



A FILOSOFIA E OS LIMITES DO SENTIDO: A QUESTÃO DO CONHECIMENTO DO REAL EM BERGSON *

Philosophy and the boundaries of meaning: the question of the knowledge of reality in Bergson

Evaldo Silva Pereira Sampaio **

Resumo: Trata-se aqui de pensar a teoria da linguagem de Bergson como um recurso de seu método intuitivo. Embora ele jamais tenha elaborado explicitamente uma filosofia da linguagem, as reflexões sobre como as palavras se entrelaçam aos nossos pensamentos e à maneira como conhecemos o real perpassam diversos momentos de sua obra, ao ponto dele definir a tarefa da Metafísica (isto é, da Filosofia) como uma tentativa de se ir além dos símbolos. Apesar do esforço exegético a ser aqui desenvolvido para apresentar a concepção bergsoniana quanto à linguagem, a pretensão é sobretudo sistemática pelo contraponto desta com as teses da chamada reviravolta linguística (*linguistic turn*). Assim, mesmo que obliquamente, ao me interrogar o que a teoria da linguagem de Bergson nos diz acerca do conhecimento do real e, por conseguinte, da natureza da própria Filosofia, estarei também me questionando quanto ao estatuto da contemporânea crítica da linguagem. Meu objetivo é enfim mostrar que a discussão sobre a filosofia e os limites da linguagem é menos uma questão teórica do que uma decisão fundamental quanto à procura pela sabedoria.

Palavras-chave: Sabedoria. Intuição. Filosofia da linguagem. Reviravolta linguística. Henri Bergson.

* Artigo recebido em 25.06.2024 e aprovado para publicação em 07.08.2024

** Professor Associado da Universidade Federal do Ceará (Programa de Pós-graduação em Filosofia-UFC). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2009). Pós-Doutorado na Universidade de Oxford (2017). Email: evaldosampaio@ufc.br

Abstract: The aim of this article is to consider Bergson's theory of language as a resource of his intuitive method. Although he never explicitly elaborated a philosophy of language, his reflections on how words intertwine with our thoughts and the way we know reality permeate various moments of his work, to the point where he defines the task of Metaphysics (i.e. Philosophy) as an attempt to go beyond symbols. Despite the exegetical effort to be developed here to present Bergson's conception of language and its centrality to the coherence of his philosophy, the pretension is above all systematic in its counterpoint with the theses of the so-called linguistic turn. Thus, by asking what Bergson's theory of language tells us about knowledge of reality and, consequently, about the nature of philosophy itself, I will also be questioning the status of the critique of language in contemporary philosophy. My aim is finally to show that the discussion about philosophy and the boundaries of language is less a theoretical question than a fundamental decision about the search for wisdom.

Keywords: Wisdom. Intuition. Philosophy of Language. Linguistic Turn. Henri Bergson.

Introdução

Quando nos aventuramos pelas difíceis questões filosóficas da linguagem, poucas vezes nos voltamos para as ideias de Bergson.¹ Esse desinteresse não parece surpreender, uma vez que ele jamais articulou explicitamente uma filosofia da linguagem. O seu problema central é reconhecidamente o tempo e a mudança ou, mais precisamente, a dificuldade de se pensar a realidade da “duração”. Entretanto, quando ficamos atentos a como ele discute os obstáculos para se experienciar o “tempo real”, constatamos, por exemplo, que já em seu primeiro livro, o *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1889), a tensão entre pensar e dizer é decisiva. Parte-se ali da constatação de que “nos expressamos necessariamente por palavras”; como as palavras são unidades discretas e lineares, então elas exigem que estabeleçamos quanto às nossas ideias aquelas “distinções nítidas e precisas” que atribuímos aos objetos materiais por elas referidos; por isso, “pensamos *quase sempre* no espaço”². Já n’O

¹ Essa indiferença é inclusive o caso na própria recepção especializada do bergsonismo. Na bibliografia sobre Bergson organizada por Peter Gunter (cf. *Bergson: A Bibliography*. 2ª. ed. Ohio: Bowling Green State University: 1986), que abrange trabalhos publicados entre as décadas de 1880 e 1980, a questão é tratada diretamente em apenas quatro breves artigos e uma dissertação de mestrado depois lançada como livro. Em 2001, publica-se a coletânea *Bergson: Esprit et Langage*, sob a direção de Claudia Stancati, Donata Chiricó e Federico Vercilio, que, apesar do título e da qualidade das contribuições, traz apenas 07 de seus 23 capítulos dedicados à filosofia bergsoniana da linguagem. Há ainda o *Exprimer l’Esprit: Temps et Langage chez Bergson*, de Axel Chervianiavsky, editado em 2009, que, assim como os escassos textos mencionados, não aborda o pensamento bergsoniano em relação à reviravolta linguística, justamente o que pretendo.

