimento e de

fornecida pela análise, pois, em linhas gerais, recortando a matéria bruta da totalidade do universo, sua eficácia explicativa envolve notadamente aspectos de ordem físico-químicos.

Para entender esses impasses metodológicos, podemos dizer que o mecanicismo científico sacrifica a experiência em prol da exigência de sistematizar do universo os aspectos passíveis de repetição, isto é, aquilo que se coloca como presumivelmente familiar aos sentidos e adentra os quadros fixos do pensamento. A concepção mecanicista da vida promove a desqualificação completa da duração concreta, pois, em acordo com a marcha habitual do pensamento, aceita tacitamente a suposição segundo a qual futuro e passado estão diante dos olhos, como se cada momento já estivesse dado. Se, com efeito, esses momentos são concebidos de uma só vez, em bloco, podemos então destacar que essa hipótese repousa sobre o pressuposto de que “tudo está dado”. Com isso, o tempo torna-se ineficaz e, portanto, “não é nada”. Ora, a concepção finalista também adota esse pressuposto, mas define que as coisas e os seres obedecem à realização de um plano desenhado de antemão. Essa perspectiva de cumprir um programa preestabelecido, orientado pela “atração do futuro”, e não mais pela fixação linear do passado (mecanicismo), subtrai a totalidade do universo à continuidade imprevisível de novidade, isto é, à criação.

Desde a introdução de *A evolução criadora*, Bergson anuncia que uma das roupagens do pensamento científico pode ser alargada e servir para o estudo da vida. Ao contrário da intransigência do mecanicismo, a concepção finalista é uma teoria mais maleável, já que seu princípio é de “essência

nossa ignorância” (BERGSON, 2002a, p. 1491); e acrescenta que o tema já havia sido mostrado em seu último livro (segundo capítulo de *As duas fontes da moral e da religião*).

psicológica”. Essa perspectiva oferece a ideia de um “conjunto harmonioso” dos seres vivos, mas deposita suas fichas em uma intenção máxima, uma “aspiração comum”, como se o trabalho da natureza, comparado ao de um operário humano, perseguisse a realização de um modelo ideal. Para Bergson, essa harmonia não é plenamente perfeita; ela não se reduz a um protótipo no qual o processo vital procederia por associação e adição de partes com a intenção de atingir um termo predefinido. Contrariando essa visão antropomórfica, a vida progride por dissociação e desdobramento (*dédoublement*), sendo que a sua unidade é assegurada pelo “impulso original”.

O diagnóstico bergsoniano afiança que ambas as teorias são vítimas da adesão irrestrita e da aplicação inadvertida dos “conceitos naturais à nossa inteligência”. Se, como adverte Bergson, a inteligência humana é um produto da vida, e se o procedimento geral das ciências obedece a sua orientação natural, comprometendo-se em demasia com o plano das ações, é certo que uma teoria assentada na supressão da duração não pode oferecer um “evolucionismo verdadeiro”, o qual, como o próprio autor apresenta de uma ponta à outra de *A evolução criadora*, deve acompanhar a realidade “em sua geração e seu crescimento”, promovendo um aprofundamento do “devir em geral”⁶². Em outras palavras, o desnudamento do “falso evolucionismo” é

⁶² Na introdução de *A evolução criadora*, ao destacar a limitação do evolucionismo spenceriano, que recompõe a evolução com fragmentos do evoluído, Bergson (2005, p. XIV) define o “evolucionismo verdadeiro” como aquele “[...] no qual a realidade seria seguida em sua geração e seu crescimento”. Em outro extremo da obra, evidenciando o “erro fundamental de Spencer, ele (2005, p. 396-397) dirá: “Pois o evolucionismo verdadeiro propor-se-ia a investigar por qual *modus vivendi* gradualmente obtido a inteligência adotou seu plano de estrutura e a matéria se modo de subdivisão.”. E, por fim, em suas linhas finais, encontramos a seguinte descrição: “É o aprofundamento do devir em geral, o evolucionismo verdadeiro e, por conseguinte, o verdadeiro prolongamento da ciência – com a condição de que se entenda por essa última palavra um conjunto de verdades constatadas ou demonstradas e não uma certa

significativo na medida em que demonstra uma insuficiência da inteligência no conhecimento da vida e, concomitante a esse exame crítico, encontra na própria vida a maneira de ultrapassar essa incompreensão natural.

Assim, em contraposição a essas teorias da vida, submetidas invariavelmente ao princípio segundo o qual “o mesmo reproduz o mesmo”, Bergson oferece uma “filosofia da vida”⁶³ em que o acesso à duração concreta permite não somente descobrir suas marcas profundas no movimento evolutivo, como também vislumbrar que a realidade transborda os quadros fixos do pensamento⁶⁴. Ao invés de priorizar exclusivamente uma representação intelectual, acarretada pela condensação artificial das coisas para atender as “necessidades vitais”, a atividade filosófica deve se ocupar da

escolástica nova que grassou durante a segunda metade do século XIX em volta da física de Galileu, como a antiga em volta de Aristóteles.” (BERGSON, 2005, p. 398).

⁶³ A expressão “filosofia da vida” se presta a uma série de mal-entendidos. Como bem assinalou Benedito Nunes (2007, p. 43): “A ‘filosofia da vida’ é caudalosa e difusa, reunindo concepções tão diferentes como as de Bergson, Klages, Simmel e Dilthey. Na Alemanha, é um híbrido filosófico que remonta a Nietzsche e à fluência das forças anímicas desencadeadas pelo Romantismo, conforme lembra O. F. Bollnow em *Die Lebensphilosophie* em torno do conceito de vida [*Leben*], que foi sempre um conceito polêmico, dirigido a determinados inimigos: o Ser imutável e o entendimento abstrato, dominador, a que se opõem ‘as forças irracionais do sentimento e da paixão’”. Curiosamente, bem antes do filósofo brasileiro, e sem que fosse o seu intuito, Hannah Arendt já havia conectado, ainda que brevemente, esses autores e temas. Em um escrito de 1932, dedicado a Kierkegaard, ela descreve como a “mensagem subversiva” do pensador dinamarquês impregnou o cenário intelectual alemão no pós-guerra: “Nietzsche e a filosofia da vida (*Lebensphilosophie*), Bergson, Dilthey e Simmel haviam preparado o terreno para Kierkegaard na Alemanha. Com Nietzsche, houve a primeira ameaça aos postulados fundamentais da filosofia sistemática, pois a destruição nietzschiana dos velhos pressupostos psicológicos revelou as energias extrafilosóficas, psíquicas e vitais que de fato levavam os filósofos a filosofar. Essa revolta de um filósofo contra a filosofia iluminava a situação do próprio filosofar e insistia que o filosofar *era* filosofia.” (ARENDRT, 2008, p. 74, grifo da autora). É certo que a expressão “filosofia da vida” não tem o mesmo histórico de utilização da palavra “intuição”, como Bergson comenta na introdução de *O pensamento e o movente*, mas, mesmo com autores tão contemporâneos e com temas comuns, ela não delimita um campo exclusivo de investigação ou, por assim dizer, uma disciplina. Aqui, em especial, sem desconsiderar a aversão do bergsonismo pelas definições geométricas e gerais, convém dizer que a “filosofia da vida” de *A evolução criadora* é um esforço para refletir sobre a vida em seu conjunto e unidade, isto é, sobre as diversas tendências que carregam a força de um “elã original”, cuja manifestação repercute tanto na criação das inúmeras espécies quanto em cada um de seus indivíduos.

⁶⁴ Como bem observa Deleuze (1999, 133-134): “E a censura que Bergson dirige ao mecanicismo e ao finalismo em biologia, assim como à dialética em filosofia, é que eles, de pontos de vista diferentes, sempre compõem o movimento como uma relação entre temos atuais, em vez de aí verem a realização de um virtual.”. Ou seja, promovem a recomposição da realidade por meio de um tecido de generalidades.

“franja indecisa” que envolve os produtos da inteligência. Em suma, contra o ajustamento imperioso do “jorro ininterrupto de novidade” a uma peça de confecção inapropriada, é indispensável acompanhar o “conjunto harmonioso” do mundo organizado, no qual uma corrente de vida ou, de acordo com a interpretação bergsoniana, o “elã original” perpassa os seres vivos.

Essas considerações sobre o conhecimento permitem retomar certa convergência com Nietzsche. De acordo com Montebello (2003, p. 223), a “semelhança extraordinária” entre as duas atitudes reside no fato de que ambas possuem a “[...] mesma vontade de justificar o jorro absoluto de criatividade no seio do universo”⁶⁵. Isso conduz cada filósofo a uma espécie de desconfiança face aos instrumentos consagrados do pensamento, os quais seriam discordantes em relação ao transitório, à novidade e à criação. E aqui, não obstante a assinatura inconfundível da expressão “platonismo invertido” estampar o programa filosófico de Nietzsche, convém destacar que encontramos uma apreciação aproximada na perspectiva bergsoniana.

De acordo com a posição nietzschiana, a aceitação de princípios fixos e a adequação da realidade ao pensamento habitual são subsídios fundamentais do dogmatismo filosófico. No prólogo de *Além do bem e do mal*, Nietzsche (1999, p. 8) afirma que “o pior, mais persistente e perigoso dos erros”, o qual, transmitido desde a antiguidade clássica, contaminou a maior parte das filosofias e as condenou ao dogmatismo, foi “a invenção platônica do puro espírito e do bem em si”. Essa colocação adverte que Platão teria forjado as regras do jogo filosófico ao determinar a tarefa de orientar a visão da alma para

⁶⁵ Ao comentar os aspectos da reforma ontológica que define os termos de uma “outra metafísica”, Montebello (2003, p. 167) dirá: “A substituição do ser como relação ao ser como substância impõe a ideia que a realidade é, primeiramente, um processo de formação, de geração, de criação. O universo compreendido como vontade de poder, duração, diferença que será diferente, é um universo em movimento, em perpétuo esforço para se criar”.

um princípio supremo, o qual, por sua vez, seria confundido com o próprio Ser (idêntico a si mesmo e estável). Ora, antes de comportar-se dialeticamente como um platonismo às avessas, a proposta de inversão de tal hipermetropia filosófica consiste em desmascarar a razão – ou, conforme a expressão de *Crepúsculo dos Ídolos*, “a metafísica da linguagem” (NIETZSCHE, 1983b, p. 331) – como atividade reguladora do conhecimento e da vida, demonstrando que a sua exaltação tem a finalidade de domesticação ou de refreamento das pulsões humanas.

Aos olhos de Nietzsche, a articulação entre produção do conhecimento e busca da verdade é uma espécie de “fachada” que encobre a manutenção de interesses práticos. Em *A gaia ciência*, mais exatamente no aforismo 355, ao sugerir a conexão estreita entre uma acepção vulgar e o ponto de vista filosófico, o autor define o conhecimento como uma redução do novo ao estabelecido, ao habitual ou, simplesmente, àquilo que é familiar. Assim, a aspiração humana de conhecer vincula-se ao modo mais proveitoso de enfrentar o estranho, o incerto e o inabitual, que culmina, portanto, com a “identificação do não-idêntico”⁶⁶, isto é, com a produção de identidades para o conforto das ações humanas.

Ora, assim como em Nietzsche, vimos que Bergson também descortina a presunção da razão que imagina ter a posse de elementos essenciais do

⁶⁶ Essa fórmula remete ao texto de juventude *Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral*, de 1873. Ao refletir sobre a caracterização do conceito, Nietzsche (1991, p. 122) escreve: “Todo conceito nasce da identificação do não-idêntico”. Para elucidar essa redução, o filósofo alemão utiliza o seguinte exemplo: considerando que naturalmente não encontramos duas folhas idênticas entre si, a formação do conceito de “folha” implica em abandonar deliberadamente as diferenças individuais – ou, simplesmente, esquecer suas características próprias – em benefício de uma representação. A partir disso, institui-se uma “fonte da forma original” que determinaria as demais, mas, como se fossem manipuladas por mãos desajeitadas, nenhuma delas seria fidedigna à forma original.

conhecimento da verdade⁶⁷. É justamente em relação a essas ferramentas do pensamento que as perspectivas críticas de ambos se entrecruzam. Como bem sintetizou Vieillard-Baron (2004, p. 67, grifo nosso): “O bergsonismo consiste em operar o programa de Nietzsche, ‘reverter o platonismo’ – dito de outro modo, *recusar o primado da forma sobre a vida*”. Se não esquecermos que Bergson insiste em caracterizar a verdadeira filosofia como maneira de violentar a marcha habitual do pensamento, torna-se admissível a indicação de seu projeto como inversão do platonismo.

A esse respeito, ainda no primeiro capítulo de *A evolução criadora*, encontramos um breve esclarecimento:

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

Se, como já havíamos assinalado, Bergson atribui a paternidade da metafísica a Zenão de Eleia, é importante acrescentar que o seu caráter propriamente sistemático é uma herança platônica; mesmo quando a especulação apresenta uma espécie de dessubstancialização dos termos envolvidos no processo de conhecimento, encontramos ainda os vestígios do dogmatismo, isso porque ocorre a persistência de pressupostos invariáveis que seriam responsáveis pela coordenação da experiência. É esse procedimento que, em *Introdução à metafísica*, Bergson denomina de “platonizar”, isto é, “[...] vazar toda experiência possível em moldes preexistentes” (BERGSON, 2006e,

⁶⁷ A crítica ao conceito de verdade será mais bem elucidada ao prefaciar a obra de William James (*Sobre o pragmatismo de William James – Verdade e realidade*).

p. 230). Assim sendo, combater esse platonismo congênito, cujo “vício original” contaminou a história dos sistemas filosóficos, se encaixa no propósito de superação da inteligência.

Essa breve incursão pelo primeiro capítulo de *A evolução criadora* é importante para avaliarmos o modo como o autor aproxima a temporalidade descortinada na consciência com a evolução da vida, o que permitirá examinar, como veremos a seguir, as linhas de evolução da vida e “o lugar aparente do homem na natureza”, sua inserção no mundo e, em especial, como nos interessa aqui, o modo como a linguagem desempenha um papel na história da vida humana.

2.4 O sucesso da vida: inteligência e instinto

O segundo capítulo de *A evolução criadora*, intitulado de *As direções divergentes da evolução da vida. Torpor, inteligência, instinto*, oferece, como já entrevemos em seu próprio título, o exame das grandes linhas do processo evolutivo dos seres vivos. Para introduzir esse eixo temático, a abertura do capítulo apresenta uma imagem bastante curiosa, sobretudo porque nos coloca diante de artefatos bélicos⁶⁸, ainda que descontextualizados de sua função militar.

⁶⁸ No que se refere à publicação de *A evolução criadora* seria prematuro indicar uma relação entre essas imagens – a bala de canhão e o obus – com o militarismo, por exemplo. É certo que, mais tarde, impelida pela Primeira Guerra Mundial, essa temática repercutirá na obra de Bergson. Ao analisar a questão da técnica na perspectiva bergsoniana, Zanfi (2009) destaca que o conflito de 1914-1918 frustrou a atitude confiante e otimista de Bergson em relação às invenções humanas, tal como apresentada em 1907. Isso será confirmado com a atualização dos assuntos em sua última obra: o industrialismo, o militarismo, os riscos de uma catástrofe etc. No entanto, longe de sugerir certas mazelas da sociedade, a utilização de imagens bélicas em seu terceiro livro vincula-se à descrição de potencialidades inerentes ao processo vital. É o que vemos, por exemplo, ainda no segundo capítulo, quando Bergson compara o progresso de

O movimento evolutivo seria coisa simples, seria coisa rápida determinar sua direção, se a vida descrevesse uma trajetória única, comparável à de uma bala maciça lançada por um canhão. Mas lidamos aqui com um obus que imediatamente explodiu em fragmentos, os quais, sendo eles próprios espécies de obuses, explodiram por sua vez em fragmentos destinados a novamente explodirem e assim por diante, durante muito tempo. Só percebemos aquilo que está mais perto de nós, os movimentos espalhados dos fragmentos pulverizados. É partindo deles que precisamos subir de volta, degrau por degrau, até o movimento original. (BERGSON, 2005, p. 107).

Essa descrição sugere vários elementos cruciais para elucidar a perspectiva bergsoniana. Em consonância com o primeiro capítulo de *A evolução criadora*, a apreciação de que a vida não apresenta uma “trajetória única” corresponde ao desenvolvimento das linhas evolutivas divergentes; e ainda, retomando os temas discutidos anteriormente, Bergson compara o progresso vital à detonação de um obus, cuja deflagração de seus fragmentos desencadeia um circuito expansivo de novas explosões e estilhaços; enfim, tudo se passa como se a explosão da vida se manifestasse continuamente em diversas espécies e indivíduos (“durante muito tempo”). Esses dois aspectos correlativos serão articulados na proposta bergsoniana de investigar geneticamente a história evolutiva por meio dos “movimentos espalhados dos fragmentos pulverizados”, cujo propósito maior, diversamente do trabalho

certas espécies, as quais substituem a blindagem de um envoltório pelos benefícios de uma maior agilidade, com a “evolução do armamento humano”: a pesada armadura do hoplita foi desbancada pela barda de ferro do cavaleiro legionário, que, por sua vez, cedeu lugar aos “movimentos livres” do soldado de infantaria. Ora, o autor quer dizer que a exposição do último é compensada com sua maior desenvoltura para estabelecer estratégias de ataque e, até mesmo, em vista disso, de defesa. Assim, tanto na evolução da vida quanto no desenvolvimento das sociedades e dos destinos individuais, “[...] os maiores sucessos foram para aqueles que aceitaram os maiores riscos” (BERGSON, 2005, p. 143). Outra imagem aparentada merece a nossa atenção: nas últimas linhas do terceiro capítulo de *A evolução criadora*, Bergson compara a humanidade com um “imenso exército que galopa”. Isso significa que a superabundância da vida se manifesta solidariamente em todas as espécies, e que, inclusive, como deixa transparecer a “filosofia da vida”, a humanidade não só participa do “formidável impulso” da vida como também o leva adiante.

científico de classificação do evoluído, consistem em encontrar o sentido profundo da vida⁶⁹.

Não obstante a esse plano de investigação, a imagem da explosão do obus oferece dois aspectos fundamentais para as considerações de Bergson: a força explosiva da pólvora contida em seu interior e a resistência imposta por sua estrutura metálica. Mais especificamente, o movimento original da vida – “a fragmentação da vida em espécies e indivíduos” – avança na medida em que, “à força de humildade”, enfrenta a resistência da matéria bruta. Essa página da história evolutiva assinala uma espécie de proximidade do vital com o físico-químico, ora tergiversando, ora transigindo com o domínio da matéria; é justamente esse caráter insinuante da vida que garantiu a inserção de um “ímpeto interior” na matéria bruta, isto é, como insiste Bergson repetidas vezes, de uma “indeterminação” que impele a elevação dos primeiros organismos, com sua extrema simplicidade (a Ameba seria, ainda hoje, um exemplo de forma rudimentar), até as formas superiores em que ocorre o registro de órgãos sensório-locomotores e de um sistema nervoso.

Se os obstáculos impostos pela matéria constituem um dos motivos responsáveis para a vida produzir certas soluções, isto é, modos de contornar as adversidades e, conseqüentemente, de avançar cada vez mais longe, é imprescindível acrescentar a esse ponto uma característica decisiva e mais profunda: assim como o obus, a própria vida carrega em si uma “força explosiva”, um impulso original, capaz de criar a diversidade dos seres vivos. É

⁶⁹ “A filosofia da vida não segue o mesmo itinerário, nem tem propriamente o mesmo objeto que a ciência da vida. O objeto da ciência da vida – o que esta trata com os instrumentos de que dispõe – é a série das espécies *constituídas* pelo fluxo vital. O que é objeto para a ciência, é apenas signo ou sintoma para o filósofo. A filosofia é a passagem da letra ao espírito, do signo ao significado. A filosofia torna legível, na história exterior das espécies, a aventura interior do impulso vital.” (PRADO JUNIOR, 1989, p. 194).

justamente nesse sentido que Bergson (2005, p. 109) apresenta uma afirmação extremamente importante: “[...] a vida é tendência e a essência de uma tendência é desenvolver-se na forma de feixe, criando, pelo simples fato de seu crescimento, direções divergentes entre as quais seu elã irá repartir-se”. Ora, assim como a formação do caráter desde a tenra infância, a vida em seu estado rudimentar possuía potencialidades fundidas entre si, as quais, em seu processo de crescimento, tornaram-se incompatíveis. Apesar disso, ao contrário da personalidade humana, cuja “evolução” implica um conjunto de escolhas e, concomitantemente, o abandono de certas coisas, a natureza não sacrifica suas diversas tendências que se dispersaram progressivamente em séries diferentes de espécies.

Em relação à repartição da corrente da vida ou às bifurcações incontáveis do processo vital, Bergson destaca que as séries divergentes de espécies não possuem a mesma importância⁷⁰. Comparar a evolução da vida com uma trajetória multifacetada ajuda entender que, em alguns casos, encetou-se “becos sem saída” ao lado das “grandes estradas”, e que, entre essas vias mais largas, o “grande sopro da vida” percorreu aquela que ascende dos vertebrados até o homem.

Por isso, assevera Bergson (2005, p. 110-111):

O estudo do movimento evolutivo consistirá portanto em destrinçar um certo número de direções divergentes, em apreciar a importância que ocorreu em cada uma delas, numa palavra, em determinar a natureza das tendências dissociadas e em fazer sua dosagem.

⁷⁰ No decorrer do Capítulo II de *A evolução criadora* serão apresentados os critérios que definem a importância das diversas tendências da vida. Mais precisamente, a análise bergsoniana não se ocupa da classificação detalhada de cada espécie, mas da condição de existência vinculada à transformação e à complexidade das formas de vida, bem como da capacidade de interagir com a natureza; esses aspectos – capacidade mais sofisticada de ação e maior abrangência – são elementos fundamentais de sucesso da vida. Para uma discussão sobre o tema, conferir Pinto (2017).

Combinado então essas tendências entre si, obteremos uma aproximação ou antes uma imitação do indivisível princípio motor do qual procedia seu elã.

Esses passos sobre o estudo do movimento evolutivo – avaliação das diversas tendências e comunidade do elã – abrem, mais uma vez, a discussão com as teorias da evolução e, sobretudo, ajudam a entender o papel da filosofia. Como dissemos anteriormente, a investigação do processo evolutivo se ocupa do conjunto dos seres vivos e de sua unidade original ou, mais precisamente, da dosagem das potencialidades inerentes à vida que se propagam nas diferentes espécies. Isso, para Bergson, é inconciliável com a concepção da evolução vinculada apenas à adaptação das espécies a certas circunstâncias (mecanicismo), bem como à realização de um plano de conjunto (finalismo). Em relação a essa primeira corrente, Bergson esclarece que não recusa o impacto das circunstâncias exteriores no processo evolutivo. Contudo, a adaptação ao meio, à matéria bruta, que envolve a preservação ou o desaparecimento de uma espécie, não é uma “causa diretriz” da evolução, uma vez que exclui o ímpeto interior responsável pela criação de formas de vida cada vez mais complexas. Em outras palavras, a ideia de adaptação não explica as diversas direções do movimento evolutivo e tampouco expressa a sua significação mais profunda.

Além disso, como já havíamos assinalado, o processo evolutivo também não se reduz à execução de um programa predefinido, o qual pressupõe que todas as peças já estejam dadas de antemão; sem dúvida, isso excluiria completamente a criação inovadora das formas vivas. Segundo Bergson (2005, p. 112), “[...] se a evolução é uma criação incessantemente renovada, vai criando, passo a passo, não apenas as formas de vida, mas as ideias que

permitiriam uma inteligência compreendê-las, os termos que serviriam para expressá-la”. Enfim, uma ideia não poderia conter a superabundância da vida. Correlacionado a esse primeiro erro do finalismo, o filósofo destaca outro “mais grave”: a realização de um plano implica em vislumbrar a harmonia do movimento evolutivo em seu final (“como uma atração”). Porém, a unidade fecunda da vida vincula-se ao impulso original, cujo avanço criou variadas bifurcações que dão origem às espécies dispersas pelas “estradas do tempo”. Em outros termos, se a vida progride por “dissociação e desdobramento”, a sua harmonia só poderá ser localizada em seus primórdios como impulso⁷¹.

No tocante a esses pontos, vale lembrar que Bergson propõe um trabalho de filósofo, cuja ambição maior é oferecer uma renovação da metafísica. Assim, longe de desenvolver técnicas e métodos das ciências biológicas, longe de analisar características específicas dos seres vivos, isto é, de ocupar-se de seus detalhes e de apresentar uma “definição estática”, a estratégia de examinar as tendências da vida em suas diferentes direções consiste em explorar o elo comum e inerente à evolução dos seres vivos em geral; mesmo assim, como o próprio autor ressalta inúmeras vezes, o seu interesse particular consiste em investigar, considerando o “elã original” da vida, o caminho que desemboca no homem. Isso implica compreender o homem não apenas em relação ao reino animal, mas também, sem perder de vista, o progresso do mundo organizado⁷².

⁷¹ Sobre a noção de progresso, Bergson (2005, p. 114) esclarece: “[...] uma marcha continua na direção geral que uma impulsão primeira determinou, mas esse progresso só se realiza nas duas ou três grandes linhas de evolução nas quais vêm desenhar-se formas cada vez mais complexas, cada vez mais altas: em meio a essas linhas corre um sem-fim de vias secundárias nas quais, pelo contrário, se multiplicam os desvios, as paradas e os recuos.”

⁷² “Apenas elas [as grandes linhas] nos importam, aliás, pois não visamos, como o naturalista, reencontrar a ordem de sucessão das diversas espécies, mas apenas definir as direções principais de sua evolução. E, além disso, essas direções não têm todas para nós o mesmo interesse: é da via que leva ao homem que precisamos nos ocupar mais particularmente. Não

A discussão concernente ao lugar do reino animal no conjunto do mundo organizado exige investigar as relações entre os animais e os vegetais. Não vamos avaliar esse eixo temático em sua riqueza de detalhes, mas apenas dizer que são duas tendências divergentes da vida. Antes de buscar atributos estáticos para defini-las ou, mais especificamente, de estabelecer a jurisdição em torno de certas propriedades, Bergson defende examinar o modo de enfatizar as “características essenciais” de manifestação da vida (diferença de “proporção”), as quais, “em estado rudimentar, ou latente, ou virtual” estão imbricadas entre si. Em suma, considerando o tronco comum do mundo organizado, a diferença entre os reinos animal e vegetal reside na maneira em que cada grupo acentuará características coexistentes no processo evolutivo.

Essa estratégia metodológica, que propõe definições mais dinâmicas e distinções menos radicais, exige esclarecer questões referentes aos modos de alimentação, à locomoção e à atividade da consciência entre presentes os reinos. De uma maneira geral, a manutenção da vida vegetal se vincula à capacidade de produzir matéria orgânica graças à extração de elementos minerais do ambiente (ar, terra e água). Contrariamente, os animais só acessam esses minerais por meio da ingestão dos vegetais ou, ainda, do consumo de outros animais, os quais, direta ou indiretamente, entraram em contato com vegetais. Isso conduz a uma diferença importantíssima: os vegetais tendem à fixidez (hábitos mais sedentários) e à inconsciência; os animais, por sua vez, apresentam como traço distintivo a mobilidade. Desde os organismos simples aos superiores, em que há sofisticação de órgãos sensoriais, motores e do sistema nervoso, a mobilidade é acompanhada de

perderemos de vista, então, ao segui-las, que se trata sobretudo de determinar a relação do homem com o conjunto do reino animal e o lugar do reino animal ele próprio no conjunto do mundo organizado”. (BERGSON, 2005, p. 115).

uma tendência mais profunda: a atividade da consciência. Mesmo em organismos rudimentares é possível encontrar uma presença de consciência atrelada a uma “reação simplesmente indecisa”; melhor dizendo, existe um registro de que o organismo mais humilde se “move livremente”.

É fácil visualizar essas diferenças entre o reino vegetal e animal, principalmente quando entra em cena a comodidade dos seres vivos para obter e utilizar energia. O primeiro grupo deve seu desempenho à função clorofílica; enquanto que o exercício da sensibilidade e da consciência garante a investida dos animais sobre o mundo para consumir a energia acumulada nos vegetais. Isso significa que, no mundo organizado, vemos a tendência do primeiro grupo em armazenar a energia da radiação solar, ao passo que os animais tendem a gastar energia com seus movimentos de locomoção. Para Bergson, a despeito da divergência e da complementaridade, “a direção fundamental da vida” vincula-se à utilização de energia pelos animais no campo das ações; retomando a perspectiva da impulsão original, podemos dizer que o sentido do explosivo é a sua própria explosão, isto é, o movimento sempre adiante. Ou melhor, como lembra Pinto (2017, p. 31, grifo da autora):

Se o animal é comparado ao explosivo que pode fazer uso da energia armazenada pelo vegetal, não apenas se delimitou filosoficamente o sentido de sua organização, como também se mostrou o lugar que ele ocupa no mundo organizado, pensado por Bergson como movimento do elã criador *liberando-se do aprisionamento material*.

Se, como assinala Bergson, o sentido da vida é o avanço crescente, a própria mobilidade, ao investigar o reino animal, tendo em vista o progresso cada vez mais sofisticado do sistema nervoso sensório motor, o que se coloca em jogo é descortinar as “potências imanentes à vida”. Assim, fiel ao ideal da

precisão filosófica, a proposta bergsoniana consiste em examinar o ponto culminante da evolução nas espécies animais (Artrópodes e Vertebrados). Ao adotar a investida dos animais sobre o mundo como critério de sucesso⁷³, Bergson conclui que, no caso dos Vertebrados, o homem é superior porque lançou seu domínio sobre a vastidão da Terra, ao passo que, na série dos Articulados, o ponto culminante foi atingido pelos Insetos e, em particular, pelos Himenópteros. Essa estratégia de indicar o aspecto exitoso das espécies animais, enquanto conquistadoras de territórios mais vastos, encaminha a discussão para a confrontação de duas tendências: a inteligência e o instinto.

Antes de tudo, é importante insistir que não há uma posição excelsa da inteligência sobre o instinto; melhor dizendo, não são da mesma ordem, não se sucedem linearmente e compõem uma escala hierárquica como se houvesse um grau maior de complexidade e perfeição. Em contraposição a essa visão arraigada das “filosofias da natureza”, Bergson defende que inteligência e instinto são duas tendências imanentes à vida, as quais, inicialmente, estariam imbricadas entre si e que, bem mais tarde, no progresso evolutivo, acentuariam as características responsáveis pela elaboração de seus caminhos. Não obstante a essa divergência, a história da vida atesta que cada qual apresenta vestígios uma da outra. Assim, consideradas em sua concretude, inteligência e instinto não se apresentam em “estado de puro”. Como maneira de examiná-las sem a imposição de uma roupagem inadequada, a estratégia bergsoniana consiste em tratar essas “formas de atividade psíquica” como dois “métodos

⁷³ Essa ideia já havia sido mencionada com o ganho em agilidade de certos animais ao dispensar seu invólucro protetor; sucesso e riscos se imbricam na história da vida. Aqui, com efeito, Bergson aproxima sucesso e superioridade das espécies. “Por sucesso, deve-se entender, quando se trata do ser vivo, uma aptidão a desenvolver-se nos meios mais diversos, atravessando a maior variedade possível de obstáculos, de modo a cobrir a mais vasta extensão possível da terra.” (BERGSON, 2005, p. 145).

diferentes” de inserção sobre a matéria inerte, que oferecem duas soluções igualmente elegantes para enfrentar certos obstáculos no mundo.

Tendo como pretexto uma polêmica da segunda metade do século XIX, referente às descobertas arqueológicas na pedreira de Moulin-Quignon (França), Bergson introduz a relação entre inteligência e humanidade. Ou melhor, a “aparência do homem” sobre a terra estaria correlacionada à fabricação de seus primeiros utensílios. Mais justamente, o que está em jogo aqui é a associação entre inteligência e fabricação. Em relação ao comportamento dos animais, a observação ensina que as características de empregar ou de reconhecer um instrumento artificial não é uma exclusividade humana. Isso porque, como afirma Bergson (2005, p. 150): “[...] 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”. Dizer que há um “começo de invenção” significa que, no caso da inteligência nos animais, a fabricação de instrumentos se coloca antes de tudo como um “ideal” e não propriamente como materialização. Por outro lado, como enfatiza Bergson, a inteligência humana se diferencia pela “invenção mecânica”, que não apenas concretiza os instrumentos fabricados como também permite a sofisticação indefinida dos mesmos⁷⁴.

⁷⁴ Ao corroborar as ideias de Paul Lacombe, Bergson insinua certa concepção de história da humanidade. Ou melhor, partindo da correlação entre advento da humanidade e fabricação, o filósofo francês associa as grandes eras da humanidade com seu repertório de invenções técnicas, mesmo que os hábitos individuais e sociais não permitam vislumbrar, com certa desenvoltura, a sua novidade e o seu impacto na vida em comum. “Um século passou-se desde a invenção da máquina a vapor e mal começamos a sentir o tranco profundo que nos infligiu. O que não impede que a revolução por ela provocada na indústria tenha transformado as relações entre os homens. Idéias novas levantam-se. Sentimentos novos estão em vias de eclodir. Em milhares de anos, quando a distância do passado só deixar perceber suas grandes linhas, nossas guerras e nossas revoluções contarão muito pouco, supondo que ainda sejam lembradas; mas talvez se fale de máquina a vapor, com invenções de todo tipo que lhe servem de séquito, como nós falamos do bronze ou da pedra talhada; ela servirá para definir uma era” (BERGSON, 2005, p. 150-151). Se, como vemos, Bergson esboça uma perspectiva de história da humanidade, é indispensável assinalar que ela não é definitiva ou, antes, que a mesma é

No tocante a essa distinção entre os aspectos da inteligência nos animais e no homem, e, como já havíamos mencionado, se posicionando contra o amor-próprio da espécie humana, Bergson (2005, p. 151, grifos do autor) escreve:

Se pudéssemos nos despojar de nosso orgulho, se, para definir nossa espécie, nos ativéssemos estritamente àquilo que a história e a pré-história nos apresentam como a característica constante do homem e da inteligência, talvez não disséssemos *Homo sapiens*, mas *Homo faber*. Tudo somado, a inteligência, considerada no que parece ser sua manobra original, é a faculdade de fabricar objetos artificiais, em particular utensílios para fazer utensílios, e variar indefinidamente sua fabricação.

Não obstante a essa descrição provisória, vemos que Bergson define a inteligência humana pela capacidade de fabricação e não pelo conhecimento (*Homo sapiens*), o qual, remontando à introdução de *A evolução criadora*, equivaleria a uma espécie de “anexo”. De maneira igualmente provisória, ele sugere que o “animal ininteligente” também emprega utensílios e máquinas, mas com a ressalva de que o instrumento utilizado faz parte do próprio corpo animal, e que a esse órgão corresponde um instinto para servir-se dele apropriadamente. Nesse sentido, considerada em seu “caso-limite”, a atuação do instinto desempenha, de maneira imediata e com perfeição, a utilização exclusiva de um instrumento organizado; o instinto é, portanto, uma faculdade especializada. Ao contrário, a inteligência é caracterizada como faculdade de fabricar e empregar instrumentos inorganizados, o que exige certo esforço e, por vezes, apresenta dificuldades de manejo; contudo, devido à manipulação

incompleta. Isso porque, em primeiro lugar, o otimismo com a produção técnica sofrerá um duro golpe com o advento da Primeira Guerra Mundial. Em segundo lugar, como encontraremos mais tarde, sobretudo com a publicação de *As duas fontes da moral e da religião*, a presença de indivíduos excepcionais será responsável por inaugurar novos caminhos para a humanidade.

da matéria inorgânica, a forma do instrumento e o seu campo de atuação são ilimitados. Se, com efeito, essa caracterização assinala certa desvantagem da inteligência, sobretudo em relação à satisfação de uma necessidade imediata, é inegável que, com o aperfeiçoamento da capacidade de fabricação no homem, ela expandirá seu círculo de ação com “órgãos artificiais”, os quais contribuem para suprir determinadas carências (defesa de inimigos, proteção do frio, saciar a fome) e, conseqüentemente, preparam o caminho para a satisfação de novas necessidades. Assim, sem atribuir qualquer valor hierárquico, essas considerações permitem afirmar que o instinto e a inteligência são “soluções divergentes” de um “único e mesmo problema”.

Se, de acordo com Bergson, podemos entender o instinto e a inteligência como duas maneiras de agir sobre a matéria bruta, é necessário elucidar o papel da consciência dos seres vivos nessa tarefa. Em relação ao instinto, Bergson diz se tratar de uma “consciência anulada”; essa inconsciência significa que a representação do ato se encontra preenchida de ação. Ao contrário, a inteligência é marcada pela distância entre a representação do ato e a sua execução. Ou melhor, “[...] a consciência é a luz imanente à zona de ações possíveis ou de atividade virtual que cerca a ação efetivamente realizada pelo ser vivo. Significa hesitação ou escolha.” (BERGSON, 2005, p. 157). Em suma, o instinto envolve um conhecimento mais “atuado” e inconsciente, já que o emprego de um instrumento orgânico se destina naturalmente a uma aplicação ditada pela própria natureza; a inteligência, por sua vez, apresenta um conhecimento mais “pensado” e consciente, que envolve a escolha de meios variados para satisfazer as “necessidades vitais” da espécie.

Essa caracterização referente à consciência em geral conduz a uma avaliação sobre o conhecimento natural da inteligência e do instinto em seu vínculo com dois objetos profundamente distintos. Bergson diz que o instinto se ocupa de objetos determinados ou de suas propriedades; a inteligência dirige-se às relações entre coisas e não conhece nenhum objeto em particular. Ou melhor, recorrendo aos termos consagrados pela história da filosofia, “[...] a inteligência, no que tem de inato, é o conhecimento de uma *forma*, o instinto implica o de uma *matéria*.” (BERGSON, 2005, p. 161, grifo nosso).

É certo que esses dois modos de conhecer estão intimamente ligados ao plano das ações. O instinto envolve um conhecimento rico e pleno porque há uma conexão indissociável entre o instrumento natural organizado e o objeto particular de sua aplicação; melhor dizendo, há um conhecimento inato não só do instrumento orgânico como também do objeto que sofrerá uma ação. A inteligência, caracterizada como faculdade de fabricação de instrumentos artificiais, apresenta um conhecimento natural sobre as relações entre as coisas, sobre formas exteriores e vazias, o que fornece para o vivente a vantagem de abrir um campo mais vasto de ações. Em relação ao ser humano, essa abertura significa aventurar-se pela especulação, isto é, pela exploração de um território em que não há uma remissão imperativa ao praticamente útil. Por isso, para Bergson, o ser inteligente carrega em si mesmo os meios de superar a sua própria condição. Evidentemente, isso não é o mesmo que estabelecer a especulação como destinação da inteligência, pois, desde sempre, o seu compromisso vital consiste em enfrentar a materialidade.

Esses aspectos concernentes tanto ao campo das ações quanto do conhecimento permitem Bergson formular um dos pontos decisivos de sua

perspectiva sobre o estudo da vida: *“Há coisas que apenas a inteligência é capaz de procurar, mas que, por si mesma, não encontrará nunca. Essas coisas, apenas o instinto as encontraria; mas não as procurará nunca.”* (BERGSON, 2005, p. 164, grifos do autor). Tendo em vista a “ordem psicológica”, Bergson se propõe a aprofundar o funcionamento da inteligência. A sua função primitiva é fabricar. Isso implica em manipular a matéria bruta com o escopo de estabelecer um resultado favorável para espécie, que, naturalmente, estaria desprovida de instrumentos organizados; assim, independentemente de acessar a fluidez do real ou a vitalidade orgânica, o seu modo de agir considera o inerte, enfim, o “sólido inorganizado”.

Ora, a inteligência articula objetos exteriores uns aos outros e mesmo suas partes recortadas em relação às demais. A atenção se fixa sobre esse modo descontínuo ou, antes, sobre os seus elementos artificiais e “provisoriamente definidos” pela exigência de uma ação presente; ela sistematiza os seus recortes de acordo com seus caprichos⁷⁵. Assim, em consonância com sua disposição natural, o trabalho inteligente promove a substituição das coisas por um equivalente prático.

2.5 Homem e Linguagem

Podemos observar que as considerações de Bergson até aqui estão vinculadas ao indivíduo isolado. Porém, como ele mesmo admite, é imprescindível estabelecer as características da inteligência humana em relação à vida em sociedade, uma vez que a fabricação e o plano da ação se

⁷⁵ “[...] a inteligência é caracterizada pela ilimitada capacidade de decompor segundo uma lei qualquer e recompor em um sistema qualquer.” (BERGSON, 2005, p. 170, grifo do autor).

consolidam com a associação de inteligências⁷⁶; como nos interessa em especial, será justamente a partir dessa perspectiva que encontraremos uma avaliação sobre o papel da linguagem na história da vida.

Antes de tudo, vale retomar uma comparação que Bergson apresenta rapidamente nas primeiras páginas do Capítulo II de *A evolução criadora*. Ali, ele destaca traços das sociedades de insetos (abelhas e formigas) e das sociedades humanas: as primeiras são disciplinadas e unidas, mas enrijecidas; em contrapartida, as outras são marcadas pelo progresso, mas divididas e conflituosas. O “ideal” seria uma sociedade mesclar o “movimento” e o “equilíbrio”, mas esse acordo, como sugere o próprio autor, talvez não seja realizável, uma vez que, assim como acontece com as tendências da vida, mesmo imbricadas inicialmente, elas tornam-se inconciliáveis ao crescerem. E mais do que isso, assim como a linha evolutiva que se eleva dos vertebrados ao homem manifesta “o grande sopro da vida”, se houvesse um impulso para a vida social o “grosso do impulso” estaria ligado à sociedade humana. Evidentemente, essa comparação merece certo cuidado, pois, como adverte Bergson (2005, p. 110):

Não houve impulso particular para a vida em sociedade. Há simplesmente o movimento geral da vida, que cria, em linhas divergentes, formas sempre novas. Caso surjam sociedades em duas dessas linhas, terão de manifestar a divergência das vias ao mesmo tempo que a comunidade do elã. Desenvolverão assim duas séries de características que se mostrarão vagamente complementares uma a outra.

⁷⁶ “Enumeramos alguns dos traços essenciais da inteligência humana. Mas tomamos o indivíduo no estado isolado, sem levar em conta a vida social. Na realidade, o homem é um ser que vive em sociedade. Se é verdade que a inteligência humana visa fabricar, deve-se acrescentar que se associa, para isso e para o resto, a outras inteligências.” (BERGSON, 2005, p. 171).

Essa afirmação sobre a ausência de um impulso *sui generis* para a vida social torna-se mais clara à medida que o filósofo oferece a caracterização do instinto e da inteligência. Mais especificamente, a estruturação da vida em sociedade seria correlativa do movimento evolutivo em suas linhas divergentes, sobretudo das grandes vias trilhadas pelo elã vital; em outras palavras, é a própria condição natural das espécies mais exitosas que conduz a formação das sociedades. Ora, considerando que instinto e inteligência possuem a mesma origem, essas sociedades podem manifestar certos aspectos cruzados, por assim dizer. Isso, como será elucidado mais tarde, em *As duas fontes da moral e da religião*, indica que certos traços instintivos permeiam as sociedades humanas, e que, mesmo diante dos seus avanços técnico-científicos e da solidez de suas instituições, elas se deparam com a presença de aspectos irracionais⁷⁷. Por ora, o importante é destacar que, como será retomando em termos bem próximos na conferência *A consciência e a vida*, a evolução em suas grandes linhas é responsável pelo advento da vida social. Isso porque, de acordo com Bergson (2009b, p. 25),

A sociedade, que é compartilhamento das energias individuais, beneficia-se com os esforços de todos e torna mais fácil o esforço de cada um. Ela só pode subsistir se subordinar o indivíduo, só pode progredir se deixá-lo agir: exigências opostas, que seria preciso reconciliar.

⁷⁷ Como bem observa Deleuze (1999, p. 88, grifo do autor), “Compreende-se, inclusive, que os homens formem *sociedades*. – Não que a sociedade seja somente ou essencialmente inteligente. Sem dúvida, desde a origem, as sociedades humanas implicam certa compreensão inteligente das necessidades e certa organização racional das atividades. Mas elas também se formam e só subsistem graças a fatores irracionais ou mesmo absurdos. A obrigação, por exemplo, não tem fundamento racional.”. Além da obediência, como encontramos em *As duas Fontes da moral e da religião*, a vida social do homem é balizada pela fabulação (religião) e pela dominação (política).