² BERGSON, H. *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Lisboa: Edições 70, 2018, p. 9 [grifo adicionado].

Pensamento e o Movente (1934), sua última obra, retoma-se e se esclarece um pouco melhor esse fio argumentativo ao se indicar que “os termos que designam o tempo são tomados de empréstimo à língua do espaço” e assim “a duração exprime-se sempre em extensão”; logo, “quando evocamos o tempo, é o espaço que responde ao nosso chamado”³. O impacto dessa tradução da sucessão temporal em simultaneidade espacial se mostra sobretudo nas ciências da mente. Em *Matéria e Memória*, ao tratar “da relação do corpo com o espírito”, procura-se elucidar o problema no âmbito da suposta “localização cerebral da memória” e, em particular, da “memória das palavras”⁴. Dessa maneira, um olhar mais atento nos revela que a meditação sobre os signos perpassa todas as fases da filosofia de Bergson. Mais do que isso, se as suas hipóteses quanto a essa tópica forem equivocadas, é toda a sua doutrina que se esvai, o que justifica até que se inclua tal problemática no próprio âmago de seu método.

Um outro motivo para se desconsiderar o que Bergson nos diz acerca da linguagem deve-se a que, na virada do século XX, constituiu-se um outro modo de abordar a função e o valor das palavras. Uma série de iniciativas convergiram na conclusão de que é “impossível se filosofar sobre algo sem se filosofar acerca da linguagem, uma vez que esta é o momento necessário e constitutivo de todo e qualquer saber humano”⁵. Por tal “reviravolta linguística”, a linguagem “passa de objeto de reflexão para a esfera dos fundamentos de todo o pensar”⁶. Assume-se que “o pensamento é dependente e limitado pela linguagem”⁷ e que sequer existe uma realidade que lhe seja totalmente independente⁸. Portanto, não haveria qualquer experiência ou pensamento daquilo que não possuíssemos palavras. Uma consequência desse novo paradigma é que a própria filosofia é então identificada com uma “crítica da linguagem”⁹. Daí a acusação de que os filósofos até ali, quando especularam acerca de questões como o que é o tempo e de que maneira podemos conhecê-lo, por não terem refletido prévia e adequadamente quanto a como se constitui o significado de suas sentenças, não se deram conta de que por vezes articulavam pseudoproposições. A tarefa da Filosofia é então desfazer as ilusões gramaticais em nosso entendimento por uma esclarecedora análise ou descrição da referência ou do uso das palavras. A douda ignorância requer enfim que “sobre o que não se pode falar, deve-se calar”.¹⁰

³ BERGSON, H. *O Pensamento e o Movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 7.

⁴ *Ibid.*, p. 82.

⁵ OLIVEIRA, M. *Reviravolta Linguístico-pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 13.

⁶ OLIVEIRA, *Reviravolta Linguístico-pragmática na Filosofia Contemporânea*, p. 12.

⁷ FORSTER, M. *German Philosophy of Language*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2013, p. 1.

⁸ Cf. OLIVEIRA, *Reviravolta Linguístico-pragmática na Filosofia Contemporânea*, p. 13.

⁹ *Idem*, p. 12.

¹⁰ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001, p.7.

Por um esclarecimento e eventual consonância com as ideias de Bergson quanto à função dos signos, pretendo pôr em dúvida a legitimidade e o alcance do paradigma linguístico na filosofia contemporânea e, mais precisamente, da própria concepção da atividade filosófica que este traz consigo. Minha interrogação mais ampla é “o que a teoria da linguagem de Bergson nos diz acerca do conhecimento do real e, por conseguinte, da natureza da própria Filosofia?”. Para cuidar disso, após mostrar que há incoerências internas e certas ilusões retrospectivas quanto à origem e a plausibilidade da reviravolta linguística (seção 1), tentarei organizar a filosofia da linguagem bergsoniana a partir de algumas perguntas subordinadas àquela mais geral, a saber: “qual a relação entre a linguagem e o nosso conhecimento do mundo?” (seção 2); “é possível conhecer o real sem a linguagem?” (seção 3); “a Filosofia se reduz a um discurso teórico?” (conclusão). Embora meu interesse aqui seja antes sistemático do que historiográfico, como em tal percurso nos deparamos com muitas camadas do bergsonismo, vou me restringir quase que apenas à apresentação positiva da teoria da linguagem no método de Bergson, com ênfase em suas formulações n’*O Pensamento e o Movente*. Deixarei então para outro momento uma discussão específica dos contrapontos a que cada uma de suas ideias suscitam e, a meu ver, com pequenas ressalvas, superam.