Certamente, essa aspiração é inviável para as sociedades de insetos, pois, devido à condição instintiva, se encontram “presas numa rotina imutável”, cuja alteração implicaria a modificação da própria espécie. Por outro lado, no caso das sociedades humanas, Bergson defende que são as únicas capazes de buscar essa reconciliação entre progresso e equilíbrio, como se a vida realizasse seu ímpeto de individualizar e integrar, contribuindo, assim, para aumentar o esforço e a inventividade no mundo⁷⁸.

Em relação ao deslocamento da discussão para o plano da sociabilidade, Bergson introduz a questão da linguagem com a indicação de que seria “difícil imaginar” a comunicação entre os integrantes de uma sociedade sem o emprego de signos⁷⁹. A esse ponto de partida, ele acrescenta que tanto nas sociedades de insetos quanto na sociedade humana a linguagem se adaptada às necessidades da “vida em comum”. Ora, esses aspectos já permitem entrever que o tratamento da linguagem consistirá em examinar a sua função primordial, relacionada, portanto, às exigências da ação sobre o mundo ou, antes, sobre a matéria bruta. E aqui, de maneira bastante cautelosa, o filósofo assinala que as necessidades da ação comum não são as mesmas

⁷⁸ No final do terceiro capítulo de *A evolução criadora*, ao refletir sobre o “sucesso único” da espécie humana na história da vida, Bergson atribui como fatores o desenvolvimento do cérebro, da linguagem e da vida social. A esse último aspecto, ele destaca a responsabilidade de “armazenar e conservar” os esforços que fixam um horizonte de ações para os indivíduos, cujo parâmetro impedirá os medíocres de adormecer e estimulará os melhores a avançar.

⁷⁹ Já vimos que Bergson utiliza o termo “signo” de maneira indiscriminada. Na maioria das vezes, a expressão aparece como equivalente de símbolo ou, ainda, de palavra. Além disso, encontramos um alcance mais amplo, que, em certo sentido, extrapola a língua humana; por exemplo, nas últimas páginas de *A consciência e a vida*, a alegria desponta como signo natural de realização da destinação humana. Indiscutivelmente, a definição criteriosa de signo é uma exigência das ciências da linguagem, cuja credibilidade será conquistada no século XX. Isso não quer dizer que tal noção não apresente uma longa história, embora utilizada por áreas diversas como a filosofia. Em *À procura da essência da linguagem*, Roman Jakobson (1995) desaprova certo esquecimento do assunto, o qual, de acordo com ele, seria revelado pelos louvores dedicados a uma aparente novidade introduzida por Saussure; o comentário destaca brevemente que o signo verbal, com a sua unidade indissolúvel entre significante e significado, remonta as contribuições dos estoicos e de Agostinho. Independentemente da história de utilização do termo, sobretudo pelas ciências da linguagem, convém insistir que, em seu curso *Historie de l'idée de temps*, Bergson (2002b) já definia o signo por meio de três características: o aspecto geral, um apelo à ação (real ou virtual) e, por fim, a tendência para a fixação.

em ambas as sociedades: no primeiro caso, a articulação da vida social é, quase sempre, abalizada pelo polimorfismo; a divisão do trabalho é natural e cada um de seus membros exerce uma tarefa bem definida, atrelada à estrutura de seu próprio corpo. Tendo em vista esse caráter especializado do instinto, Bergson diz que se existe um registro de linguagem nos insetos é indispensável salientar que ele deve apresentar um número determinado de signos, e que cada um deles deve remeter invariavelmente a um objeto particular ou a uma operação específica⁸⁰. Nesses termos, “o signo é aderente à coisa significada” (BERGSON, 2005, p. 171).

Em contrapartida, Bergson (2005, p. 171, grifo nosso) assinala que em uma sociedade humana:

[...] a fabricação e a ação têm forma variável e, além disso, cada indivíduo deve aprender seu papel, não sendo a ele predestinado por sua estrutura. É preciso então uma linguagem que permita, em cada instante, passar do que se sabe àquilo que se ignora. *É preciso uma linguagem cujos signos – que não podem ser em número infinito – sejam extensíveis a uma infinidade de coisas.*

⁸⁰ A cautela de Bergson ao discorrer sobre a linguagem dos animais não é sem razão, uma vez que, desde sempre, essa temática despertou inúmeras polêmicas. Em *Comunicação animal e linguagem humana*, Benveniste (2005a) retoma essa controvérsia, que, segundo ele, decorre de um “abuso de termos” ao aplicar a noção de linguagem aos animais não-humanos. O autor destaca a questão referente ao processo de comunicação das abelhas para estabelecer um paralelo com a linguagem humana. Em uma colmeia as abelhas se organizam em torno de dois tipos de danças que indicam a distância e a direção de um local com alimento. Isso demonstra certa capacidade de produzir e compreender mensagens, sobretudo certa correspondência convencionalizada entre comportamento (“gestos formalizados”) e tradução de um dado (alimento, distância e direção), que será decisiva para orientar uma ação. Comparada à linguagem humana, essas características da “comunicação animal” evidenciam diferenças consideráveis: 1) não apresenta voz; 2) limita-se à percepção visual para efetivação (impressão sensorial); 3) a mensagem das abelhas estimula uma “conduta”, conectada a certo dado objetivo (alimento), e não cria a condição de diálogo. Benveniste conclui que o mais correto seria definir a comunicação das abelhas por meio de um “código de sinais”: “Todos os caracteres resultam disso: a fixidez do conteúdo, a invariabilidade de mensagem, a referência a uma única situação, a natureza indecomponível do enunciado, a sua transmissão unilateral.” (BENVENISTE, 2005a, p. 67). Enfim, diferentemente das sociedades humanas, que são as únicas a instituir símbolos, as demais sociedades animais se comunicam por meio de sinais, os quais, por exemplo, podem exprimir uma sensação ou identificar uma situação, mas não podem designar e registrar uma experiência que será transmitida e apreendida pelos membros da comunidade.

Essa afirmação contém aspectos preciosos da concepção bergsoniana da linguagem: em primeiro lugar, notamos que o interesse do filósofo não é investigar, por exemplo, a essência da linguagem humana, mas seu funcionamento aliado à inteligência enquanto faculdade de ação; em relação a esse ponto, que difere consideravelmente do instinto, a linguagem permite o processo contínuo de aprendizagem que garante a introdução do indivíduo na sociedade. Em segundo lugar, essa linguagem não pressupõe um “número infinito” ou irrestrito de signos; porém, embora com certa limitação, eles admitem uma quantidade indefinida de articulações que favorece o desempenho humano sobre a natureza.

Vale insistir sobre esse ponto. Se o conhecimento de um ser inteligente versa sobre uma forma, isto é, sobre um conjunto de relações entre coisas, e se esse conhecimento exterior e vazio comporta em seus quadros um número sucessivo e indefinido de elementos, é então presumível que, desde os primórdios, a linguagem acompanhe essa orientação vital. Por isso, de acordo com Bergson, a característica peremptória da linguagem humana encontra-se na versatilidade do signo em se transportar de um objeto para outro, permitindo, assim, o incremento de variadas combinações na investida sobre as coisas e, em especial, o advento da comunicação.

Essa capacidade da linguagem humana evidencia que os seus signos não possuem uma afinidade natural com as coisas; eles são, portanto, exteriores e convencionais⁸¹. A título de exemplo, o autor assinala que esses

⁸¹ É necessário observar que os signos inteligentes ou as palavras são convencionais. Porém, a linguagem, ela própria, é natural à espécie humana. Mais tarde, Bergson (2006a, p. 90) explicitará esse ponto: “Então, por mais que cada palavra de nossa linguagem seja convencional, a linguagem não é uma convenção e falar é tão natural para o homem quanto andar”. Nesse sentido, a linguagem é inerente à condição humana e, portanto, não poderia adequadamente equiparar-se a um instrumento artificial. Como salienta Benveniste (2005b, p.

aspectos são visíveis na infância, quando a criança se coloca a pronunciar as primeiras palavras de seu vocabulário. Melhor dizendo, em seu processo de aprendizagem, que abrange desde uma “acidental aproximação” a uma “longínqua analogia”, a criança naturalmente estende o sentido das palavras assimiladas a inúmeras coisas; é como se ela jogasse com o valor relativamente fixo das convenções e, por conseguinte, descontextualizasse o seu emprego estabelecido socialmente⁸². Assim, o “princípio latente” da linguagem na infância seria resumido da seguinte maneira: “Qualquer coisa pode designar qualquer coisa”. Para Bergson, isso não deve ser erroneamente confundido com a faculdade de generalizar, ou seja, de incluir uma variedade de elementos semelhantes sobre o mesmo rótulo; na verdade, a generalização não é uma exclusividade humana⁸³, ela também se desenvolve nos demais animais e mesmo o signo instintivo expõe certa generalidade. No tocante a essa advertência, a intenção maior de Bergson consiste em sublinhar que o signo inteligente é um “signo móvel”, o qual, em qualquer situação, se encontra disponível para designar uma série de coisas e, em consequência, indicar um modo de agir.

285), “Falar de instrumento, é pôr em oposição o homem e a natureza. A picareta, a flecha, a roda não estão na natureza. São fabricações. A linguagem está na natureza do homem, que não a fabricou”.

⁸² No final da parte introdutória de *O pensamento e o movente*, ao protestar contra a “socialização da verdade”, Bergson apresentará considerações sobre a educação na infância. “Pois a criança é um pesquisador e um inventor, sempre à espreita da novidade, impaciente pela regra, enfim, mais próxima da natureza que o homem feito. Mas este é essencialmente um ser sociável, e é ele quem ensina: necessariamente traz para o primeiro plano todo o conjunto de resultados adquiridos dos quais se compõe o patrimônio social, e do qual legitimamente se orgulha.” (BERGSON, 2006a, p. 96-97). Tendo em vista a questão da linguagem, é possível dizer que o despertar da criança para o universo das convenções ocorre em conjunto com a exigência de fixação de significados e, portanto, com a aceitação e a reprodução de um patrimônio cultural; em suma, o processo de aprendizagem depende de uma adequação cada vez mais acentuada do indivíduo à convivência social. Essa temática também aparecerá em *As duas fontes da moral e da religião*.

⁸³ “[...] todo ser vivo, talvez mesmo todo órgão, todo tecido de um ser vivo generaliza, quer dizer, classifica, uma vez que sabe colher no meio em que está, nas substâncias ou nos objetos mais diversos, as partes ou os elementos que poderão satisfazer tal ou tal de suas necessidades; negligencia o resto.” (BERGSON, 2006a, p. 58).

É justamente essa característica das palavras de transportar-se de uma coisa a outra que abrirá o caminho para o signo estender-se também para as ideias. Ao invés de priorizar o estritamente útil e de se perder no mundo da exterioridade, a inteligência humana, ajudada por esse caráter transferível dos signos verbais, reconquista a si mesma e desenvolve a capacidade de refletir. Sobre isso, Bergson (2005, p. 172-173) esclarece:

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.

A importância da linguagem no processo evolutivo, que define propriamente o seu caráter positivo, vincula-se à libertação e ao modo de potencializar a atividade da inteligência, impedindo-a, sobretudo, de entregar-se ao fascínio do mundo exterior e a uma espécie de compromisso entorpecido ao realizar sua destinação. Desde a inserção do corpo em um meio circundante, quando acontece o recorte perceptivo das coisas ou de suas propriedades, à instauração de um “corpo imaterial”⁸⁴, a linguagem, por meio de uma série de atos metafóricos⁸⁵, assinala e armazena certos aspectos

⁸⁴ Ao descrever os elementos que comprovam como o homem pode se servir de seus aparatos naturais, Bergson (2005, p. 287) dirá: “Deve-o à sua linguagem, que fornece à consciência um corpo imaterial no qual esta se encarna e que a dispensa assim de pousar exclusivamente nos corpos materiais cujo fluxo começaria por arrastá-la, para em seguida a engolir.”

⁸⁵ Como já havíamos destacado anteriormente, a “tradução metafórica” equivale a uma “transposição espacial”. Aqui é bastante clara a maneira como Bergson enxerga essa transposição: a palavra acompanha uma série de operações intelectuais, que se inicia com os

superficiais ou “contornos” que serão decisivos para atender os interesses humanos. Ou melhor, ela permite a inteligência simplificar as coisas e retomá-las em caso de necessidade ou, simplesmente, por bel-prazer; enfim, ao rerepresentar as coisas em diferentes níveis, a linguagem oferece uma economia de esforços para a atividade consciente, que contribuirá com a promoção do pensamento em comum.

A palavra assume um protagonismo decisivo em tal processo, uma vez que permite a inteligência olhar para si mesma e, por conseguinte, descobrir um “mundo interior”, vislumbrando assim o conjunto de suas próprias operações. Isso quer dizer que a inteligência traz em si uma maneira de desprender-se de sua diligência natural sobre a matéria bruta; ela encontra uma brecha em seu horizonte para a promoção de um conhecimento “desinteressado”. A esse respeito, Bergson (2005, p. 173) acrescenta:

A partir do dia em que a inteligência, refletindo sobre suas manobras, percebe-se a si mesma como criadora de idéias, como faculdade de representação em geral, não há objeto do qual não queira ter a idéia, mesmo que este não tenha relação direta com a ação prática.

Podemos afirmar que a linguagem alimentou a pretensão da inteligência em abarcar a totalidade das coisas, incluindo aquelas que não são familiares ao seu domínio próprio. Se, com efeito, apenas a inteligência é capaz de especular, isto é, somente ela produz uma interpretação teórica, é necessário também enfatizar que, de maneira paradoxal, a sua investida sobre o pensamento e a vida não penetra em seus aspectos mais profundos, deixando escapar o essencial: a “duração real”. Em relação à inteligência na história

recortes realizados pelo corpo até a produção de ideias; em cada fase do processo, a linguagem oferece um quadro para comodidade das ações humanas.

evolutiva, vimos que a escolha de certos meios, a produção de seus instrumentos artificiais e o seu método são frutos de um logo processo de adaptação que esboçou o seu perfil e a sua vocação pragmática. Essa orientação vital ainda persistirá no trabalho desinteressado da inteligência e, por isso, desencadeará, mais tarde, dificuldades consideráveis, tais como “os angustiantes problemas da metafísica”, que serão filiados à teoria do ser e à teoria do conhecimento. Aqui, como nos interessa em especial, é importante sublinhar que a linguagem será responsável pela produção de impasses especulativos; esse seria o seu aspecto negativo, mas não em relação à história da vida e sim na produção do conhecimento. De acordo com Bergson (2005, p. 173-174, grifo do autor):

A própria linguagem, que lhe 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.

A palavra é um instrumento concebido para retratar, manipular e sistematizar as ações humanas sobre as coisas; ela credencia a inteligência a adotar qualquer aspecto da realidade como se fosse uma coisa entre coisas. Ao recobrir um objeto, isto é, ao nomear e ao fixar um significado, enfim, ao definir um plano de ação, a inteligência naturalmente coloca em cena os hábitos contraídos no processo evolutivo. Com isso, a reflexão sobre si mesma e sobre o mundo orgânico é conduzida com a aplicação de uma roupagem descontínua. Os conceitos são familiares aos objetos, isto é, são exteriores uns aos outros e estáveis. A sua reunião apresenta uma tradução, um “mundo

inteligível”, que se espelha no mundo dos sólidos. Os elementos da conceituação são facilmente manejados pela inteligência na medida em que não se trata mais da “imagem pura e simples das coisas concretas”, recortadas pela percepção, mas da representação do ato de fixar-se sobre as mesmas⁸⁶. É a instauração do plano simbólico, que, em última instância e fundamentalmente, aprova e expande a incursão do descontínuo, do inorganizado e da sistematização de esquemas. Em outros termos, ao exercer a sua função vital e social, a linguagem não apenas congrega o recorte de aspectos gerais das coisas, mas também provoca uma descaracterização da realidade, impondo uma espécie de inversão de valores na qual a tradução apresentaria mais credibilidade que o original. É por isso que, desde o nascimento da metafísica, a história do pensamento se depara com a presença de embaraços na reflexão sobre a continuidade indivisa e a mobilidade do devir ou, mais precisamente, sobre a “evolução criadora que é a vida”⁸⁷.

Se, com efeito, pensar é reconstituir e mesmo reconstruir com elementos dados e estáveis um objeto, a inteligência, com seu perfil e seus aparatos artificiais, perde de vista a novidade e a imprevisibilidade do “devir radical”⁸⁸; em suma, os seus esquemas teóricos não se aplicam adequadamente sobre a fluidez da realidade. Ora, como Bergson já acenava antes, aquilo que a

⁸⁶ “Os conceitos, com efeito, são exteriores uns aos outros, assim como objetos no espaço. E têm a mesma estabilidade que os objetos, no modelo dos quais foram criados. Constituem, reunidos, um ‘mundo inteligível’ que se assemelha, por suas características essenciais, ao mundo dos sólidos, mas cujos elementos são mais leves, mais diáfanos, mais fáceis de manejar pela inteligência do que a imagem pura e simples das coisas concretas; [...]” (BERGSON, 2005, p. 174).

⁸⁷ “A inteligência não foi feita para pensar a evolução, no sentido próprio da palavra, isto é, a continuidade de uma mudança que seria pura mobilidade.” (BERGSON, 2005, p. 176-177).

⁸⁸ “Quanto a invenção propriamente dita, que é no entanto o ponto de partida da própria indústria, nossa inteligência não consegue apreendê-la em seu *jorro*, isto é, naquilo que tem de indivisível, nem em sua *genialidade*, isto é, naquilo que tem de criador. Explicá-la consiste sempre em resolvê-la, ela imprevisível e nova, em elementos conhecidos ou antigos, arranjados em uma ordem diferente. A inteligência admite tão pouco a novidade completa quanto o devir radical.” (BERGSON, 2005, p. 178, grifos do autor).

inteligência pode procurar, mas não encontra, o instinto poderia atingir porque foi moldado “na própria forma da vida”; contudo, ele não pesquisa. “Caso a consciência que nele dormita despertasse, caso ele pudesse responder, o instinto haveria de nos franquear os mais íntimos segredos da vida” (BERGSON, 2005, p. 179). Vimos que o instinto se impõe como uma faculdade especializada, mas essa especialização é propriamente orgânica; por isso, naturalmente, o seu conhecimento é por dentro, interior, mas limitado a um objeto específico para manutenção da sobrevivência. Assim, considerando metodicamente a sua pureza, ele não deve nada ao procedimento inteligente. Mais do que isso, caracterizada como recurso de exteriorização e de imersão na matéria bruta, a inteligência não pode absorver o instinto.

Para investigá-lo concretamente, sem cair nas armadilhas das teorias biológicas da evolução e mesmo na história da “filosofia da natureza”, ou seja, para estudá-lo em termos metafísicos, convém tomá-lo como simpatia, um contato por dentro e dinâmico. Se essa simpatia fosse alargada e tomasse a si mesmo no processo de apreensão, teríamos, para Bergson, a “chave das operações vitais”, a própria significação da vida; enquanto que a inteligência, por seu turno, nos oferece “o segredo das operações físicas”. A essa retomada da oposição entre instinto e inteligência, que, como já analisamos, resulta da separação de linhas evolutivas inicialmente implicadas entre si, e que, devido à origem comum carregam vestígios uma da outra, Bergson (2005, p. 191, grifo do autor) acrescenta um aspecto decisivo de sua perspectiva filosófica: “Mas é para o interior mesmo da vida que nos conduziria a *intuição*, isto é, o instinto tornado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de ampliá-lo indefinidamente.” Esse “esforço” pode ser comprovado

pela presença de uma faculdade estética no homem, a qual contribui para o artista recolher, por simpatia, o significado profundo de um objeto cujo pensamento ordinário reduz a traços justapostos para comodidade das ações. Ora, essa orientação deve ser adotada pela filosofia que almeja investigar a “vida em geral”, mesmo que a intuição forme uma “nebulosidade vaga” em torno do “núcleo luminoso” estabelecido pela inteligência.

Para Bergson, a intuição fornecerá uma espécie de complementação ao trabalho habitual da inteligência, que, em suas investidas sobre a vida e o pensamento, produz explicações que não se aplicam a realidade. “[...] a intuição poderá nos fazer apreender o que os dados da inteligência têm aqui de insuficiente e nos deixar entrever o meio de completá-los” (BERGSON, 2005, p. 192). Assim, longe de repudiar a inteligência e os seus produtos intelectuais, a investigação filosófica os utiliza para demonstrar a sua própria imprecisão no terreno especulativo; a partir disso, a intuição poderá sugerir uma maneira de corrigir e de reformular os quadros do pensamento. O que está em jogo aqui é a confirmação de que a teoria do conhecimento exige um estudo da vida, sobretudo das linhas evolutivas que resultam na inteligência e na intuição, e cuja articulação permite a renovação da metafísica.

Esse encaminhamento não se abstém de encarar a “dupla forma do real”, ou melhor, de demonstrar que a cisão da atividade consciente – afinada com a matéria e sem perder de vista a “corrente da vida” – permite dizer que o homem assume uma posição privilegiada na natureza, não apenas pela capacidade de manipular a matéria e fabricar os seus instrumentos, mas também pela potencialidade, desperta pelos recursos inteligentes, de simpatizar com a própria vida. Dizer que a espécie humana é o “termo” da vida

não significa definir um *telos*, mas colocá-la como continuadora do “sopro da vida”. Ao enfrentar o obstáculo da matéria, a humanidade conseguiu avançar livremente. Com o desenvolvimento de seu cérebro, da sua linguagem e de sua vida social, o homem atingiu um “sucesso único”, incomparável com outros seres vivos, o que traduz uma diferença de natureza e não apenas de grau.

Ora, vimos que a inteligência e a linguagem caminham de mãos dadas no processo evolutivo. É certo que, sem esse enlace natural, a maneira humana de pensar não atingiria sua maior complexidade ou, antes, não se desprenderia do campo das ações e promoveria o advento da reflexão e da especulação. Porém, essa combinação também é responsável pela determinação dos impasses que obsecam o pensamento humano, pois, devido à sua estruturação, a explicação satisfatória de certas questões escapa de sua competência vital. É justamente perante a essa espécie de encruzilhada que Bergson propõe a superação da condição humana ou, mais precisamente, a violência contra o registro dos hábitos contraídos e armazenados na história da vida. Evidentemente, isso não equivale a desconsiderar a aliança entre inteligência e linguagem, mas, com base no exame de sua significação vital, a filosofia deve conduzi-la a um alargamento em que a capacidade de conhecer coincida com as sinuosidades da realidade. Na medida em que não há uma adequação plena entre pensamento e linguagem, é possível manipular os signos inteligentes com a intenção de romper certa lógica das definições geométricas e dos esquemas de ação, estabelecendo, assim, uma maior fluidez no plano especulativo.

3 LINGUAGEM E SOCIEDADE

[...] a alma da sociedade é imanente à linguagem que ela fala. (BERGSON, 1978, p. 13)

3.1 Aspectos da função social da linguagem

A correlação entre linguagem e vida social encontra-se presente em vários momentos do itinerário bergsoniano, ainda que, por vezes, de maneira incipiente. É o que notamos, por exemplo, em seu primeiro livro. No *Ensaio*, a caracterização de uma dimensão superficial da atividade consciente é condizente com a manifestação de um “eu social”, que sufoca o “eu fundamental” e se perde no mundo dos objetos e das palavras. No entanto, não podemos esquecer que a reflexão bergsoniana propõe uma aplicação de método cuja finalidade consiste em desmontar a colocação inadequada do “problema da liberdade”. É justamente nesse sentido que Bergson “isola” a consciência e estabelece a distinção entre os seus aspectos profundos e superficiais, culminando, assim, com a avaliação de um “eu concreto” na fronteira entre duas direções da vida psicológica⁸⁹.

Vimos que, em *A evolução criadora*, Bergson introduz a questão da linguagem correlacionada com breves considerações sobre a vida em

⁸⁹ “Vamos, então, pedir à consciência para isolar-se do mundo exterior e, por um vigoroso esforço de abstração, tornar-se ela mesma.” (BERGSON, 2001, p. 61). Essa proposta é eminentemente filosófica e, portanto, obedece a critérios metodológicos. Como vimos anteriormente, as manifestações artísticas (em especial, a atuação do romancista) promovem um trabalho de escavar as camadas superficiais e de deixar transbordar a riqueza da vida interior. Diferentemente, a filosofia, que oferece as “condições gerais de observação direta, imediata, de si por si”, não pode abdicar dos conceitos, das fórmulas e das teorias científicas, bem como do esforço reflexivo de fazer convergir esses dados com a experiência descortinada pela interiorização da atividade consciente.

sociedade. À primeira vista, podemos dizer que essa abordagem permanece embrionária, pois, de acordo com o propósito do ensaio, aparece no horizonte de discussões referentes à gênese e à estruturação da inteligência na história evolutiva da vida. Porém, ela define um aspecto decisivo da perspectiva bergsoniana, a saber: a compreensão da ordem vital como etapa imprescindível para o estudo dos assuntos vinculados à vida em sociedade⁹⁰. Esse eixo temático acompanhará a investigação ulterior sobre o assunto, pois, como enfatiza o próprio filósofo, a destinação da inteligência, faculdade que define propriamente a humanidade, consiste em exercer a sua vocação pragmática, mesmo quando uma sociedade atinge um progresso técnico-científico extraordinário e domina soberanamente a natureza. Por outro lado, é indispensável lembrar que a inteligência humana, embora determinante no processo de visitação do mundo e na produção da cultura, caminha em conjunto com a intuição, a qual, inevitavelmente, contribui para adverti-la de seus limites e para vivificá-la.

Em termos bem próximos daqueles de *A evolução criadora*, a relação entre linguagem e sociedade será explicitamente retomada na parte introdutória de *O pensamento e o movente*⁹¹. Ao demarcar que a linguagem é

⁹⁰ Para entender o que consideramos aqui como incipiente e embrionário, podemos tomar uma breve definição de sociedade oferecida por Bergson em *As duas fontes da moral e da religião*: “[...] a sociedade é uma organização; ela implica coordenação e em geral também subordinação de elementos uns aos outros; ela oferece pois, simplesmente vivido ou, além, representado, um conjunto de normas e leis.” (BERGSON, 1978, p. 23). O estudo da sociedade humana exige investigar a união dos indivíduos entre si, ou melhor, o modo como se define as normas e leis gerais que serão decisivas para a organização social; e também, como veremos a seguir, a influência de personalidades excepcionais que inauguram laços distintos das prescrições e dos valores institucionalizados. Evidentemente, essa avaliação da sociedade não significa perder de vista certa conexão entre inteligência e intuição, mas sim explorar a ligação do indivíduo a si mesmo e com a sociedade, e mesmo com a espécie humana. Enfim, o que se insinua em *A evolução criadora* e será explorado em seu último livro é o fato de que tanto a espécie humana quanto a sua organização social são manifestações da vida.

⁹¹ Na verdade, como observa Soulez (1989, p. 225), trata-se aqui de um texto datado no qual o filósofo se coloca como “homem face à sociedade”. Essa “autobiografia intelectual”, posterior ao contexto da I Guerra Mundial, é também um apelo ao tempo presente, ao “homem

inerente à condição humana, e que seu aspecto convencional vincula-se ao emprego de palavras, Bergson (2006a, p. 90) escreve:

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.

Aqui, com efeito, não é apenas a retomada abreviada do assunto que merece atenção, mas também aquilo que é sutilmente acrescentado na abordagem. Em seu ensaio de 1907 é exposta a concepção de que a linguagem, sobretudo com os signos inteligentes, se presta à comunicação e à cooperação entre os membros de uma sociedade; comunicação e cooperação estariam estritamente ligadas ao desenho de um plano comum de ações sobre a natureza. Aprofundando esse eixo temático, vislumbramos na citação acima uma indicação clara, direta e concisa dos aspectos concernentes à “função primitiva” das convenções da língua: prescrever e descrever. O primeiro aspecto define que o signo é um apelo para a ação imediata; o outro estabelece que as convenções da língua são responsáveis por assinalar uma coisa ou suas propriedades com vistas a uma ação futura. Tanto a atualização da ação em uma situação presente, em que se determina a direção da atenção para um ponto, quanto a sua preparação para um momento próximo estão relacionadas ao trabalho humano, isto é, a uma “função social” (“industrial, comercial, militar”).

inteligente” da época. Nesse sentido, o desfecho da segunda parte da *Introdução*, quando Bergson declara que sua filosofia é um “protesto” contra a “socialização da verdade”, evidencia o seu engajamento. Isso significa que ele não apenas oferece uma reflexão sobre a sociedade em geral, mas também sobre si mesmo (filósofo, pesquisador, intelectual) e sobre a sua própria sociedade.

Na medida em que o indivíduo aceita o pensamento social e utiliza ideias armazenadas na linguagem como utensílios fornecidos pela comunidade (língua), ele incorpora o patrimônio da cultura humana, o que significa assimilar coordenadas para orientar o trabalho em comum. Uma palavra carrega em si um conjunto de relações humanas, que são estabelecidas tanto no contato com a natureza quanto nas condutas dos indivíduos entre si. Transmitir “ordens” ou “avisos” implica que os membros da sociedade estejam habituados ao “valor convencional relativamente fixo” das palavras, isto é, que as convenções aprendidas definam os rumos da cooperação. Não podemos esquecer, no entanto, que esse “valor” é histórico e social, ele depende tanto de um contexto quanto do ajuste da comunidade para estabelecer a prática da conversação.

Se, em suas origens, a palavra, associada ao pensamento de fabricação, é uma ferramenta para indicar e executar uma ação sobre a natureza, ela certamente adquiriu uma complexidade maior com o transcorrer da história humana. Para Bergson, tanto as ideias quanto as palavras “evoluíram”; sem dúvida, a prova disso é que o homem utiliza a língua para desprender-se das exigências da ação e, por conseguinte, para desenvolver a especulação. Contudo, ele considera que o seu caráter permanece utilitário. “O pensamento social não pode deixar de conservar sua estrutural original.” (BERGSON, 2006a, p. 90). Apesar de a inteligência governar o pensamento social, o filósofo sublinha que a intuição também deixa sua marca: o *esprit de finesse*. A esse respeito, encontramos as seguintes considerações:

Concedo também que essa parte tão módica de intuição se tenha alargado, que ela tenha dado origem à poesia, depois à prosa, e tenha convertido em instrumento de arte as palavras que, de início, eram apenas sinais: pelos gregos, sobretudo, operou-se esse milagre. Nem por isso é menos verdade que pensamento e linguagem, originalmente

destinados a organizar o trabalho dos homens no espaço, são de essência intelectual. Mas trata-se necessariamente de uma intelectualidade muito vaga – adaptação muito geral do espírito à matéria que a sociedade precisa utilizar. (BERGSON, 2006a, p. 90-91).

De uma maneira abreviada, Bergson sugere alguns aspectos de contribuição da intuição na promoção da vida social. Mais especificamente, a relação entre poesia e prosa no mundo antigo poderia oferecer certas pistas sobre a influência do *esprit de finesse* no desenvolvimento da linguagem. É conhecido que a “formação do homem grego” desfrutou de um período dominado pela influência majestosa da poesia. A própria insurgência dos diálogos platônicos não deixa de constituir um testemunho da importância dos poetas na Grécia. É desnecessário aqui retomar a já difundida interpretação de que a poesia homérica possuía uma influência social, estética, política e moral, e que, em certo sentido, o avanço da filosofia operou o seu descredenciamento. Mas, afinal, em termos bergsonianos, a língua seria, originalmente, poética? Ou melhor, o poeta seria o criador da linguagem humana, o responsável em elevar os “sinais” de investida sobre a natureza ao patamar de “instrumentos de arte”? Esse retorno à origem da poesia não implicaria demonstrar sua relação com o mito? Qual a relação com o advento da prosa?

Essas questões despertadas pela declaração de Bergson parecem corroborar o entendimento da poesia como criação da língua. Uma das principais formulações dessa ideia remonta ao século XVIII, com Giambattista Vico. A sua proposta de estudar a “história das ideias, costumes e fatos do gênero humano” (VICO, 1979, p. 70) expõe a seguinte divisão de estágios da humanidade: idade dos deuses, idade dos heróis e idade dos homens; considerando que cada momento apresenta uma estruturação própria, a

linguagem também passou por fases específicas. Sobre esse eixo temático, Antonio Candido (1987, p. 102) esclarece:

Para ele [Vico], cada etapa de evolução da humanidade cria a sua língua e a sua maneira de ver, etc. Aos estágios iniciais corresponde uma visão 'poética', isto é, criadora. Antes de conhecer as causas racionais dos fatos, o homem as imagina, as cria pela força da imaginação e as considera em seguida como realidades exteriores a ele. Poesia, neste sentido largo, é a criação a partir da fantasia, que é potente no primitivo como na criança, e que vai diminuindo à medida que se desenvolve a razão. Trata-se, portanto, de uma forma de ajustamento ao mundo, um modo especial de ver as coisas e o homem. A linguagem poética, eminentemente criadora, nasce da necessidade de exprimir, mas não sucede a uma linguagem não-poética; pelo contrário, precede-a, tanto assim que o verso sempre surge antes da prosa. Com o correr do tempo e o aparecimento da linguagem racional, da explicação racional, etc. a forma anterior perde a sua exclusividade, mas permanece ao lado da outra.

Assim, longe de reduzi-la a um gênero literário, a poesia seria responsável pela ligação do homem com o mundo; ela contribuiria para alargar as formas de sensibilidade e de pensamento e, portanto, para oferecer um sentido à existência humana. É certo que Bergson poderia concordar com esses termos gerais, mas, como ele mesmo afirma, a sua abordagem não perde de vista o guia indispensável fornecido pela biologia. É nessa direção que, antes de levantar hipóteses sobre a origem da linguagem ou, até mesmo, sobre a transição dos sinais designativos (palavras) ao patamar de "instrumento de arte", ele prioriza uma avaliação de seu funcionamento, ou melhor, de sua "função primitiva". Essa perspectiva encontra-se diretamente conectada ao estudo da condição humana, o qual, amparado na experiência histórica da arte⁹², mostra o caminho de superação da própria humanidade,

⁹² Vale citar novamente o trecho de *A Percepção da mudança*: "[...] há séculos que surgem homens cuja função é justamente a de ver e de nos fazer ver o que não percebemos naturalmente. São os artistas." (BERGSON, 2006d, p. 155).

cujo detalhe importante consiste em promover uma torção da linguagem para romper o trabalho habitual da inteligência.

Embora sejam extremamente tentadoras, as pistas do texto bergsoniano podem levar a um beco sem saída ou a uma estrada sem fim. Por outro lado, se tomarmos a maneira como Bergson se refere às artes em geral e, em particular, à poesia e à prosa, veremos que o principal consiste em explorar a distância entre pensamento e linguagem, isto é, em jogar com as convenções mais rígidas da língua para minar os seus quadros fixos e sugerir os aspetos profundos da realidade. Em suma, o que parece colocado em questão no comentário bergsoniano é a responsabilidade da poesia (e, depois, da prosa) em elevar, desde o mundo antigo, o estatuto do signo artificial: a palavra deixa de ser mero instrumento de indicação e entra em cena a preocupação com a sua carga de significação, com o seu emprego ritmado, com o seu modo de exprimir o sentido movente do pensamento, etc.

É importante notar também que, conforme adverte a continuação do texto bergsoniano, pensamento e linguagem são de “essência intelectual”⁹³. Essa observação prepara a discussão para uma breve reflexão sobre filosofia e sociedade. De acordo com Bergson, mesmo tratando-se de uma “adaptação geral do espírito à matéria”, de uma “intelectualidade vaga”, de uma atividade social para a obtenção de vantagens pelo homem, a filosofia grega se adequou aos hábitos da linguagem, os quais seriam regrados pelo senso comum. Referindo-se a noção de dialética, ele (2006a, p. 91) dirá:

⁹³ Em *A evolução criadora*, encontramos a afirmação contundente de que “apenas o entendimento tem uma linguagem” (BERGSON, 2005, p. 280); e, posteriormente, em *O pensamento e o movente*, a constatação de uma dependência da intuição em relação à inteligência: “A intuição, por outro lado, só será comunicada pela inteligência.” (BERGSON, 2006a, p. 45).

Um Platão, um Aristóteles adotam o recorte da realidade que encontram já pronto na linguagem: 'dialética' [...] significa ao mesmo tempo "diálogo", e "distribuição"; 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.

Ainda que orientada pelo compromisso com a verdade, a filosofia se contentou com recortes da realidade já transpostos pela linguagem. Essa espécie de matéria-prima verbal, extremamente valiosa para os pensadores da época, deveria ser lapidada pela maestria do filósofo e sistematizada em discurso. Em relação a esse contexto, o comentário de Vernant (1981) merece atenção, uma vez que esclarece como o advento da racionalidade grega (*logos*) encontra-se amarrado às relações dos homens entre si. Para o historiador francês, três fatores são decisivos na formação dos alicerces socioculturais do mundo grego, a saber: a palavra como instrumento de poder, a publicidade dos assuntos e a igualdade entre os membros da comunidade no exercício da política. A conexão entre tais pontos fomenta a discussão de ideias, o enfrentamento público de opiniões e a subjugação de um interlocutor pela eficácia argumentativa de seu oponente. Tais aspectos estão estritamente conectados a um emprego perspicaz da linguagem e são responsáveis pela organização do "universo espiritual da *Polis*". E é justamente nesse "universo" que a filosofia encontra as condições de desenvolver seus critérios metodológicos, de elaborar seus conceitos e de forjar suas hipóteses explicativas.

Aos olhos de Bergson, a adesão da atividade filosófica a esse cenário arquitetado pela influência da linguagem estabelece um distanciamento acentuado das "articulações do real". É nesse sentido que a "filosofia da

cidade”⁹⁴ não avança na formulação e resolução de problemas especulativos, pois, impregnada por essa paisagem verbal, se satisfaz em consultar uma espécie de inventário de elementos predefinido, cujo empenho consiste em definir a cristalização de significados em palavras. Em outros termos, ela aceitaria tacitamente que

[...] toda verdade já é virtualmente conhecida, que o seu modelo está depositado nos arquivos públicos da cidade e que a filosofia é um jogo de quebra-cabeças no qual se trata de reconstituir, com peças que a sociedade nos fornece, o desenho que não nos quer mostrar. (BERGSON, 2006a, p. 54).

É certo que as ponderações bergsonianas sobre o mundo grego e, em especial, sobre as filosofias de Platão e Aristóteles, já haviam sido apresentadas no Capítulo IV de *A evolução criadora*; mais especificamente, tendo em vista a descaracterização do devir, encontramos a seguinte afirmação:

Os gregos tinham confiança na natureza, confiança no espírito deixado à sua inclinação natural, confiança na linguagem, sobretudo, na medida em que esta exterioriza naturalmente o pensamento. Preferiram condenar o curso das coisas a ter de condenar a atitude que o pensamento e a linguagem assumem frente o curso das coisas. (BERGSON, 2005, p. 339).

Para Bergson, uma vez que o devir causa desconforto para os hábitos arraigados do pensamento e não se encaixa adequadamente nos quadros da linguagem, o estratagema da filosofia grega consistiu em condená-lo, em desacreditá-lo e em defini-lo como “irreal”. Sem aprofundar e compreender o alcance natural da percepção, da inteligência e da linguagem, os filósofos da

⁹⁴ Essa expressão intrigante aparece na seção de temas da *Introdução* (Segunda parte) de *O pensamento e o movimento*.

antiguidade clássica levaram adiante uma “metafísica natural da inteligência humana”, cuja expressão mais emblemática seria a filosofia platônica das Ideias. Como bem observa Silva (1994, p. 137-138):

Pensemos na filosofia grega: além de Zenão, pensemos no platonismo e sobretudo no aristotelismo. O recuo diante do devir está, para Bergson, na origem da Filosofia das Formas, que em Platão toma a figura da Teoria das Ideias. A noção de *eidos* cumpre a função de estabilizar o real, apropriando-se de sua essência, que é o momento tornado eterno, o instante que retrata a eternidade, escala para avaliar, em termos de degradação de ser, as formas que desfilam no devir.

Não é nosso interesse aqui apresentar um comentário sobre a concepção bergsoniana da história da filosofia. Basta dizer que, de acordo com a interpretação de Bergson, embora a modernidade apresente inúmeras críticas ao pensamento grego, os pressupostos da “metafísica natural da inteligência humana” ainda serão responsáveis pela especulação sobre a mudança e a duração e, por conseguinte, pela perpetuação de embaraços teóricos e pela divisão das escolas filosóficas⁹⁵.

Voltemos ao eixo temático da linguagem e sociedade. Segundo Bergson, esse modo de conhecer calcado nas ideias armazenadas na linguagem cede lugar para um conhecimento rigoroso representado por “signos mais precisos”⁹⁶; é a ciência moderna em seu processo de penetração na matéria por meio de um paradigma matemático. Porém, no decorrer de sua

⁹⁵ Considerando o ponto de vista grego, que partia da imutabilidade para explicar o devir por meio de uma articulação de conceitos, Bergson (2005, p. 355) afirma: “Que a filosofia moderna tenha tido a veleidade de mudá-lo em repetidas ocasiões, mas sobretudo em seu início, isto não nos parece contestável. Mas uma atração irresistível reconduz a inteligência para seu movimento natural e a metafísica dos modernos para as conclusões gerais da metafísica grega.”

⁹⁶ “É da essência da ciência, com efeito, manipular *signos* pelos quais substitui os objetos eles próprios. Esses signos certamente diferem dos da linguagem por sua maior precisão e sua mais alta eficácia; nem por isso estão menos adstritos à condição geral do signo, que é a de anotar por meio de uma forma bem definida um aspecto fixo da realidade.” (BERGSON, 2005, p. 355, grifo do autor).

história, a filosofia atinge certo despojamento da linguagem com a fluidez dos significados. Ela não apenas se coloca no caminho inverso da ciência, com a manipulação de signos rigorosos, como também busca acentuar no “conhecimento primitivo e social” a influência da intuição. Bergson quer dizer que há uma intensificação dos modos de conhecer analítico e intuitivo para pontuar que, independentemente de tal enriquecimento, a linguagem permanece irreduzível ao cumprir sua função; com todas as exigências do espírito científico (questionamento permanente) e do espírito filosófico (simpatia pela renovação e pela reinvenção), ela continua ao lado do “pensamento comum”.

Chama-se corretamente e talvez imprudentemente de ‘razão’ essa lógica conservadora que rege o pensamento em comum: conversação lembra muito conservação. Ali está em casa. E ali exerce uma autoridade legítima. 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, 2006a, p. 92).

A linguagem cumpre bem o seu papel no âmbito da conversação, isto é, no processo de comunicação, quando as palavras podem manter certa estabilidade e certa tendência à fixação de significados; ou melhor, quando a palavra, sempre que utilizada, exprime um interesse prático e ilumina uma zona de ação comum. Bergson nos fala de uma “inteligência geral”⁹⁷ que arranja “razoavelmente” os conceitos e maneja palavras; é justamente essa faculdade que se vincula à vida em sociedade e define o que ele considera, nesse momento, como “homem inteligente”. Esse tipo se caracteriza pela habilidade em manipular “conceitos sociais”, “ideias correntes”, e atingir certas conclusões

⁹⁷ Sobre essa noção, conferir François (2016, p. 372).

prováveis (verossimilhança); mas, ao ultrapassar a cotidianidade e ao pretender locomover-se nos planos científico e filosófico, ele perverte não apenas os signos precisos de conhecimento da matéria como também a fluidez do espírito. A sua imersão em um programa enciclopédico (como a personagem sartreana do Autodidata em *A Náusea*, por exemplo) não se ocupa das coisas mesmas e de suas articulações naturais, mas, simplesmente, de incorporar certo universo verbal.

Bergson “protesta” contra essa figura social, que apaga o contato com as coisas e a visão intuitiva. A esse respeito, e colocando em novo ângulo a questão do homem, ele (2006a, p. 95) escreve:

Acreditamos que é da essência do homem criar material e moralmente, fabricar coisas e fabricar-se a si próprio. *Homo faber*, tal é a definição que propomos. O *Homo sapiens*, nascido da reflexão do *Homo faber* sobre sua fabricação, parece-nos igualmente digno de estima enquanto resolve pela pura inteligência os problemas que só dela dependem: na escolha desses problemas um filósofo pode se enganar, um outro filósofo irá desfazer o engano; ambos terão trabalhado com todo o empenho; ambos poderão merecer nosso reconhecimento e nossa admiração. *Homo faber*, *Homo sapiens*, diante de ambos, que, aliás, tendem a confundir-se um com o outro, nós nos inclinamos. O único que nos parece antipático é o *Homo loquax*, cujo pensamento, quando ele pensa, é apenas uma reflexão sobre sua palavra [*parole*].