1. A reviravolta analítica na linguagem

Qual a legitimidade e o alcance do paradigma linguístico? Há certo consenso entre os comentadores de que a reviravolta linguística tem sua origem com Frege¹¹. Nos *Fundamentos da Aritmética* (1884), diante da questão kantiana “como os números nos são dados, uma vez que deles não temos nenhuma ideia ou intuição?”, ele introduz o princípio metodológico de que “uma palavra tem significado apenas no contexto de uma sentença”. Eis que a dúvida ontológica quanto ao que é o número, que já havia sido subordinada pela filosofia transcendental a uma inquirição epistemológica das condições *a priori* pelas quais se pode pensar um conceito, é agora conduzida por uma análise das sentenças que contêm termos que expressam números. O que por vezes passa despercebido é que Frege simplesmente adota tal abordagem sem oferecer qualquer justificativa para a sua prioridade filosófica.¹² Ele inclusive rejeitava que o pensamento é dependente e limitado pela linguagem, pois tal conformidade lhe parecia apenas contingente.¹³ Se é assim, as teses de Frege não são compatíveis com o paradigma linguístico que ele supostamente ajudou a criar.

¹¹ DUMMETT, M. *Origins of Analytical Philosophy*. London: Bloomsbury, 1993, p. 6; KENNY, A. *Philosophy in the Modern World*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007, p. 37.

¹² *Ibid.*, p. 6.

¹³ FORSTER, *German Philosophy of Language*, p. 1.

Tampouco se encontra qualquer explicação para uma reviravolta linguística em outro de seus momentos inaugurais, o *Da Denotação*, de Bertrand Russell. Lá se distingue inicialmente entre o “conhecimento de trato” e “o conhecimento acerca de” algo, isto é, entre uma apreensão direta e imediata de um objeto na percepção ou por uma representação mental e o que raciocinamos apenas por expressões denotativas¹⁴. Como as sentenças denotativas são compostas necessariamente pelos dados de nossa percepção ou representação, então “todo pensamento deve começar pelo conhecimento de trato”¹⁵. Apesar desse empirismo semântico de Russell, a denotação nos permite compreender coisas das quais não temos nem percepção nem representação como, por exemplo, “o centro de massa da terra” ou “o atual rei da França”.¹⁶ Pois bem, o que a “teoria das descrições” de Russell pretende elucidar são certas ambiguidades na referência das tais sentenças denotativas que poderiam ser superadas pela análise lógica de sua forma gramatical. Ora, mesmo que tal hipótese esteja correta, dela se segue tão só que aqueles objetos dos quais não temos conhecimento de trato não poderiam ser adequadamente compreendidos sem sentenças denotativas. Isso em nada interfere no conhecimento direto e imediato que segundo Russell temos de objetos pela percepção ou por representação mental, o qual independe de um sistema linguístico.

Um outro protagonista, Wittgenstein, recusava a interpretação de que o *Tractatus Logico-Philosophicus* fosse uma espécie de “crítica da linguagem” e o “silêncio” recomendado no seu derradeiro aforismo esgotaria o que se pode dizer quanto ao mundo, mas não o que dele se pode “mostrar” na linguagem — o “místico”¹⁷. Na segunda fase de suas investigações filosóficas, que pode ser considerada como uma ruptura interna no próprio paradigma linguístico, Wittgenstein renunciou à ideia central ao *Tractatus* de que haveria algo como “a essência da forma geral da proposição e da linguagem”¹⁸ e se voltou para as diversas maneiras pelas quais utilizamos as palavras nas práticas comunicativas¹⁹. O seu método consiste agora em reunir a totalidade formada pela linguagem e as atividades em que esta se articula, comparando-as sobretudo com jogos, “os quais, por meio de semelhanças e dessemelhanças, devem lançar luz sobre as conexões de nossa linguagem”²⁰. Pela descrição de vários “jogos de linguagem”, vê-se que “o significado de uma palavra é seu uso”²¹. Os equívocos e paradoxos

¹⁴ RUSSELL, B. “Da Denotação”. In: *Russell – Ensaios Escolhidos*. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção “Os Pensadores”), p.3.

¹⁵ *Ibid.*, p. 3.

¹⁶ *Ibid.*, p. 3-4.

¹⁷ Cf. GABRIEL, G. “A Lógica como Literatura? Observações sobre o Significado da Forma Literária em Wittgenstein”. In: HADOT, P. *Wittgenstein e os limites da Linguagem*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 97-110.