Em *A evolução criadora*, as figuras do *Homo faber* e do *Homo sapiens* estão enraizadas em um fundo biológico; elas são utilizadas para evidenciar as particularidades da espécie. Vemos agora um deslocamento da abordagem para o âmbito da vida em sociedade⁹⁸. E mais do que isso, a caracterização do *Homo loquax* é eminentemente social; em certo sentido, ele parece um tipo de

⁹⁸ Vale insistir que as discussões de Bergson sobre a vida serão decisivas para aprofundar as questões referentes à ação humana, sobretudo em sua reflexão sobre as origens da moralidade. Aqui, com efeito, mesmo definindo que é próprio do homem “criar material e moralmente”, não podemos esquecer que o horizonte de abordagem moral já estava colocado em sua obra. Para exemplificar, em *A consciência e a vida* (versão publicada em 1919 na coletânea *A energia espiritual*), o autor definirá o homem como o “trunfo da vida”, que leva a criação adiante e cujo expoente máximo seria o moralista. Voltaremos a esse ponto.

desfiguração da condição humana esboçada pela história da vida. Isso porque ao mesmo passo em que se desprende das coisas, elegendo o “corpo imaterial” da linguagem como o seu *locus*, ele também não caminha no sentido do espírito, da invenção, da novidade etc. Na verdade, para Bergson, o *Homo loquax* é uma espécie de antípoda do “investigador” (*chercheur*); ou melhor, a loquacidade se opõe à atividade de mergulhar nas próprias coisas e de caminhar de “surpresa em surpresa”⁹⁹. Evidentemente, não podemos esquecer que a inteligência é a “maneira humana de pensar”, e que, nesse sentido, discorrer sobre o falado consiste ainda em permanecer no terreno da intelectualidade, embora definida como vaga.

Podemos observar que Bergson não apenas retoma a questão da linguagem, tal como apresentada em *A evolução criadora*, mas também desenvolve suas considerações por um viés mais social, ou seja, mais condizente com as relações humanas na sociedade. Veremos que essa orientação será decisiva no estudo das fontes da moralidade e da religião. No entanto, à luz das análises até aqui apresentadas, é indispensável destacar que a questão da linguagem, relacionada com a vida social, já havia recebido um tratamento original, embora indireto, na obra bergsoniana. No livro que marca sua entrada no *moment 1900 en philosophie*, *O riso*, Bergson não só recupera as linhas fundamentais de sua filosofia, mas também abre um leque de novas questões. De acordo com Worms (2009, p. 24, grifo do autor):

Não somente o problema do riso remete à filosofia inteira de Bergson, mas refere-se, sobretudo, a um novo problema do espírito, não mais em sua dualidade com o corpo, mas em sua dualidade interna, uma

⁹⁹ “[...] a *loquacidade* nada mais é, na filosofia de Bergson, do que o desdobramento autônomo da linguagem, indiferente às exigências da verificação: a figura do ‘homem inteligente’ tende a degenerar na figura do *homo loquax*.” (PRADO JUNIOR, 1989, p. 30).

dualidade *interna a nossa vida*, e suscetível (como toda dualidade vital) de ser normal ou patológica, sendo o avesso do cômico (como sempre) muito sério.

Esse estudo do cômico permite Bergson explorar temas vinculados à sociedade – temas sociológicos¹⁰⁰, por assim dizer – e, sobretudo, como interessa aqui, concluir que o riso é um signo fundamental para a convivência humana, embora não seja um signo verbal. Em suma, como veremos, será evidenciada a função social da linguagem nas relações dos indivíduos entre si, e não mais na investida sobre a natureza.

3.2 A significação social do riso

À primeira vista, o ensaio de Bergson sobre o riso parece contrariar sua cadeia de obras emblemáticas. O livro não registra a criação de conceitos originais em filosofia – tais como, por exemplo, duração (*Ensaio*) e memória (*Matéria e memória*) – e também não examina um problema consagrado pela metafísica (liberdade, dualismo alma e corpo, etc.). Obviamente, tal leitura apressada dessa obra não pode apagar a sutileza de sua verdadeira contribuição. Convém enfatizar, desde já, que esse opúsculo impõe uma dimensão peculiar à obra bergsoniana: primeiramente, porque recupera e

¹⁰⁰ Na mesma época em que Bergson produzia seus artigos para a publicação na *Revue de Paris* (período compreendido entre fevereiro e março de 1899), os quais serão reunidos e publicados em *O riso*, a perspectiva sociológica de Émile Durkheim definia o papel do riso como “fato social”. Em *As regras do método sociológico*, ele recorre ao riso para ilustrar sua tese: “Se não me submeto às convenções do mundo, se, ao vestir-me, não levo em conta os usos seguidos no meu país e na minha classe, o riso que provoço e o afastamento a que me submeto produzem, ainda que numa maneira mais atenuada, os mesmo efeitos de uma pena propriamente dita.” (DURKHEIM, 1978, p. 88). Se, com efeito, Bergson dialoga com a sociologia, é indispensável sublinhar que, em última instância, sua perspectiva remonta à vida e à liberdade.

redefine noções e aspectos capitais de seu pensamento (os elementos de sua reflexão sobre as artes, a crítica do conceito, a ideia de “atenção à vida”, etc.); em segundo lugar, porque prepara o caminho para novas considerações, sobretudo relacionadas à noção de vida¹⁰¹. Aqui, em especial, interessa-nos analisar os aspectos sociais em torno do riso ou, mais especificamente, o modo como essa expressão assume o *status* de instrumento corretivo para atenuar situações atentatórias à sociabilidade.

A estratégia de Bergson consiste em pensar o riso provocado pela comicidade. Essa delimitação do enfoque afasta a abordagem de processos vinculados, por exemplo, à psicofisiologia e à biologia evolucionista. Para marcar bem esse encaminhamento, as questões iniciais do livro já deixam entrever o teor filosófico da pesquisa e, em especial, a proposta de analisar as artes cômicas:

O que significa o riso? O que há no fundo do risível? O que haveria de comum entre uma careta de palhaço, um jogo de palavras, um quiproquó de *vaudeville* e a cena de uma comédia refinada? Que destilação poderia nos dar a essência, única, que empresta a tantos produtos distintos seja seu odor indiscreto, seja seu delicado perfume? (BERGSON, 2018, p. 38).

Inicialmente, como maneira de preparar o terreno de investigação, o autor apresenta três considerações fundamentais para orientar a discussão sobre esse *petit problème*: a primeira delas sustenta que a comicidade é uma

¹⁰¹ “A vida se apresenta para nós como uma evolução no tempo, e como uma certa complicação no espaço. Considerado no tempo, ela é progresso contínuo de um ser que envelhece sem cessar: isto quer dizer que ela nunca volta atrás, e nunca se repete. Considerada no espaço, ela estende diante de nossos olhos elementos coexistentes tão intimamente solidários entre si, tão exclusivamente feitos uns para os outros, que nenhum deles poderia pertencer ao mesmo tempo a dois organismos diferentes: cada ser vivo é um sistema fechado de fenômenos, incapaz de interferir em outros sistemas. Mudança contínua de aspecto, irreversibilidade de fenômenos, individualidade perfeita de uma série fechada em si mesmo, eis os caracteres exteriores (reais ou aparentes, pouco importa) que distinguem o vivo do simples mecânico.” (BERGSON, 2018, p. 75).

manifestação propriamente humana. Bergson enfatiza que o homem não é apenas um animal que ri, mas também que faz rir; ele dirige a sua atenção para algo, para uma situação, e imprime o selo da humanidade. Conforme observa Boullant (1994, p. 15, grifo do autor): “[...] o homem não é mais apenas aquele quem recebe passivamente o riso, quem é *afetado* por ele [...]; mas sim seu produtor *ativo*, refletido e consciente”. Ora, nesses termos, podemos afirmar que o riso é uma invenção estritamente humana, e que, enquanto tal, como veremos com mais detalhes, é portadora de um sentido.

A segunda condição vincula-se à ideia de que o riso é sempre acompanhado de insensibilidade. Isso significa que a comicidade encontra um terreno propício na indiferença, quando o conjunto das emoções deixa de exercer sua influência. Bergson oferece uma imagem importante para entendermos esse ponto. Em uma sociedade de “inteligências puras”, em que a comoção seria sobrepujada, provavelmente não haveria mais o registro do choro, mas persistiria a presença do riso; se tomarmos outro extremo, “almas invariavelmente sensíveis”, conectadas de maneira harmoniosa com a vida e contaminadas por um turbilhão de sentimentos, não manifestariam o riso. É certo que esse exercício hipotético se distancia da concretude da vida social, pois não há provas de uma sociedade estritamente inteligente e tampouco de sociedades fundadas genuinamente em torno dos sentimentos. Porém, ao convidar o leitor a promover um exercício de imaginação, o autor oferece um tratamento mais plausível do assunto com a proposta de realizar uma espécie de prova do “espectador indiferente”. Se, por exemplo, um espectador bloqueasse para si mesmo o som da música que marca o andamento dos passos de dança em um salão, a coreografia diante de seus olhos perderia o

sentido profundo e beiraria ao ridículo. Em resumo, tanto no caso da sociedade quanto no experimento individual, a comicidade exige uma “anestesia momentânea” dos sentimentos e a influência preponderante da inteligência.

O terceiro aspecto refere-se a uma espécie de contato mútuo entre as inteligências para a manutenção da comicidade. O risível instaura um tipo de comunicação entre inteligências, cuja repercussão define um círculo que pode ser amplo, mas não infinito. Em outros termos, Bergson dirá: “Nosso riso é sempre o riso de um grupo.” (BERGSON, 2018, p. 39). Por isso, o cômico pode não repercutir quando aspectos culturais distintos de certos grupos (costumes, ideias, idiomas, por exemplo) são colocados juntos. Uma anedota pode despertar o riso daquele que a conta, mas para um ouvinte de outra sociedade (falante de outra língua, por exemplo), não terá o mesmo efeito. Basicamente, o riso pressupõe uma espécie de cumplicidade entre ridentes “reais ou imaginários” de um grupo, não sendo, portanto, um mero fenômeno arbitrário e isolado.

Essas três observações preliminares, que se imbricam mutuamente, definem o lugar da comicidade para a investigação filosófica. Mais especificamente, para compreender a intenção da sociedade quando ela ri, Bergson (2018, p. 40, grifo nosso) apresentará uma consideração decisiva: “[...] é preciso recolocá-lo [o riso] em seu ambiente natural, que é a sociedade; é preciso, sobretudo, determinar sua função útil, que é uma função social [...] O riso deve corresponder a certas exigências da vida em comum. O riso deve ter uma *significação social*”. Ora, em relação a esses termos, o riso pode ser definido como um signo, um produto da inteligência e da vida em sociedade.

Para entender o motivo que leva um grupo de homens a dirigir sua atenção para um deles, com certa supressão da sensibilidade e com a influência da inteligência, eclodindo assim a dinâmica do risível, Bergson propõe como recurso metódico uma exemplificação do assunto por meio de imagens corriqueiras e literárias. Se, com efeito, considerarmos a fidelidade de Bergson ao critério da precisão, essa iniciativa é pertinente na medida em que o filósofo não pretende oferecer uma definição acabada da comicidade, confinando-a em uma fórmula geral; ao contrário, como acompanhamos em seus textos metodológicos, o recurso imagético assume uma posição respeitável porque apresenta a vantagem de conduzir o pensamento para os aspectos concretos da realidade.

O primeiro dos exemplos é o da queda brusca de um homem que desencadeia o riso de transeuntes na rua. O motivo da zombaria reside no “mau jeito” ou, antes, na inadequação do corpo com seus passos maquinais para enfrentar uma circunstância (uma pedra como obstáculo, por exemplo). Ou melhor, como dirá Bergson (2018, p. 40, grifo do autor), “[...] por falta de agilidade, por distração ou obstinação do corpo, *por efeito de uma rigidez ou velocidade adquirida*, os músculos continuaram a desenvolver o mesmo movimento quando as circunstâncias pediam outra coisa”. É importante frisar que, apesar de relacionada ao corpo, essa afirmação já apresenta os elementos que se estenderam aos demais exemplos, a saber: a caracterização do cômico como imposição da rigidez sobre o vivo¹⁰².

¹⁰² A célebre formulação “o mecânico sobreposto ao vivo” aparece na parte cinco do primeiro capítulo de *O riso*. De uma ponta a outra de seu ensaio, essa imagem é o fio condutor das inúmeras considerações sobre a comicidade. Em relação a essa fórmula, Bergson adverte que é inconcebível extrair dela todos os efeitos do cômico. Para ele, há certos efeitos dominantes que irradiam sua influência, e que devido ao parentesco de suas partes podem ser deduzidos sem remissão direta a essa fórmula.

O outro exemplo descreve o indivíduo disciplinado que sofre a intervenção de um zombeteiro em seus afazeres cotidianos. A fanfarronice consiste em alterar os objetos de gabinete (lama dentro do tinteiro, por exemplo) para produzir uma surpresa indesejada na vítima, que, devido à “velocidade adquirida”, impulsionada pelo hábito, continua a se mover “maquinalmente em linha reta”, sendo incapaz de evitar as artimanhas. É certo que, diferentemente do primeiro caso, encontramos, nesse episódio, a interferência deliberada de um zombador que elabora um plano, mas em ambos os casos a “rigidez mecânica” dos protagonistas se sobrepõe à “maleabilidade atenta” e à “flexibilidade vívida” no campo da ação. Para Bergson, esse tipo de comicidade é acidental porque uma situação exterior (imprevista ou fruto de malícia) é a responsável pela revelação da “rigidez mecânica” no corpo de uma pessoa.

Além disso, Bergson assinala que certa dimensão do cômico parece brotar de uma região interior da pessoa para a sua superfície.

Imaginemos um espírito sempre voltado para o que acabou de fazer, nunca para o que está fazendo, como uma melodia atrasada em relação ao seu acompanhamento. Imaginemos certa falta de elasticidade natural dos sentidos e da inteligência que faça com que continuemos a ver o que não existe mais, ouvir o que não mais ressoa, dizer o que não mais convém, enfim, que nos adaptemos a uma situação passada e imaginária quando deveríamos nos moldar à realidade presente. (BERGSON, 2018, p. 41).

Em relação a esses termos, convém dizer que a comicidade se situa na própria pessoa ou, mais especificamente, reside no interior de um indivíduo “distráido” que fornecerá, por sua vez, a matéria e a forma, a causa e a ocasião de irrupção do risível. Em relação à distração, a “rigidez mecânica” está presente nos sentidos e na inteligência de tal modo que a exigência de se

posicionar na atualidade cede lugar ao “conforto” de uma situação passada e imaginária. Enfim, há uma espécie de incapacidade do distraído em se colocar no mundo, na dinâmica dos acontecimentos e, em última instância e fundamentalmente, em responder às exigências da vida. Essa espécie de desajuste abissal do distraído é uma das causas mais notáveis do riso¹⁰³.

É importante ressaltar que o risível torna-se mais acentuado quanto mais natural for a sua causa¹⁰⁴; com isso, a distração que nasce e cresce diante dos olhos do grupo, cuja origem e história podem ser acessadas e reconstituídas, será responsável pela propagação cada vez mais marcante do riso. Para elucidar esse ponto, Bergson recupera a figura literária de Dom Quixote, o engenhoso fidalgo que mergulhou perdidamente em sua biblioteca e passou a viver “no antigo mundo dos romances de cavalaria”. Ele ilustra bem o descompasso entre as exigências da “realidade presente” (ação) e a exaltação de um passado fantástico (imaginação).

Parafraseando Bergson, podemos salientar que as ações do Cavaleiro da Triste Figura são distrações, as quais se vinculam a um meio bem definido, ainda que imaginário. Dom Quixote parece incorporar as pessoas com espírito quimérico, exaltadas e detentoras de uma loucura razoável, que se aproximam tanto do transeunte que desmorona quanto da vítima de um zombeteiro, mas que, de modo bastante peculiar, tropeçam na realidade e são observados maliciosamente pela vida.

¹⁰³ Essa caracterização da distração permite Bergson afirmar que ela é uma das “grandes vertentes naturais do riso”, a qual provém diretamente da fonte da comicidade. Esse aspecto oferece uma espécie de receita valiosa para os autores cômicos fabricar os traços mais divertidos de suas obras. Bergson cita La Bruyère como escritor que usou e abusou desta receita.

¹⁰⁴ “Há uma lei geral, da qual acabamos de descobrir uma primeira aplicação, que formularemos do seguinte modo: quando um determinado efeito cômico deriva de uma determinada causa, o efeito nos parecerá tanto mais cômico quanto mais natural nos parecer sua causa.” (BERGSON, 2018, p. 41-42).

Sobre esse ponto, Bergson (2018, p. 42, grifo nosso) escreve:

No entanto, esses grandes distraídos são superiores aos outros pelo fato de sua distração ser *sistemática*, organizada em torno de uma ideia central – uma vez que também suas desventuras são ligadas pela lógica inexorável que a realidade aplica para corrigir o sonho – e também por provocarem em torno de si, por efeitos que sempre podem se adicionar uns aos outros, um riso indefinidamente crescente.

Ora, nesse sentido, Dom Quixote é o distraído sistemático por excelência; aquele cuja dimensão subjetiva enrijecida mecanicamente, voltada para uma “ideia fixa”, isto é, uma lembrança privilegiada da mente que espera materializar-se em uma coisa, coloca o próprio obstáculo e impõe certas artimanhas que determinam um verdadeiro distanciamento em relação às circunstâncias atuais e, portanto, aos compromissos da vida social. A obstinação de tal personagem faz com que a realidade presente se submeta a uma espécie de lógica da imaginação. A famosa cena dos moinhos de vento demonstra como Dom Quixote utiliza a realidade para encarnar uma de suas ideias fixas, isto é, a representação de gigantes.

Do mesmo modo como a influência dessa ideia pesa sobre o espírito, Bergson questiona se determinados vícios não desempenhariam um papel semelhante sobre o caráter; mais especificamente, da mesma maneira que a “rigidez da ideia fixa” provoca certa inadaptação do indivíduo a conviver em sociedade, a análise subsequente consiste em verificar se os vícios não criariam dificuldades para a conduta humana.

O filósofo francês aponta, nesse momento, aspectos da tragédia e da comédia. Não vamos aqui nos ocupar da distinção entre essas duas produções

artísticas¹⁰⁵, mas apenas insistir que um vício para tornar-se cômico não pode despertar a ternura, o terror ou a piedade; isso porque, como destacamos anteriormente, o maior opositor do riso é a emoção. Nesse sentido, em relação ao vício que acarreta o cômico, Bergson (2018, p. 43) dirá: “[...] é aquele que chega até nós de fora, como uma moldura pronta na qual nos inserimos”. Isso significa que a rigidez do vício cômico impõe uma simplificação na vida da pessoa, que não só deixa de incorporar claramente os seus elementos como também os desconhece. “[...] em geral, uma personagem é cômica na medida mesma em que não se reconhece enquanto tal. O cômico é inconsciente. Como se ele usasse o anel de Gyges ao contrário, ele se torna invisível a si mesmo tornando-se visível para todos”. (BERGSON, 2018, p. 43). Assim, o avarento, o ciumento, o vaidoso etc., não se enxergam enquanto molduras acabadas, rígidas e presas aos fios de marionete. A grande contribuição do poeta cômico consiste justamente em desnudar esses vícios, apresentando certos tipos com seus traços gerais, e em introduzir o espectador na intimidade de cada um deles, revelando assim o automatismo que faz rir.

Desde o exemplo do homem que desaba na rua à deformação do caráter, Bergson destaca que o automatismo e a rigidez mecânica se instalam, cada vez mais profundamente, sobre o corpo, o espírito e o caráter da pessoa, acarretando com isso a irrupção da comicidade no círculo social. O aspecto risível da natureza humana e a função social do riso vinculam-se aos meios

¹⁰⁵ A questão sobre as artes será retomada por Bergson no terceiro capítulo de *O riso*, intitulado de *A comicidade de caráter*. Além de recuperar teses de seu *Ensaio*, tais como, por exemplo, o teor sugestivo das artes, os sentimentos profundos e a noção de gracioso, ele demonstrará a especificidade da invenção cômica que se ocupa da produção de tipos (generalidade) e tem a intenção, embora inconsciente, de corrigir e instruir; é nesse sentido que a arte cômica não pertence exclusivamente ao domínio da estética pura.

que a própria vida encontra para contornar os obstáculos em seu processo adaptativo. De acordo com Bergson (2018, p. 44, grifos do autor):

O que a vida e a sociedade exigem de cada um de nós é uma atenção constantemente alerta, capaz de discernir os contornos da situação presente, é também certa elasticidade do corpo e do espírito, pela qual possamos nos adaptar a ela. *Tensão* e *elasticidade*, eis duas forças complementares entre si, colocadas em ação pela vida.

Quando a “rigidez mecânica” se impõe sobre o corpo, subtraindo a tensão e a elasticidade inerentes à vida, é inevitável ocorrerem os acidentes, as deformidades e as doenças. Em relação ao espírito, o mecanismo aplicado sobre o vivente produz a pobreza psicológica e as variedades da loucura. Por fim, o enrijecimento do caráter de uma pessoa desestimula a capacidade de conviver socialmente e, até mesmo, como dirá Bergson, dá ensejo ao crime. O papel social do riso é, pois, combater e corrigir essas “inferioridades” ou patologias que ameaçam a existência do humano. O riso é uma resposta da sociedade, uma espécie de antídoto social, para enfrentar o enfraquecimento da atenção de um indivíduo sobre a realidade presente; e é justamente esse esforço de atenção que permite viver em comum com outras pessoas, isto é, a participar ativamente de um grupo e também viver bem, moralmente¹⁰⁶.

A sociedade espregueada com acuidade a manutenção do ponto de equilíbrio dos indivíduos e sua relação com o grupo. Ela receia que os indivíduos apenas

¹⁰⁶ Vemos que a noção de atenção à vida, apresentada inicialmente em *Matéria e memória*, é extremamente importante aqui. Ela designa o esforço de adaptação incessante do indivíduo à realidade exterior (matéria e sociedade), sobretudo em relação ao momento presente. Para Bergson, a atenção à vida é uma condição indispensável para o exercício do bom senso ou senso prático, que se vincula ao ponto de equilíbrio entre o homem “impulsivo” e o “sonhador”. O terceiro capítulo de seu ensaio sobre a comicidade apresentará essa leitura: “Concordo que o bom senso consiste em saber lembrar, mas também, e sobretudo, em saber esquecer. O bom senso é um esforço do espírito que se adapta e se readapta incessantemente, mudando de ideia quando o objeto muda. Trata-se de uma mobilidade da inteligência que se rege exatamente pela mobilidade das coisas. Trata-se da continuidade movente de nossa atenção à vida.” (BERGSON, 2018, p. 117).

procurem viver, acomodando-se a certos hábitos adquiridos, sem, contudo, preocuparem-se com o enfraquecimento da vontade, cujo desempenho é crucial para realizar um “esforço constante de adaptação recíproca”.

Toda rigidez de caráter, de espírito e, mesmo, do corpo será, portanto, suspeita para a sociedade, uma vez que pode ser o sinal de uma atividade que adormece e, também, de uma atividade que se isola, que tende a se afastar do centro comum ao redor do qual a sociedade gravita, de uma excentricidade, enfim. (BERGSON, 2018, p. 44-45).

Mesmo uma virtude moral como a honestidade pode suscitar a desconfiança da sociedade. Isso porque uma virtude inflexível, a “honestidade perfeita” do caráter de Alceste, como ilustra Bergson, desperta o ridículo na medida em que alimenta a insociabilidade da pessoa, contribuindo assim para seu isolamento. A questão não se refere ao ideal moral propriamente dito, mas sim à rigidez que o indivíduo incorpora ao buscar realizá-lo, como se apagasse de seu campo de ações a coletividade inteira e a si mesmo, perdendo desse modo a sua própria órbita. Em suma, a sociedade parece descobrir em tal indivíduo o estigma da distração, de uma falta de atenção relativa à realidade exterior em seu andamento atual.

A essa suspeita ou espécie de sintoma imaterial, a resposta da sociedade será o riso, ou seja, um “simples gesto” que carrega uma carga defensiva e inspira o medo. Isso porque, ao dirigir o olhar do grupo para o indivíduo distraído, a coletividade acaba por submetê-lo a uma teia penosa de humilhação. Nesse sentido, apesar de assumir um papel eminentemente negativo, que refreia e castiga a “excentricidade”, cabe assinalar que a função social do riso é, em certo sentido, pedagógica: ela estimula o bom senso e dirige o aperfeiçoamento geral da sociedade. Evidentemente, isso não ocorre

sempre de maneira cônica e técnica, como se correspondesse à execução de um programa institucionalizado; na verdade, saído das mãos da natureza, esse signo que corrige certas patologias pode ensinar algo sobre o equilíbrio entre mente e corpo e, por conseguinte, sobre a inserção do homem no mundo. É justamente esse o ponto de conexão entre a invenção cônica, que coloca os fios da marionete nas mãos do grupo, e a vida em seu aspecto flexível, movente e inovador.

O riso é, portanto, um signo encarregado de transmitir uma advertência. Sua função social é impedir a propensão do indivíduo a entregar-se ao automatismo e, conseqüentemente, comprometer o trabalho comum dos seres humanos; ele é uma resposta da sociedade ao indivíduo que coloca em risco a sua organização. Cabe, no entanto, analisar como as sociedades promovem essa organização, como elas se estruturam e se desenvolvem; enfim, é necessário compreender como se trava as relações entre os membros de uma sociedade consigo mesmos e com outras sociedades, e sobretudo com a humanidade inteira. Isso nos conduz a uma análise da última obra de Bergson, *As duas fontes da moral e da religião*, tendo como fio condutor a temática da linguagem entre as noções de fechado e aberto.

3.3 A sociedade fechada: obrigação moral e linguagem

A primeira questão que provoca interesse nessa obra tardia¹⁰⁷ de Bergson refere-se ao seu próprio título. Como bem observa Worms (2010, p. 285-286, grifos do autor):

O objetivo desse livro nos é revelado, antes de tudo, por seu título. Eis, de maneira mais clara do que nunca, de maneira quase única (quase em toda a história da filosofia), *um título que é uma tese*, ou uma afirmação, mesmo se ele implica também uma demonstração: *há duas fontes ou duas espécies de moral e de religião*, e importa absolutamente distingui-las, tal é a afirmação contida nesse título – eis o que ele *diz*, eis o que ele se obriga, de algum modo, a demonstrar.

A imagem de “fontes” já deixa entrever que não é o desenho estrito de uma teoria moral e religiosa que está em jogo, mas, antes de tudo, como veremos a seguir, uma proposta de examinar como as mais diversas morais e religiões são transversalmente atravessadas pela distinção entre as noções-chave de aberto e fechado¹⁰⁸. Ao invés de uma fundamentação pautada na imperiosidade da razão, ou seja, de uma busca pelo princípio supremo de

¹⁰⁷ A sua obra sobre as fontes da moral e da religião aparece mais de quatro décadas depois de seu primeiro livro; e 25 anos após a publicação de sua grande obra, *A evolução criadora*. Curiosamente, em 1922, na última linha dos ensaios introdutórios redigidos para *O pensamento e o movente*, Bergson (2006a, p. 102) declara: “Não se é nunca obrigado a escrever um livro”. Essa manifestação contundente seria a resposta a um público impaciente com a publicação de sua teoria moral. Em 1911, na entrevista concedida a Joseph Lotte, Bergson já havia justificado a sua longa preparação de um livro, que, em certo sentido, não deixa de corresponder a uma descrição de aspectos do método intuitivo: levantamento de dados, reflexão, redação, correção das imperfeições do texto e, sobretudo, encontro com um “ponto de convergência”. Essa conversa também revela o interesse do filósofo pela moral: “A moral? Sim, eu me interesso. Evidentemente, é onde gostaria de chegar. Eu gostaria de fazer algo que sirva para a prática [...] As ideias gerais, as morais teóricas, não servem para nada. Fizemos construções muito belas neste gênero. Na prática, é nulo.” (BERGSON, 1972, p. 881). Em relação a essa intenção escrupulosa, que se traduz na longa preparação de um livro e na recusa de produzir um estudo sem ressonâncias práticas, a observação de Merleau-Ponty (1991, p. 202, grifo nosso) é bastante oportuna: “A única coisa que Bergson afinal de contas almejou foi *escrever livros que vissem*”.

¹⁰⁸ Sobre esse ponto, as linhas iniciais do Capítulo IV (*Observações finais. Mecânica e mística*) são esclarecedoras: “Um dos resultados de nossa análise foi distinguir profundamente o fechado e o aberto no domínio social.” (BERGSON, 1978, p. 221). De acordo com Worms (2010, p. 286, grifos do autor): “[...] é a distinção entre o *fechado* e o *aberto* como distinção *transversal* na moral e na religião, entre todas as morais e todas as religiões, que nos parece dar a esse livro toda sua importância. Não se tratará de distinguir entre uma moral e outra, ou entre uma religião e outra, mas *entre o fechado e o aberto em todas*: tal é o ato simples e fundamental desse livro, pelo qual trespassa como que com uma espada todas as identidades e as doutrinas, e que lhe confere uma atualidade ainda maior hoje do que nunca.”.

regulação do campo das ações morais, e também de propor uma coesão externa sobreposta aos indivíduos, a perspectiva bergsoniana parece apostar em uma genealogia ou, mais precisamente, em um estudo das “origens”¹⁰⁹, que encontrará respaldo na própria vida (origem biológica).

O início do primeiro capítulo da obra, intitulado de *A obrigação moral*, é marcado pela ideia de interdição. A introdução do tema recorre à imagem surpreendente do “fruto proibido”. Aqui, com efeito, é importante assinalar que, diversamente do expediente imagético adotado, por exemplo, pela literatura ou, até mesmo, como vimos, pela filosofia, essa imagem, de acordo com o próprio autor, acompanha não só a “lembrança” de cada indivíduo (caráter psicológico), mas a memória da humanidade inteira (“fato universal”). Isso significa que o “fruto proibido” é um patrimônio cultural e não apenas o trabalho inventivo das artes e da filosofia. Essa imagem, que remonta a um “passado arcaico e primitivo”¹¹⁰, e cuja influência extraordinária perpassa a história humana, possui uma função social e pedagógica, a saber: a transmissão de uma advertência cuja finalidade consiste em refrear a busca errática de prazeres.

É justamente essa dimensão da proibição, ajudada pelos costumes, pelas instituições (família e mestres) e pelo emprego da linguagem, que permite colocar, em um primeiro momento, a questão da moralidade: “por que obedecemos?”. O que está em jogo aqui é entender como os fios invisíveis e intangíveis da sociedade exercem um “peso” considerável sobre a “vontade

¹⁰⁹ “Este livro teve por objeto procurar as origens da moral e da religião.” (BERGSON, 1978, p. 239). Sobre a questão da origem, conferir *L’originare et l’original, l’unité de l’origine, dans Les deux sources de la morale et de la religion* de Arnaud Bouaniche (2002).

¹¹⁰ Ao comentar a estratégia de Bergson nas linhas iniciais de *As duas fontes da moral e da religião*, Worms (2003b, p. 162) observa: “Ela [a “obrigação verdadeira”] não deve ser fundada num presente puro e abstrato, mas buscada em um passado arcaico e primitivo.”.

livre” dos indivíduos, o que, certamente, não tem um fundamento na razão, pois, como deixa entrever o texto, desde a mais tenra infância, a socialização parece inculcar a necessidade da obediência.

Ora, esse processo de ordenação social, cujas vontades entre si parecem imitar um organismo com suas partes integradas, é assegurado por um conjunto de hábitos. De acordo com Bergson (1978, p. 8):

[...] a partir do momento em que estão organizadas, essas vontades imitam um organismo; e nesse organismo mais ou menos artificial o hábito desempenha o mesmo papel que a necessidade nas obras da natureza. Dessa primeira perspectiva, a vida social nos parece como um sistema de hábitos mais ou menos fortemente enraizados que correspondem às exigências da comunidade.

Eles podem ser hábitos de mandar ou, em sua maior parte, hábitos de obedecer; esses últimos dependem da delegação social concedida a um representante ou de uma influência direta da própria sociedade, da qual, como diz Bergson, “emana uma ordem impessoal confusamente percebida e sentida”. Qualquer perturbação desse sistema de hábitos desperta no indivíduo o sentimento de obrigação, isto é, uma exigência de retornar e manter a ordem social.

Diferentemente de outros hábitos da espécie humana, a obrigação social apresenta um peso maior, uma pressão mais acentuada sobre os indivíduos; isso porque, conforme Bergson, os hábitos desse gênero se prestam a um apoio mútuo, que envolve desde um círculo de exigências sociais mais próximas do indivíduo até o limite extremo da própria sociedade. Eles compõem uma “obrigação em geral” e, portanto, possuem o peso de um bloco; cada qual, ainda que aparentemente módico, tem o respaldo das demais obrigações parciais, por assim dizer. É justamente essa integração e a

imposição das obrigações que introduzem certa regularidade na ordenação das sociedades, tal como se fosse, em sua superfície, assimilável a uma lei da natureza; ou melhor, quando uma lei se amplifica, isto é, atinge um grau maior de generalização, e repercute sobre um número maior de membros de uma sociedade, ela adquire o *status* de uma lei da natureza, a qual, imperiosa e inelutavelmente, seria responsável em regular a vida social¹¹¹.

Essa orientação não é exclusivamente imposta de fora. Para Bergson, cada indivíduo pertence tanto à sociedade quanto a si mesmo. Retomando a relação entre o “eu profundo” e o “eu superficial”, tal como proposta em seu *Ensaio*, ele afirmará que, a despeito da singularidade da personalidade humana, é inevitável a solidariedade com as demais pessoas pela superfície (exterioridade), sobretudo pela disciplina na qual se estabelece uma “dependência recíproca”; a dimensão social da subjetividade é tecida pelas funções mais úteis a nossa vida prática, tais como abstrair, contar, falar etc. Assim, cultivar o “eu superficial” é comprometer-se com a sociedade, o que, por sua vez, fornecerá subsídios indispensáveis para o indivíduo ou, mais exatamente, a sua própria “energia” para viver¹¹².

¹¹¹ Bergson entrevê aqui certo platonismo: assim como a “Ideia” precede os fatos e modela as coisas, as leis da sociedade, convertidas em mandamentos, impõem os preceitos morais que definem a ordenação das ações humanas. E mais do que isso, ele também vislumbra uma espécie de platonismo vulgar na “função social” da religião: “[...] assim como as Ideias platônicas nos revelam perfeita e completa a realidade de que apenas percebemos toscas imitações, a religião nos introduz numa comunidade da qual nossas instituições, nossas leis e nossos costumes assinalam, no máximo, de vez em quando, os pontos mais salientes. Neste mundo a ordem é simplesmente aproximativa e mais ou menos artificialmente obtida pelos homens; no céu ela é perfeita e se concretiza por si mesma. Assim é que a religião acaba de preencher a nossos olhos o intervalo, já diminuído pelos hábitos do senso comum, entre um mandamento da sociedade e uma lei da natureza.” (BERGSON, 1978, p. 11).

¹¹² Com a intenção de esclarecer como a sociedade é inerente a cada um de nós, Bergson discorre sobre a impossibilidade de um isolamento absoluto. “Ninguém pretenderia isso [isolar-se], porque sentiria bem que a maior parte de sua força provém dela, e que deve às exigências incessantemente renovadas da vida social essa tensão ininterrupta de sua energia, essa continuidade de sentido no esforço, que garante à sua atividade o mais alto rendimento. Mas ninguém poderia fazer isso, mesmo que o quisesse, porque sua memória e sua imaginação vivem do que a sociedade introduziu nelas, porque a alma da sociedade é imanente à língua

O ajuste do indivíduo ao social não exige um esforço de reflexão sobre a obrigação, sobre como cumprir o dever; “em tempos normais”, basta guiar-se pelos hábitos adquiridos, a esmo, e contar com uma gama de intermediários imersos no mesmo processo: família, escola, trabalho, comunidade. Isso permite dizer que o indivíduo ocupa o centro e a sociedade, disposta em círculos concêntricos, a periferia. Quanto mais próximo do núcleo será maior a adesão do indivíduo aos seus afazeres sociais e, por conseguinte, o sentimento de pertencimento a um grupo. Isso só será efetivo se a vida social girar em torno da obediência de prescrições e da aceitação de obrigações¹¹³. Em suma, a sociedade esquematiza um itinerário e o indivíduo, sem desprender um esforço, aceita seguir o roteiro da cotidianidade, cumprindo assim o seu dever “quase sempre automaticamente”.

Há, contudo, casos em que “[...] a obediência implica um esforço sobre si mesmo”, pois uma consciência intensa, “a própria hesitação”, acompanha a realização do dever. Se, por um lado, a permanência nos quadros sociais não impõe dificuldades, é indispensável destacar que, por vezes, a inserção do

que a pessoa fala, e que, mesmo não havendo ninguém, mesmo que apenas pense, ainda assim falará consigo mesma.” (BERGSON, 1978, p. 13). Para ilustrar essa situação, o autor utiliza alguns exemplos: o primeiro deles menciona o naufrago do livro de Daniel Defoe, intitulado de *Robinson Crusoe*. Após sobreviver a um naufrágio e alcançar uma ilha deserta, o protagonista mantém a civilização em seu horizonte porque permanece em contato com objetos manufaturados do acidente; além disso, ao cultivar o seu “eu social”, ele continua ligado idealmente à sociedade, o que estimula a realização de suas tarefas. O segundo exemplo é também literário: o guarda florestal isolado em uma selva da Índia (*Many inventions* de Rudyard Kipling). Mesmo afastado do convívio social, ele cotidianamente se preparava para o jantar: vestir o traje de gala corresponderia a cobrir-se com a civilização. Por fim, Bergson explora o tema da “angústia moral”. O remorso na alma de um “grande criminoso” revelaria uma perturbação entre “eu social” e “eu individual”. Mesmo em face de um crime perfeito, ainda persistiria a denúncia de seu “eu social”, que não o deixaria apagar o passado e, portanto, o crime cometido. Essa persistência seria responsável por afastá-lo da sociedade, a qual, ele mesmo, gostaria de reingressar com a dissimulação de seu crime. Porém, ele sente que a sociedade não o reconhece enquanto tal, mas como uma espécie de duplo; assim, para superar a “angústia moral”, a saída seria confessar o crime. Vemos que a obrigação não estabelece apenas um vínculo entre os homens, mas também a ligação de cada indivíduo a si mesmo.

¹¹³ “Não se pode viver em família, exercer a profissão, ocupar-se dos milhares de coisas da vida diária, fazer compras, andar pela rua ou mesmo ficar em casa, sem obedecer a prescrições e curvar-se a obrigações.” (BERGSON, 1978, p. 16).

indivíduo na sociedade, como revela a educação da criança, exige um esforço (“a obediência ao dever é uma resistência a si mesmo”). Para Bergson, é necessário distinguir entre o “sentimento da obrigação” e o abalo decorrente da iniciativa do indivíduo para romper aquilo que o impediria de manter essa inclinação. Enfim, considerando a obediência ao conjunto das obrigações, é plausível ocorrer exceções nas quais o afastamento de uma delas culmina com a eclosão de uma resistência; assim, uma resistência a essa resistência produzirá um estado de tensão ou de contração que se transvestirá em aspecto rígido e penoso no cumprimento do dever¹¹⁴.

Aos olhos de Bergson, não há uma diferença entre as inúmeras obrigações sociais, em que uma espécie de particularidade mereceria um tratamento racional. Na verdade, ele destaca dois “hábitos extremos” que balizam as atitudes diferentes frente ao dever: de um lado, o indivíduo que adota os quadros invisíveis estabelecidos pela sociedade (“atitude de maioria dos homens”); de outro lado, quando a hesitação e a deliberação se colocam na realização de um compromisso social. O papel da razão é dar uma vestimenta lógica ao campo das ações, isto é, formular máximas, enunciar princípios e deduzir consequências, mas, na vida social, os indivíduos não sacrificam seus interesses, suas paixões e sua vaidade pela exigência de

¹¹⁴ Bergson critica o “erro psicológico” das teorias morais, sobretudo de origem kantiana, que consiste em ver na “obrigação ao dever” um esforço sobre si mesmo, quando, na verdade, conectado ao sistema de hábitos, a obrigação social se realiza a esmo. Se, com efeito, encontramos casos incomuns, cujo dever assume um caráter rígido (“resistir à resistência”), isso não significa que é necessário submetê-lo a uma determinação da razão para corrigir o campo das ações. De acordo com Bergson (1978, p. 18): “Para resistir à resistência, para nos conservarmos no caminho certo quando o desejo, a paixão ou o interesse nos desviam dele, devemos necessariamente encontrar razões para nós mesmos. Mesmo que tenhamos contraposto ao desejo ilícito um outro desejo, este, suscitado pela vontade, só terá podido surgir ao chamado de uma ideia. Em suma, um ser inteligente age sobre si mesmo por intermédio da inteligência. Mas, pelo fato de ser por vias racionais que se chega à obrigação, não se segue que a obrigação tenha sido de ordem racional.”. Ora, em linhas gerais, acompanhamos no horizonte de investigação bergsoniana uma crítica endereçada ao “intelectualismo” das teorias morais.

coerência lógica. Não é uma condenação dessa orientação lógica que está em jogo, mas sim a ideia de que as exigências sociais são complementares umas às outras (“todo da obrigação”); em uma sociedade primitiva, por exemplo, as prescrições e as interdições podem até ser pautadas em coisas absurdas (ideias vagas, superstições e automatismo), mas a coesão é garantida pelo hábito de obedecer. Enfim, há exigências sociais que, desde sempre, se destacam porque estão vinculadas, por exemplo, à conservação dos indivíduos, ao bem-estar da sociedade, não dependendo, portanto, de uma roupagem lógica tardia.

O importante para Bergson é destacar que a “essência da obrigação é diferente de uma exigência da razão”. O “todo da obrigação” que, na vida corrente, exerce sua pressão sobre a vontade do indivíduo não se compara a uma lei da razão. A expressão “é preciso porque é preciso” remete mais ao instinto do que a racionalidade. Esclarecendo o assunto, o autor (1978, p. 21-22) escreve: “[...] uma atividade que, a princípio inteligente, se encaminha a uma imitação do instinto se dá o nome de hábito.”. Aqui, com efeito, a remissão às teses de *A evolução criadora* é claramente colocada. A comparação entre sociedades instintivas e inteligentes fornece os subsídios indispensáveis para discorrer sobre a questão da obrigação moral. Em uma sociedade de abelhas, por exemplo, a coordenação e a subordinação dos membros entre si seriam semelhantes ao papel das células em um organismo. Como vimos, o instinto é moldado na própria forma da vida; os seus instrumentos orgânicos, que são invariáveis e especializados, penetram simpaticamente a matéria da qual extrai os recursos necessários para a conservação da espécie. Em outro extremo, para uma sociedade de seres inteligentes, em que ocorre a “escolha individual”

e o incremento da capacidade de fabricação, o modo de estabelecer a solidariedade entre os membros seria por meio de hábitos.

Cada um desses hábitos, a que se poderá chamar de 'morais', será contingente. Mas seu conjunto, quero dizer, *o hábito de contrair esses hábitos*, sendo a própria base das sociedades e condicionando sua existência, terá uma força comparável à do instinto, tanto em intensidade como em regularidade. (BERGSON, 1978, p. 22, grifo nosso).

Certamente, essa leitura se aplica às sociedades humanas ao “sair das mãos da natureza”, mas, segundo Bergson, como já destacamos, essa estruturação permanece mesmo perante o progresso da humanidade, uma vez que, em linhas gerais, a inteligência governa o pensamento social. Aqui, com efeito, um ponto merece a nossa atenção: a afirmação de que “a necessidade de uma regra” é natural para as sociedades humanas. Entendido como ser inteligente e livre para realização de escolhas, o homem naturalmente sistematiza um conjunto de hábitos sociais que assume o caráter de um “instinto virtual”. Nesse ponto, para ilustrar a sua reflexão sobre a moralidade, Bergson recupera o tema da linguagem apresentado tanto em *A evolução criadora* quanto em *O pensamento e movente*:

A moral de uma sociedade humana é, com efeito, comparável à sua língua. Cumpre observar que se formigas trocam sinais entre si, como parece provável, o sinal lhes é fornecido pelo próprio instinto que as faz comunicar juntas. Pelo contrário, a língua é produto do uso. Nada, nem no léxico nem mesmo na síntese, vem da natureza. Mas é natural falar, e os sinais invariáveis, de origem natural, que servem provavelmente numa sociedade de insetos, representam o que teria sido nossa língua se a natureza, ao nos outorgar a faculdade de falar, não tivesse juntado essa função fabricadora e utilizadora do instrumento, inventiva por conseguinte, que é a inteligência. (BERGSON, 1978, p. 23-24).