¹⁸ WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Fósforo Editora, 2022, §64.

¹⁹ *Ibid.*, §7

²⁰ *Ibid.*, § 130.

²¹ *Ibid.*, § 143.

em que recaem as filosofias se devem a que, quando elas procuram captar a “essência” de uma coisa, desconsideram o uso efetivo destas palavras²². Por essa “perspectiva gramatical” cabe “reconduzir as palavras de seu emprego metafísico novamente ao seu emprego cotidiano”. Para elucidar tais contrassensos e fazer com que os problemas filosóficos “desapareçam completamente”, a Filosofia se torna uma “terapia”²³, “uma luta contra o enfeitiçamento de nosso entendimento por meio de nossa linguagem”²⁴. Por isso, para Wittgenstein não há “teses” em Filosofia, isto é, uma explicação ou conclusão acerca dos fenômenos, pois qualquer justificação já pressupõe um jogo de linguagem que cabe apenas descrever²⁵. Ora, ao abandonar a procura por uma essência dos fenômenos e mesmo que se possa elaborar qualquer teoria, Wittgenstein não poderia nem corroborar nem aderir às teses básicas que se julgam indispensáveis à reviravolta linguística. Além disso, por vezes se esquece que, ao enunciar que o significado de uma palavra é o seu “uso”, ele nos previne antes que esse é correto “para uma *grande* classe de casos em que a palavra é utilizada — embora não para *todos* os casos”. Se o significado de uma palavra não é, em todas as situações, o seu emprego cotidiano, então há significados que não se elucidam pelo uso comum das palavras.

Disso se conclui que os postulados do paradigma linguístico tanto não receberam uma adequada justificativa por parte das doutrinas que supostamente o originaram quanto provavelmente estas não o poderiam tê-lo feito por estarem em desacordo com eles. Por vezes se esquece também, como se comprova pela referência aos seus fundadores, que a reviravolta linguística é circunscrita à “filosofia analítica”.²⁶ A designação e a unidade de uma “linguistic turn” se estabeleceram somente após uma antologia homônima publicada em 1967 por Richard Rorty. Lá se registra que o primeiro a empregar tal expressão foi Gustav Bergmann, um membro do Círculo de Viena que imigrou para os EUA, em 1938, e fez toda a sua carreira acadêmica na Universidade de Iowa²⁷. Não há dúvidas de que Bergmann queria especificar a metodologia conduzida por ele e seus confrades. Por isso, na seleção de artigos que compõem o mencionado compêndio, constam apenas textos de positivistas lógicos e da discussão especializada destes por filósofos anglo-americanos. A conjunção entre o Positivismo lógico e a sua recepção pela filosofia anglo-americana constituiu a principal matriz do que entendemos por “Filosofia analítica”.

²² *Idem*, §116.

²³ *Idem*, §133.

²⁴ *Idem*, §109.

²⁵ *Idem*, §126, §128.

²⁶ DUMMETT, *Origins of Analytical Philosophy*. p. 6. Os comentários até o final desta seção retomam, no essencial, aqueles que apresentei em meu “A Virada Linguística e os Dados Imediatos da Consciência” (In: *Trans/ Form/ Ação*, Marília, Vol. 40, n. 2, 2017, §2).

²⁷ Cf. RORTY, R. *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 9.

Portanto, a reviravolta linguística foi cunhada para destacar uma maneira exclusiva de se reescreverem os problemas filosóficos como problemas de linguagem, no caso, a da Filosofia analítica. Inicialmente, recobria um programa de pesquisa mais ou menos compartilhado e, posteriormente, passou a indicar uma tradição acadêmica e estilística referida àquele período fundador. Daí porque o interesse na relação entre linguagem e realidade que encontramos em iniciativas não analíticas como a filosofia das formas simbólicas de Cassirer, a hermenêutica filosófica de Gadamer ou a gramatologia de Derrida não são, nem de fato nem de direito, derivadas ou redutíveis a um onnipresente paradigma linguístico.

Se “Filosofia analítica” e “reviravolta linguística” integram um mesmo esquema histórico-conceptual, então não se pode afirmar categoricamente um paradigma linguístico *da* Filosofia contemporânea, tampouco que qualquer investigação filosófica sobre a linguagem precisa seguir as premissas da reviravolta analítica. O que não se diz explicitamente em tal caracterização da filosofia é que não se trata ali somente de um juízo historiográfico, mas sistemático. Dito de outro modo, não se afirma a adesão dos pensadores mais relevantes a tal paradigma, mas que este se torna um critério para se avaliar quais filosofias e métodos são ou não relevantes.