Essa comparação permite dizer que há um fundo biológico tanto na linguagem (“falar”) quanto na moralidade (“necessidade de uma regra”), bem

como uma dimensão de convenções (“língua”) e da ação (sistema de hábitos adquiridos). A despeito das diferenças entre sociedade instintiva e inteligente, Bergson defende que essa comparação é decisiva para esclarecer os “fundamentos da moral”. Ora, nesse sentido, a estruturação de um organismo e da sociedade de insetos (formigas e abelhas) não conhece a obrigação, pois, em ambos os casos, os “vínculos invisíveis” da natureza impõem a necessidade. Em contrapartida, o autor (1978, p. 24) escreve:

Um ser só se sente obrigado se for livre, e cada obrigação, tomada à parte, implica a liberdade. Mas é necessário que haja obrigações; e quanto mais descermos dessas obrigações particulares, que estão no cume, em direção à obrigação em geral, ou, como dizíamos, em direção ao todo da obrigação que está na base, tanto mais a obrigação nos aparece como a própria forma que a necessidade assume no domínio da vida quando ela exige a inteligência, a opção e, por conseguinte, a liberdade, para realizar certos fins.

Tendo em vista essa configuração das sociedades inteligentes, sem promover uma distinção rigorosa entre “primitivo” e “civilizado”¹¹⁵, Bergson destaca que, em última instância e fundamentalmente, “o todo da obrigação” é responsável pelo vínculo entre os indivíduos em qualquer época, como o instinto nas demais espécies de animais sociais. Em outros termos, podemos dizer que de uma ponta a outra da história da humanidade, das sociedades mais rudimentares do passado às sociedades industriais, por exemplo, a ordem social é assegurada pelo “todo da obrigação”, pela pressão social exercida sobre as vontades individuais, que define propriamente uma sociedade fechada.

Essa maneira de conceber a vida social, que implica estabelecer uma separação entre fechado e aberto, não significa medir o repertório de

¹¹⁵ Sobre o significado dos termos “primitivo” e “civilizado” na perspectiva bergsoniana, consultar Paiva (2017).

conhecimentos, a capacidade técnica e, até mesmo, o aumento de uma população, mas, antes de tudo, avaliar a adesão de uma sociedade a “humanidade inteira” ou, diferentemente, a uma parte dela. Nesse sentido, a sociedade fechada se caracteriza pela realização de interesses mais restritos, pois, como diz Bergson, ela envolve certo número de indivíduos e exclui outros; em sua superfície, ela aparentemente pretende realizar certos deveres para com a humanidade, tal como, por exemplo, a manutenção da paz, mas, na prática, a sua coesão social equivale a uma preparação para enfrentar um inimigo iminente (guerra).

Quer dizer, por mais que o homem chamado pela sociedade para ser disciplinado tenha sido enriquecido por ela de tudo o que ela adquiriu durante séculos de civilização, ela, no entanto, tem necessidade desse instinto primitivo que reveste de um verniz tão espesso. Em suma, o instinto social que apreendemos no fundo da obrigação social visa sempre – sendo, o instinto, relativamente imutável – a uma sociedade fechada, por mais ampla que ela seja. Ele está sem dúvida recoberto de outra moral que por isso mesmo sustenta e à qual empresta algo de sua força, quero dizer, de seu caráter imperioso. Mas ele próprio não visa à humanidade. É que entre a nação, por maior que seja, e a humanidade, existe a mesma distância que há do finito ao infinito, do fechado ao aberto. (BERGSON, 1978, p. 26-27).

Bergson adverte sobre a “ilusão” de tentar aplacar essa distância: o aprendizado de virtudes cívicas na família seria estendido à pátria; e, finalmente, o amor amadurecido em tais instituições abrangeria à humanidade. Essa concepção de uma solidariedade irrestrita e expansiva é fruto de um “raciocínio *a priori*” e de uma visão intelectualista da alma. É inegável a presença de uma ligação entre família e sociedade ou, mais especificamente, entre virtudes domésticas e virtudes cívicas, mas não como um objeto amado e sim como instituições congêneres, as quais, confundidas originariamente, ainda possuem conexões. Assim, é indispensável enfatizar que há um abismo entre o

“apego à pátria” e o verdadeiro “amor à humanidade”. A coesão social, que seria alicerçada por um “instinto primitivo” e dissimulada pelas conquistas da civilização, manifesta sua influência nos círculos mais próximos de um indivíduo (parentes e concidadãos), como se o contato fosse natural e direto. Em relação à humanidade, o contato seria indireto e compelido pela religião, isto é, por intermédio de Deus, que asseguraria ao indivíduo o amor à humanidade; ou ainda, como defende certas perspectivas filosóficas, por meio da Razão que definiria a ideia de humanidade e a dignidade da pessoa humana; em ambos os casos, trata-se de princípios supremos concebidos pela inteligência para justificar a expansão de um ideal, como se fosse um aumento gradual.

A força da moral fechada provém das obrigações impessoais que são transmitidas socialmente para os indivíduos. Isso é realizado desde a mais tenra infância, quando a criança passa a ser adestrada por meio das instituições que compõem a sociedade fechada. Certamente, a linguagem desempenha um papel determinante em tal processo, uma vez que ela armazena o conjunto das relações humanas (“corpo imaterial”) e, por conseguinte, estabelece os costumes; como diria Bergson, “a alma da sociedade é imanente à língua que a pessoa fala”. Mais especificamente, ao promover a formulação de imperativos, ao transmitir ordens e advertências, ela encarna a própria pressão social; em suma, as convenções da linguagem são responsáveis em oferecer um roteiro para o indivíduo percorrer na vida social. Aqui, retomando os termos da parte introdutória de *O pensamento e o movente*, podemos afirmar que a conversação se aproxima da conservação: é como se o pensamento social sempre seguisse o mesmo itinerário; há um

reconhecimento permanente daquilo que já estava desenhado nos círculos concêntricos da sociedade. Ou melhor, como insiste Bergson, é sempre uma redução da novidade ao antigo.

Se a linguagem tem essa força coercitiva, é necessário dizer também que ela contribui para a dissimulação das verdadeiras intenções das sociedades fechadas. Tanto o dever de respeitar a vida quanto o direito a propriedade privada aparentemente são elementos essenciais da vida social, mas, de fato, a sua realização parece distante de uma sociedade fechada. Esses ideais, verdadeiras roupagens da linguagem, são testados historicamente em períodos de guerra, quando o assassinato, a pilhagem, a perfídia, a fraude e a mentira não apenas se tornam permitidos como também assumem um caráter meritório. Por isso, Bergson dirá: “[...] para saber o que ela [sociedade] pensa e o que ela quer, não é preciso escutar muito o que ela diz; é preciso enxergar o que ela faz.” (BERGSON, 1978, p. 26). Em suma, os grandes ideais funcionam como um “verniz espesso” para encobrir o instinto primitivo.

3.4 O aberto: a moral do exemplo

Vimos até aqui a caracterização da sociedade fechada e de sua moralidade correspondente (também fechada), cujos círculos concêntricos, muito próximos ao centro, demarcam os limites dessa fonte. Todavia, para Bergson, é necessário um “salto” para ir além desses limites estreitos, ou melhor, para atingir outra moral e, em certo sentido, outro tipo de obrigação; mais precisamente, como indica o próprio título-tese da obra, a outra fonte.

Antes de analisar esse eixo temático, é imprescindível assinalar que essa discussão já havia sido esboçada no texto *A consciência e a vida*, tal como revisado e publicado em *A energia espiritual*, de 1919. Em um parágrafo que, segundo Gouhier (1999), marca a “transição” de *A evolução criadora* para *As duas fontes da moral e da religião*, e que, portanto, define a orientação moral de sua filosofia, Bergson sustenta que o homem é o “triunfo da vida”, ou seja, o único ser no qual a criação é levada adiante. Ele retoma aqui um tema importante de *A evolução criadora*: a “criação de si por si”; mais especificamente: “[...] o engrandecimento da personalidade por um esforço que extrai muito do pouco, alguma coisa do nada e aumenta incessantemente a riqueza no mundo [...]” (BERGSON, 2009b, p. 23). Essa criação assume uma posição elevada com a atividade do “moralista” ou, mais especificamente, como escreve o próprio autor (2009b, p. 24):

Superior é o ponto de vista do moralista. Somente no homem, sobretudo nos melhores dentre nós, o movimento vital prossegue sem obstáculos, lançando, através dessa obra de arte que é o corpo humano e que ele criou ao passar, a corrente indefinidamente criadora da vida moral. O homem, incessantemente convidado a apoiar-se na totalidade de seu passado para pressionar ainda mais poderosamente o futuro, é o grande êxito da vida. Mas criador por excelência é aquele cuja ação, sendo intensa, é capaz de intensificar também a ação de outros homens, e de ativar, generosa, focos de generosidade. Os grandes homens de bem, e mais particularmente aqueles cujo heroísmo inventivo e simples abriu para a virtude caminhos novos, são reveladores da verdadeira metafísica. Por mais que estejam no ponto culminante da evolução, estão muito perto das origens e tornam sensível a nossos olhos o impulso que vem do fundo.

Evidentemente, nessas linhas, a apreciação do “grande êxito da vida” não demarca uma fonte da moralidade, mas já define a importância do tema, cujo desenvolvimento ocorrerá na última obra. O que se coloca em pauta é o enaltecimento das personalidades humanas (“homens de bem”) e de suas

ações, cujo “heroísmo inventivo e simples” convida a humanidade a experimentar simpaticamente as potencialidades inerentes à vida, promovendo, assim, um foco de generosidade em torno de aspectos profundos da realidade. Tudo se passa como se a história da vida, que enceta a história humana, manifestasse seu impulso criador em certas personalidades excepcionais, cuja singularidade, acessada em seu próprio interior, seria responsável em conduzir a humanidade a um novo modo de viver. Ora, não se trata mais de um sucesso alcançado graças à propagação da espécie pela terra, com um amplo domínio da natureza, mas sim de um sentido para a existência do homem, que enriquece admiravelmente a sua condição vital e social.

Tendo em vista outra fonte da moral em *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson redefine e introduz esse eixo temático de maneira rápida e bastante concisa:

Desde a eternidade [*De tout temps*] surgiram homens excepcionais nos quais se encarnava essa moral. Antes dos santos do cristianismo, a humanidade conheceu os sábios da Grécia, os profetas de Israel, os iluminados [*Arahants*] do budismo e outros mais. A eles é que se referiu para ter essa moralidade completa, que seria preferível chamar de absoluta. (BERGSON, 1978, p. 28).

Ora, se a moralidade fechada surge da necessidade de estabelecer hábitos, os quais, por sua vez, assumem a feição de um “todo da obrigação”, isto é, uma pressão social sobre as vontades livres que acompanha a organização das sociedades, é indispensável notar, como quer Bergson, uma fonte diversa: ela é histórica e mesmo extraordinária. Mais especificamente, desde sempre, a humanidade testemunhou o surgimento de personalidades privilegiadas que se converteram em exemplos de ação moral para os demais homens. É nesse sentido que, para Bergson, os “santos” e os “homens de

bem” não pedem nada e obtém tudo; tampouco fazem exortações e, ainda assim, são imitados, arrastando multidões. A sua própria existência é um “chamado” para conduzir a humanidade a novos patamares; esse apelo incomum se dirige, antes de tudo, ao “fundo da alma”.

Ora, em contraposição a alma fechada¹¹⁶, cuja direção tende à superfície da consciência, com a consignação do processo de generalização e abstração em palavras, ou melhor, com a redução de seus estados a certos objetos de interesse geral, a alma aberta é aquela que penetra nas profundezas da interioridade e coincide com a multiplicidade qualitativa de seus estados; por isso mesmo, ela promove o enriquecimento da personalidade. Se, naturalmente, o indivíduo se entrega aos ditames da vida social, a abertura da alma exige, ao contrário, um esforço considerável; e o amor à humanidade, por sua vez, requer ultrapassar os fios invisíveis tecidos pela sociedade, não se contentando com um ideal e sim em descortinar os aspectos profundos da alma humana. Em relação a esse aspecto, é imprescindível entender como se estabelecem os vínculos entre os homens com essa abertura da alma. Em outros termos, qual seria o fundamento da conexão entre os homens de ações exemplares e aquela multidão de seguidores?

Sobre essa questão essencial para a discussão acerca da moralidade, Bergson (1978, p. 33) responde: “Fora do instinto e do hábito só existe atuação direta da sensibilidade sobre o querer. A propulsão exercida pelo sentimento pode aliás assemelhar-se muito à obrigação.”. Essa propulsão não equivale a uma espécie de dilatação do sentimento, um somatório de partes; ela surge do

¹¹⁶ “Ora, a esse instinto fundamental é que relacionamos a obrigação propriamente dita: ela implica, na origem, um estado de coisas em que o individual e o social não se distinguem um do outro. Eis porque podemos dizer que a atitude à qual ela corresponde é a de um indivíduo e de uma sociedade voltados para si mesmos. *Individual e social simultaneamente, a alma gira aqui num círculo. Ela é fechada.*” (BERGSON, 1978, p. 31-32, grifo nosso).

âmago da pessoa, na continuidade indivisa da alma, como se o indivíduo estivesse em uníssono com uma sinfonia que revela sentimentos profundos. Da mesma maneira como sugere a atividade de um artista (um músico, por exemplo), o iniciador em moral desperta essas emoções em nossa interioridade, as quais, na maior parte das vezes, encontram-se encobertas pela influência sobressalente do “eu social”; enfim, há uma “exigência de ação” na emoção que incita o movimento, mas, a despeito de certa imposição, essa exigência é consentida.

Para Bergson, é inegável que nas criações da arte, da ciência e da civilização em geral, encontremos uma “emoção nova”, a qual seria responsável em instigar a inteligência a avançar e em revigorar a vontade. Isso, contudo, requisita uma precisão de termos¹¹⁷, sobretudo em relação às duas espécies de emoção: a infraintelectual e a suprintelectual. A primeira prende-se a uma ideia ou a uma imagem representada, isto é, um efeito de superfície na sensibilidade. A segunda é “grávida de representações”; ela é “geradora de ideias” e não se confunde com um resultado; mais especificamente, trata-se da “relação daquilo que engendra com o que é engendrado”. Assim, aos olhos de Bergson (1978, p. 37): “Criação significa, antes de tudo, emoção.”.

Para entender essas direções distintas da emoção, o autor recorre ao exemplo da composição literária.

Quem se empenhe na composição literária terá verificado a diferença entre a inteligência entregue a si mesma e aquela que consome com o seu fogo a emoção original e única, nascida de uma coincidência entre o autor e seu assunto, isto é, de uma intuição. (BERGSON, 1978, p. 38).

¹¹⁷ “Emoção é um estremecimento da alma, mas coisa diferente é uma agitação de superfície, diferente ainda é um revolver das profundezas.” (BERGSON, 1978, p. 36).

No primeiro caso, a atividade da inteligência se concentra na combinação de elementos pré-fabricadas e solidificados, armazenados pela sociedade em palavras. O espírito não se vê como criador, não desenvolve sua inventividade, já que prevalece a concepção de uma unidade artificial em torno de ideias prontas. No outro caso, os materiais da inteligência são fundidos entre si, dando origem a novas ideias nutridas pelo espírito; e mais, o autor promove a torção do sentido das palavras para modelar-se ao movimento do pensamento. Assim, a obra de arte é uma “exigência de criação”, cuja comunicação simpática, que ultrapassa a distância de “desertos fechados”, parte da alma do artista para estremecer profundamente e arrebatá-la a alma do público¹¹⁸.

Defender essa dimensão supraintelectual da emoção como fonte da moralidade não significa definir uma “moral do sentimento”, ou seja, a edificação de certas representações intelectuais ou de uma doutrina como ponto de partida do agir humano. A realização de uma ação propriamente moral vincula-se à força da emoção sobre a vontade e não pode ser confundida com uma assimilação teórica do sentimento, cuja cristalização verbal não atingiria o âmago da personalidade. Como bem explica Silva (1999, p. 292-293), tendo em vista a questão do valor moral:

Ele pode se cristalizar em noções e em doutrina, mas se na origem não houver uma emoção, este valor não moverá a vontade, não estimulará ações morais. Não pode existir, portanto, um imperativo de ordem puramente intelectual na base da ação moral. O formalismo e a universalidade lógicas podem fazer com que o intelecto reconheça a

¹¹⁸ “A emoção criadora salta de uma alma para a outra, ‘de quando em quando’, atravessando desertos fechados. Mas, a cada membro de uma sociedade fechada, se ele se abre à emoção criadora, esta comunica a ele uma espécie de reminiscência, uma agitação que lhe permite prosseguir e, de alma em alma, ela traça o desenho de uma sociedade *aberta*, sociedade de criadores, na qual se passa de um gênio a outro por intermédio de discípulos, de espectadores ou de ouvintes.” (DELEUZE, 1999, p. 91, grifo do autor).

superioridade teórica de uma doutrina, mas a vontade não a adotará como norma de conduta se os valores não forem interiorizados através da emoção. Da mesma maneira, uma moral que se assente apenas no cálculo utilitarista do jogo de interesses egoístas poderá explicar teoricamente o equilíbrio social no plano ético, mas não fornecerá o móvel para a prática da ação.

Para Bergson, é indispensável se imiscuir na atmosfera da emoção e respirá-la, o que permite revigorar o pensamento e impulsionar a vontade. Ora, diferentemente de um viés intelectualista, tanto uma perspectiva metafísica quanto uma posição moral não podem deixar de considerar a anterioridade da emoção profunda em relação à concepção das coisas e à influência de sua força no campo das ações. É justamente esse modo de contaminar a inteligência, despertando a intuição¹¹⁹, que contribuirá para a “consciência social” reter aspectos da “emoção original e única”, mesmo que seja apenas um resíduo. Em suma, não podemos perder de vista que essa fonte de representações e de ações está conectada à dimensão supraintelectual da emoção, e não simplesmente a um efeito de superfície armazenado em palavras e administrado pela sociedade. Essa fonte interna, responsável pela geração de ideias novas e atitudes, pode contribuir com a concepção de um novo modo de vida, o qual, por vezes, desperta certa atração graças às centelhas de sua força.

3.5 Pressão e aspiração

Desde o início, como revela o título-tese do livro, a investigação das origens da moral encaminha a discussão para duas fontes que exercem dois

¹¹⁹ Como observa Deleuze (1999, p. 91): “A emoção criadora é a gênese da intuição na inteligência.”.

tipos de força sobre a vontade: pressão (impessoal e vizinha de forças naturais) e aspiração (individual e metafísica). Em termos estritamente teóricos, pressão e aspiração são limites em que não há uma passagem de uma parte a outra por mera ampliação. Em outros termos, a investigação filosófica identifica fontes distintas da moralidade, mas, em última instância e fundamentalmente, ela também assinala que ambas remontam à vida.

É verdade que se descêssemos até a raiz da própria natureza, talvez nos apercebêssemos de que é a mesma força que se manifesta diretamente, voltando-se sobre si mesma, na espécie humana uma vez constituída, e que atua depois indiretamente, por intermédio de individualidades privilegiadas, para impelir a humanidade para a frente. (BERGSON, 1978, p. 42).

É importante avaliar a relação entre as duas fontes da moral, ou melhor, sua unidade (“moral única”), que se configura por “série de gradações ou de degradações” entre as duas extremidades. Como afirma Bergson (1978, p. 41): “Essas duas morais justapostas parecem agora constituir apenas uma, tendo a primeira emprestado à segunda um pouco do que tem de imperativo e tendo recebido desta, em troca, uma significação menos estritamente social, mais amplamente humana.”. Ou melhor, essa permuta consiste em ceder, de um lado, o caráter coercitivo da vida em sociedade e, de outro, o aspecto atrativo, o “perfume” exalado pelas individualidades excepcionais. É justamente por isso que certas fórmulas, pertencentes à “consciência social”, podem conter centelhas de uma emoção profunda capaz de reacender a força de agir do homem.

Ora, considerando a separação metodológica até aqui analisada, vimos que, de um lado, a pressão vincula-se aos círculos concêntricos da sociedade estabelecidos sobre o indivíduo, que naturalmente se adéqua a um

conjunto de obrigações; a sua influência é estritamente impessoal e visa à conservação de um grupo circunscrito. De outro lado, Bergson descreve a moral da aspiração, cuja origem remonta a uma emoção que brota no interior de personalidades excepcionais e se dirige à humanidade inteira; atendendo a esse chamado os homens avançam como um “exército de conquistadores” a novos destinos (“marcha à frente”), rompendo, assim, com os círculos estreitos das sociedades fechadas¹²⁰.

Como essa fonte exerce influência sobre a inteligência e a vontade, ela pode manifestar-se em obras, ações e teorias. A emoção criadora pode disseminar-se nos diversos produtos humanos, nas explicações do mundo e, sobretudo, principiar o campo das ações morais, estabelecendo assim o contato do indivíduo consigo mesmo e com os demais homens. Bergson nos diz que seu impacto sobre a vontade se assemelha a uma obrigação; não como coerção social, mas como liberação, como amor à humanidade, como uma ligação profunda entre as almas.

[...] a obrigação é a força de uma aspiração ou de um impulso, do próprio impulso que culminou na espécie humana, na vida social, num sistema de hábitos mais ou menos semelhantes ao instinto: *o princípio de propulsão intervém diretamente, e não mais por intermédio dos mecanismos que ele montara e aos quais se ativera provisoriamente.* (BERGSON, 1978, p. 45-46, grifo nosso).

Esse aspecto da aspiração não faz parte do “plano da natureza”¹²¹ que destinou o homem, ser inteligente, a viver em sociedades fechadas e a cultivar certa solidariedade para a conservação da espécie (moral fechada).

¹²⁰ “Falávamos dos fundadores e reformadores de religiões, dos místicos e dos santos. Ouçamos sua fala; ela apenas traduz em representações a emoção particular de uma alma que se abre, rompendo com a natureza que a confinava ao mesmo tempo em si e na comunidade [cité].” (BERGSON, 1978, p. 43).

¹²¹ Sobre essa ideia de plano na filosofia de Bergson, conferir o capítulo 5 (*O impulso vital como movimento da diferenciação*) de *Bergsonismo* (DELEUZE, 1999).

Diferentemente dos círculos estreitos da sociedade, especialmente da “sociedade saída das mãos da natureza”, a fonte da aspiração é o próprio impulso original da vida, que se desdobrou em inúmeras tendências no processo evolutivo. Enfim, como quer Bergson, há uma aproximação entre a emoção profunda e o ato criador que culminou com a inteligência e a sociabilidade da espécie humana.

Aqui, com efeito, uma tese de *A evolução criadora* parece assumir uma nova dimensão. O ensaio de 1907 definia que o homem trazia em si mesmo os meios de superar a sua própria condição, o que ocorreria com o alargamento da inteligência e a ruptura de certa fascinação pelo seu próprio trabalho. Em *As Duas fontes da moral e da religião*, entra em cena a importância da ação moral como superação da natureza.

Mas a inteligência, dilatando-se por seu esforço próprio, assumiu um desenvolvimento inesperado. Ela isentou os homens de servidões às quais estavam condenados pelas limitações de sua natureza. Nessas condições, não era impossível para alguns deles, especialmente dotados, reabrir o que havia sido fechado e fazer pelo menos para si mesmos o que fora impossível à natureza fazer para a humanidade. (BERGSON, 1978, p. 48).

Para Bergson, o homem entendido como ser inteligente e sociável se prende aos fios invisíveis das “mãos da natureza”, cuja prioridade é a conservação e manutenção da vida. Porém, uma vez despertadas as potencialidades da inteligência, o homem assume uma “exigência de movimento”, de criação; é a abertura da alma que pode contaminar e elevar o peso das fórmulas convencionais da sociedade. É justamente o intercâmbio entre esses “dois sentidos da vida” que garante uma “moral única”.

O que é aspiração tende-se a consolidar-se assumindo a forma de obrigação estrita. O que é obrigação estrita tende a avolumar-se em ampliar-se englobando a aspiração. Pressão e aspiração encontram-se por isso na região do pensamento onde se elaboram os conceitos. (BERGSON, 1978, p. 54).

A filosofia não pode perder de vista esse processo de fusão, essa mistura entre pressão e aspiração, pois, como ocorre com o intelectualismo, instituiria um conceito como princípio do agir, e assim o valor moral da ação, desenhado estritamente pelos ditames da racionalidade, perderia sua concretude e eficácia. Não haveria, portanto, “sentimento de progresso”, de gozo, uma vez que a sociedade se prenderia aos círculos repetitivos de seus valores morais fixos e intransponíveis, a uma espécie de coerção social inexorável. Em outros termos, não haveria liberação, um “salto” para fora do circuito definido pelo “todo da obrigação”.

Para Bergson, a maneira humana de pensar articula pressão e aspiração em sua concepção de vida moral. Tudo se passa como se nas entrelinhas das fórmulas e das prescrições houvesse um apelo dos grandes homens. Não é a beleza do edifício do saber e sua exigência lógica que definirão a influência sobre a vontade, mas sim o chamado de uma alma para outra. “Acrescentemos que há por trás dela [razão] os homens que tornaram a humanidade divina, e que imprimiram assim um caráter divino à razão, atributo essencial da humanidade.” (BERGSON, 1978, p. 57).

A linguagem se ajusta entre essas duas fontes: ela pode tornar-se um depósito de aquisições morais da comunidade e, até mesmo, um mecanismo de coerção social (sociedade fechada); ou, diferentemente, insuflada de vivacidade pela emoção criadora, ela pode oferecer certa tradução do ritmo do pensamento e, portanto, assinalar o caminho inovador para a humanidade

(sociedade aberta). Ora, assim como já havíamos visto no terreno da vida interior e no domínio da ordem vital, embora sem a ênfase sobre a moral, a linguagem não será adequada para exprimir o movimento e o “transbordamento vital” que irradia de almas excepcionais, mas, como vimos também, ela pode sugerir por meio de imagens e de descrições paradoxais a dimensão profunda da existência. A “moral do Evangelho”, como indica Bergson, a qual seria propriamente a moral da alma aberta, não apresenta facilmente a formulação de suas máximas, que, por vezes, beira o paradoxo e a contradição; a sua intenção é menos elaborar uma descrição logicamente coerente do que “produzir um estado de alma”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O emprego dos termos “aberto” e “fechado”, adotados por Bergson em seu último grande livro para caracterizar aspectos decisivos da vida em sociedade, pode contribuir para ilustrar a sua concepção de filosofia¹²². Ou melhor, a atividade filosófica seria aberta na medida em que seu núcleo irradiador, cuja caracterização é insubmissa a uma “eternidade de morte”, exige uma visitação incansável ao terreno da experiência; é justamente tal contato sempre renovado que ilumina a investigação e a resolução de cada um dos problemas da metafísica. Assim, a atividade filosófica deve abdicar de certa facilidade em subordinar as coisas aos quadros fixos do pensamento e de consigná-las em palavras preexistentes. Essa exigência inerente ao método intuitivo, que implica promover uma verdadeira inversão da maneira habitual de pensar, demanda uma escrupulosa preocupação com a linguagem.

A responsabilidade metafísica de *pensée en durée* conduz a tarefa da filosofia a uma tentativa profunda e inovadora para exprimir autenticamente o “se fazendo”, evitando, assim, o contorno geral e abstrato sobreposto às coisas. É nesse sentido que Bergson apresenta uma crítica ao fetichismo do conceito, ao mesmo passo que busca na elaboração de imagens uma estratégia para impedir a descaracterização de aspectos fundamentais da realidade. Em relação à história da filosofia, o que se coloca em pauta é uma ruptura com o “jogo dialético” inerente à edificação dos sistemas filosóficos, e não simplesmente a promulgação de uma impossibilidade de filosofar; em

¹²² Considerando a perspectiva bergsoniana em *As duas fontes da moral e da religião*, Deleuze (1999) sugere a presença de duas fontes nas artes: fabuladora e emotiva ou criadora. Mais especificamente, esses aspectos estariam presentes nas manifestações artísticas em “proporções variáveis”. Tal apreciação pode ser aplicada a uma filosofia. Embora sem o emprego de tais termos, a conferência *A intuição filosófica* já antecipava alguns pontos bem próximos da discussão: o desafio infundável de exprimir uma intuição simples.

outros termos, a pretensão maior de Bergson é colocar a filosofia em seu domínio próprio – o espírito – e evitar as armadilhas da marcha habitual do pensamento no plano especulativo.

Ora, se a preocupação com a linguagem assume uma posição importante na elaboração do método e na produção do conhecimento, é indispensável sublinhar que essa reflexão acarreta novos desafios: a discussão sobre a articulação entre conceito e imagem nos textos metodológicos de Bergson, cuja aplicação está presente em seus livros, pressupõe certa concepção de linguagem, a qual será esboçada em consonância com uma compreensão mais detalhada da condição humana. Ou melhor, o estudo da história da vida, que compreende o advento da espécie humana, permite esclarecer os termos de desenvolvimento da linguagem, sobretudo o seu enlace com a inteligência na investida sobre a natureza.

Vimos que sem a linguagem, principalmente com os signos inteligentes, o homem não teria se libertado da imperiosidade da ação sobre a matéria para inaugurar um território desinteressado no mundo, ou seja, não teria colocado questões extravitais e desenvolvido a reflexão. Seguramente, as figuras do *Homo faber* e do *Homo sapiens* se recobrem e definem uma intelectualidade que não encontra as respostas para os problemas fundamentais despertados pela própria vida. É justamente sobre esse impasse que a intuição, o instinto consciente de si mesmo e liberto de sua destinação natural, auxilia o trabalho da inteligência a caminhar rumo à singularidade da existência (mudar, amadurecer e criar). Assim, a linguagem, marcada pela função prática e social, e responsável pela determinação de esquemas de ação e de manipulação das coisas, pode ajudar na superação da condição humana, desde que seja

interrompida a fixação de termos e o estabelecimento de significados invariáveis, e busque priorizar a versatilidade dos signos, isto é, a capacidade de mover-se entre o terreno próximo aos dados dos sentidos e o plano das ideias.

E aqui, uma vez mais, a imagem da filosofia aberta é pertinente: ela procura na “língua de todo mundo” (como diz Bergson em *La philosophie française*) uma maneira precisa de dirigir-se à “humanidade em geral” e não a um campo de conflitos entre escolas e suas rubricas, cujo “conceito dos conceitos” fecharia as portas do edifício do saber. Da mesma maneira como ocorre com a atividade de um romancista audacioso, ao filósofo pertence o encargo de insinuar diretamente o seu modo de “pensar intuitivamente” no pensamento dos homens, fazendo-os esquecer de que emprega palavras e, por fim, despertando uma interação mais fluida, maleável e simpática. Tal iniciativa tem como escopo estimular uma visão mais profunda das coisas, incitar o movimento e requisitar uma atitude radical, o que se opõe a uma aceitação tácita da posse teórica da verdade.

Há ainda outro modo mais apropriado de esclarecer a abertura da filosofia na perspectiva bergsoniana. Tendo em vista a relação entre os aspectos infra e supraintelectuais da emoção criadora, Bergson tece um breve comentário sobre o trabalho do filósofo como escritor. Segundo ele (1978, p. 209):

Quando escreve, é comum que fique na região dos conceitos e das palavras. A sociedade lhe oferece, elaboradas por seus predecessores e armazenadas na linguagem, ideias que ele combina de maneira nova após as haver por sua vez remodelado até certo ponto para as introduzir na combinação. Esse método dará um resultado mais ou menos satisfatório, mas chegará sempre a um resultado, e num tempo restrito. A obra produzida poderá aliás ser original e forte; não raro o pensamento humano se verá enriquecido com ela. Mas não passará de

um aumento da renda anual; a inteligência social continuará a viver com os mesmos capitais, com os mesmos valores.

Esse método de composição literária, embora “satisfatório” em certos aspectos, é alicerçado pelos esquemas habituais do pensamento e, por isso mesmo, contribui para a perpetuação do domínio fechado. Mais especificamente, a sua origem é infraintelectual e partidária das representações da inteligência, as quais contribuem para reduzir a novidade a um conjunto de elementos antigos. No entanto, de acordo com Bergson, encontramos outro método de escrita; ele é “mais ambicioso”, “mais seguro” e, evitando o arranjo e rearranjo de elementos pré-fabricados, não produz resultados definitivos. Em relação a esse estilo de composição, o autor (1978, p. 209) afirma:

Consiste em escalar, do plano intelectual e social, até um ponto da alma de onde parte uma exigência de criação. O espírito onde essa exigência se instala pode tê-la sentido uma só vez na vida; no entanto ela está sempre lá, emoção única, abalo ou impulso recebido do próprio fundo das coisas. Para cumpri-la inteiramente, seria preciso forjar palavras, criar ideias, porém não mais seria comunicar, nem por conseguinte escrever. Contudo, o escritor tentará realizar o irrealizável.

A realização do “irrealizável” não atesta a inviabilidade da metafísica, mas, ao contrário, como já afirmamos no decorrer deste trabalho, assinala um compromisso incansável da atividade filosófica, cujo esforço progressivo e colaborativo promove uma maneira mais adequada de enfrentar os problemas especulativos e os dilemas de ordem prática. O “irrealizável” aqui corresponde ao imprevisível, ao “salto à frente”, a uma tentativa de experimentar o novo, em que se entrevê uma dilatação da alma social e a ruptura com o círculo das obrigações sociais.

Ora, esse processo de composição literária coaduna os elementos da questão da linguagem presentes na perspectiva bergsoniana: a exigência de método, a função da linguagem esboçada pela história da vida e seu impacto na sociedade; ou, mais especificamente, o modo como a linguagem impõe não apenas a descontinuidade, mas também, por meio de sua versatilidade, certo ritmo ao pensamento; a articulação entre conceito e imagem que expõe razões e sugestões no plano discursivo para dirigir, com precisão, o olhar para o terreno da experiência; a reprodução do patrimônio cultural armazenado em palavras e sua torção com a finalidade de exprimir a singularidade de uma emoção única. Tais aspectos acompanham a atividade filosófica e convergem para um ponto em que “a força de criação” brota da interioridade humana e ilumina o caminho da intuição.

De acordo com Bergson (2006c, p. 125), a obra de um filósofo é o registro da “[...] incomensurabilidade entre sua intuição simples e os meios de que dispunha para exprimi-la”; ela é, no limite, a manifestação de uma atitude infatigável de lutar contra as armadilhas da linguagem que sufocam a “simplicidade do espírito”¹²³. Tendo em vista a obra bergsoniana, Worms apresenta um comentário magistral sobre essa dimensão:

Tudo se passa, com efeito, como se a ‘composição de um livro’ fosse, em Bergson, o esforço mediador entre a intuição imediata e seu desdobramento efetivo, portanto, o verdadeiro ato estético ou criativo próprio de sua filosofia, mais ainda que a famosa magia de seu estilo, cuja própria ‘fluidez’ não se explica senão pela composição que a engendra, e a partir da qual somente ela parecerá brotar da fonte, mais ainda também que a variedade de suas ‘imagens’, que são mediações capitais, mas somente nessa mediação de conjunto. Não são simplesmente as imagens, de fato essenciais, mas também a escritura e, antes de tudo, a estrutura dos livros que são ‘mediadoras’ entre termos puros, talvez inacessíveis e que exigem, por consequência, um

¹²³ “Todo autêntico filosofar é, consciente ou inconscientemente, lutar contra a linguagem.” (SILVA, 1994, p. 110).

esforço simétrico de leitura admiravelmente preparado pela própria obra. (WORMS, 2010, p. 25).

Indiferente à “arquitetura engenhosa” de um edifício do saber, a obra escrita é concebida como experimento de pensamento, cuja abertura da filosofia, ela própria entendida como tendência, caminha sem previsão de chegada a um destino final, e cujas estações encontradas (problemas filosóficos) exigem um esforço inteiramente novo de superação dos obstáculos para continuar a seguir em frente.

REFERÊNCIAS

Textos de Henri Bergson

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

_____. *As duas fontes da moral e da religião*. Tradução de Nathanael C. Carneiro. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978. (Biblioteca de filosofia).

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

_____. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. In: _____. *Oeuvres*. 6^{ème} édition Paris: Presses Universitaires de France, 2001. (Édition du centenaire).

_____. *Correspondances*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002a.

_____. *Historie de l'idée de temps (Deuxième leçon)*. In: WORMS, Frédéric. (Éd.). *Annales bergsoniennes I – Bergson dans le siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002b. (Épiméthée).

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

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

_____. *Introdução (primeira parte)*. In: _____. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006b. (Coleção Tópicos).

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

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

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

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

_____. *Duração e simultaneidade*: a propósito da teoria de Einstein. Tradução de Claudia Berliner; revisão técnica de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006g. (Coleção Tópicos).

_____. O possível e o real. In: __. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006h. (Coleção Tópicos).

_____. A alma e o corpo. In: __. *A energia espiritual*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009a. (Biblioteca do pensamento moderno).

_____. A consciência e a vida. In: __. *A energia espiritual*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009b. (Biblioteca do pensamento moderno).

_____. *L'évolution créatrice*. Volume édité par Arnaud François. Paris: Presses Universitaires de France, 2016. (Édition critique dirigée par Frédéric Worms).

_____. *O riso*: ensaio sobre o significado do cômico. Tradução e notas de Maria Adriana Camargo Capello; introdução de Débora Cristina Morato Pinto. São Paulo: Edipro, 2018.

_____. *La pensée et le mouvant*. Volume édité par Arnaud Bouaniche, Arnaud François, Frédéric Fruteau de Laclos, Stéphane Madelrieux, Claire Marin, Ghislain Waterlot. Paris: Presses Universitaires de France, 2019. (Édition critique dirigée par Frédéric Worms).

Textos sobre Henri Bergson

BRÉHIER, Émile. Images plotiniennes, images bergsoniennes. *Les études bergsoniennes*, Paris, vol. II, p. 109-128, 1949.

BOUANICHE, Arnaud. L'originare et l'original, l'unité de l'origine, dans Les deux sources de la morale et de la religion. In: WORMS, Frédéric. (Éd.). *Annales bergsoniennes I – Bergson dans le siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002. (Épiméthée).

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

FRANCOIS, Arnaud. Dossier critique. In: BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*. Paris: Presses Universitaires de France, 2016. (Édition critique dirigée par Frédéric Worms).

GOUHIER, Henri. *Bergson et le Christ des Évangiles*. 3. ed. Paris: J. VRIN, 1999. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).

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

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. 2. ed. Paris: Quadrige/ Presses Universitaires de France, 1999.

_____. Qual o valor do pensamento bergsoniano? In: _____. *Primeiras e últimas páginas*. Tradução de Maria Lúcia Pereira. São Paulo: Papirus, 1995. (Coleção Travessia do século).

LAPOUJADE, David. *Potências do tempo*. Tradução de Hortência Santos Lencastre. 2. ed. São Paulo: n-1 edições, 2017.

LACLOS, Frédéric Fruteau de. Introduction à la métaphysique. Dossier critique. In: BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Volume édité par Arnaud Bouaniche, Arnaud François, Frédéric Fruteau de Laclos, Stéphane Madelrieux, Claire Marin, Ghislain Waterlot. Paris: Presses Universitaires de France, 2019. (Édition critique dirigée par Frédéric Worms).

MERLEAU-PONTY, Maurice. Bergson fazendo-se. In: __. *Signos*. Tradução de Maria E. G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MONTEBELLO, Pierre. *L'autre métaphysique* – Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson. Paris: Desclée de Brouwer, 2003.

PAIVA, Rita. *Subjetividade e imagem: a literatura como horizonte da filosofia em Henri Bergson*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/ FAPESP, 2005.

_____. Um desvio do sentido: o primitivo e o civilizado em Bergson. *Revista doispontos*, Curitiba/São Carlos, v. 14, n. 2, p. 139-160, dez. 2017.

PINTO, Débora Morato. Da função biológica à gênese metafísica. Bergson e a ambiguidade da inteligência. *Revista doispontos*, Curitiba/São Carlos, v. 14, n. 2, p. 25-52, dez. 2017.

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

RIQUIER, Camille. *Archéologie de Bergson*. Temps et métaphysique. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994. (Coleção filosofia, 31).

_____. Bergson e a história da filosofia. *Manuscrito*, São Paulo, v. VII, n. 1/2, p. 17-30, abr./out., 1984.

SOULEZ, Philippe. *Bergson politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

THIBAUDET, Albert. *Trente ans de vie française III – Le Bergsonisme*. Paris: Gallimard, 1923.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinal. In: VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (Coo). *Bergson – la*

durée et la nature. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. (Débats philosophiques).

WORMS, Frédéric. Le morceau de cire et le morceau de sucre, étendue et matière entre Descartes e Bergson. In: BOURGEOIS, Bernard; HAVET, Jacques (éd.). *L'esprit cartésien* – quatrième centenaire de la naissance de Descartes - Actes du XXVI Congrès de l' Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française 30 août - 3 septembre 1996. Paris: J. Vrin, 2000.

_____. L'art et le temps chez Bergson. Un problème philosophique au cœur d'un moment historique, *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n.1, p. 153-166, 2003a.

_____. BERGSON, Henri, 1859-1941. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org). *Dicionário de ética e filosofia moral*. Traduções de Ana Maria Ribeiro-Althoff et al. Rio Grande do Sul: Editora UNISINOS, 2003. (Ideias).

_____. *Le vocabulaire de Henri Bergson*. Paris: Ellipses, 2007. (Le vocabulaire de...).

_____. *La philosophie en France au XX siècle*. Moments. Paris: Gallimard, 2009. (Folio essais).

_____. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Tradução de Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

ZANFI, Caterina. *Bergson, la tecnica, la guerra* – Una rilettura delle Due fonti. Bologna: Bononia University Press, 2009.

Textos diversos

ARENDT, Hannah. *Compreender* – formação, exílio e totalitarismo. Ensaios (1930-1954). Organização, introdução e notas de Jerome Kohn. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008.

BARROS, Manoel de. *Retrato do artista quando coisa*. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

BENVENISTE, Émile. Comunicação animal e linguagem humana. In: __. *Problemas de linguística geral I*. Traduções de Maria da Glória Novar e Maria Luisa Neri. Campinas: Pontes, 2005a.

_____. Da subjetividade na linguagem. In: __. *Problemas de linguística geral I*. Traduções de Maria da Glória Novar e Maria Luisa Neri. Campinas: Pontes, 2005b.

CANDIDO, Antonio. *O estudo analítico do poema*. São Paulo: FFLCH-USP, 1987. (Terceira leitura).

DANTO, Arthur. *O descredenciamento filosófico da arte*. Tradução de Rodrigo Duarte. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. (Coleção Filô/Estética, 4).

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DURKHEIM, Émile. As regras do método sociológico. In: __. *Da divisão social do trabalho; As regras do método sociológico; O suicídio; As formas elementares da vida religiosa*. Traduções de Carlos Alberto Ribeiro de Moura et al. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

FREUD, Sigmund. Una dificultad del psicoanálisis. In: __. *Obras completas*. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson. Traducción de Jose L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992. (Volumen 17).

GAGNEBIN, Jeanne Marie. As formas literárias da Filosofia. in: SOUZA, Ricardo Timm; DUARTE, Rodrigo (Org.). *Filosofia e literatura*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. (Coleção Filosofia; 183).

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O "Zaratustra" de Nietzsche*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

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

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

JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. 20. ed. Tradução de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1995.

LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama. 2. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.

MACHADO, Roberto. Arte e filosofia no “Zaratustra” de Nietzsche. In: NOVAES, Adauto (org.). *Artepensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

NIETZSCHE, Fredrich. Ecce Homo. In: __. *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983a. (Coleção Os Pensadores).

_____. Crepúsculo dos Ídolos. In: __. *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983b. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Le Livre du Philosophe*. Traduction, introduction et notes par Angèle Kremer-Marietti. Paris: GF Flammarion, 1991.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cesar de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mario da Silva. 11. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NUNES, Benedito. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

PIMENTA, Pedro Paulo. O grande livro de Charles Darwin. In: DARWIN, Charles. *A origem das espécies por meio da seleção natural*, ou A preservação

das raças favorecidas na luta pela vida. Organização, apresentação e tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ubu editora, 2018.

PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).

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

PRADO JUNIOR, Bento. Sartre e o destino histórico do ensaio. In: SARTRE, Jean-Paul. *Situações I – crítica literária*. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

ROSA, João Guimarães. *Primeiras Estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

RUSSELL, Bertrand. *Ensaio cético*. Tradução de Marisa Motta. Porto Alegre: L&PM, 2013.

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

VICO, Giambattista. *Princípios de (uma) Ciência Nova (acerca da natureza comum das nações)*. Seleção, tradução e notas de Antonio Lázaro de Almeida Prado. 2. ed. São Paulo: Abril cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. (Coleção Vocabulário dos filósofos).

_____. *Nietzsche e o problema da civilização*. Tradução de Vinicius de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013. (Senda & veredas).