2. A palavra como Tecnologia

“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”: esta sentença condensa a teoria da linguagem de Bergson, desde que devidamente reenviada às suas premissas e prolongada por suas consequências. Há aqui uma distinção implícita e indispensável entre a faculdade da linguagem, que é própria à condição humana, e a língua, que instrumentaliza aquela faculdade de acordo com os hábitos de uma certa prática social. Em cada nível da palavra (fonológico, morfossintático, semântico, pragmático) persiste um modo de conhecer e de agir sobre a realidade que antecede e condiciona qualquer costume. Se é assim, a relação entre a linguagem e o nosso conhecimento do real remete sobretudo a como e por que as condutas firmadas em uma comunidade linguística recobrem e expressam uma necessidade da vida.

Se se procura compreender o vínculo entre o prazer e a felicidade, pode-se concluir, do sentido cotidiano das palavras, que a felicidade é um estado ou sequência de prazeres. No entanto, questiona Bergson, por que deveríamos aceitar essas repartições do real demarcadas pela sociedade na linguagem?²⁸ Um exame mais atento mostra que se reúnem estados bem diferentes sob o vocábulo “prazer”.

²⁸ BERGSON, *O Pensamento e o Movente*, p. 51.

Por exemplo, quando aludimos à satisfação de uma criança ao comer um doce, ou a comoção de um atleta exausto após cruzar a linha de chegada, ou ao alívio de Sócrates quando lhe retiraram as algemas apertadas. A questão, portanto, não é como interagimos socialmente com os nomes. A legítima dúvida filosófica aqui “é saber por meio de que operação, por que razão, e sobretudo em virtude de que estrutura do real as coisas podem ser assim agrupadas”.²⁹

Para explicar e mesmo justificar a existência e a utilidade da linguagem quanto a algumas “exigências fundamentais da vida”³⁰, convém uma conjunção entre a teoria da vida e a teoria do conhecimento. Isso porque “uma teoria da vida que não vem acompanhada de uma crítica do conhecimento é forçada a aceitar, tais e quais, os conceitos [e os significados] que o entendimento põe à sua disposição”³¹. Já “uma teoria do conhecimento que não reinsere a inteligência [e a linguagem] na evolução geral da vida não nos ensinará nem como os quadros do conhecimento se constituíram, nem como podemos ampliá-los e ultrapassá-los”³².

A hipótese de Bergson é de que a faculdade de conhecer consiste normalmente numa potência ou disposição para tornar estável e regular aquilo que apreendemos do fluxo da realidade³³. De maneira geral, os nossos atos cognitivos podem ser ramificados em três tendências: (α) a percepção; (β) a conceituação; (γ) a compreensão³⁴. A natureza da linguagem e o convencionalismo da palavra se desenvolvem na integração dessas formas de conhecimento. Ainda que incompletas, certas linhas de fatos das teorias da vida já podem nos apresentar indicações seguras ou mais prováveis sobre tal percurso da inteligência humana³⁵.

(α) A percepção parece imanente à própria vida³⁶. Na ameba, não há estruturas especializadas para digestão ou respiração, e os tecidos nervosos são quase indiferenciados. Apesar disso, ela é capaz de distinguir, isto é, de perceber, dentre as várias substâncias, aquelas que podem lhe servir de alimento, e separá-las das demais. Para tanto, recorre a uma expansão citoplasmática a partir de modificações de sua membrana que a permite se locomover e capturar aqueles corpos exteriores³⁷. Tal característica presente até num organismo unicelular permite concluir que a percepção é um auxiliar da ação que isola e extrai do real aquilo que pode suprir as carências do vivente³⁸. Tanto a percepção quanto a ação do corpo se ajustam para manejar a matéria, o que atinge graus cada vez mais refinados em seres complexos, como nas árvores cujas folhas assimilam e convertem a energia solar

²⁹ *Ibid.*, p. 56.

³⁰ *Ibid.*, p. 57.

³¹ BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. xiii-xiv.

³² *Ibid.*, p. xiii-xiv.

³³ BERGSON, *O Pensamento e o Movente*, p. 108.

³⁴ *Ibid.*, p. 108.

³⁵ BERGSON, *A Evolução Criadora*, p. ix.

³⁶ BERGSON, H. *A Energia Espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 7.

³⁷ *Ibid.*, p. 9

³⁸ BERGSON, *O Pensamento e o Movente*, p. 158.

em energia química para a síntese de seus componentes³⁹. Não se trata aqui de uma abstração e de uma generalização pensadas, mas simplesmente percebidas⁴⁰.

Nos animais, as faculdades de perceber e de agir foram mais ou menos consolidadas no “instinto”, uma capacidade de se representar semelhanças entre objetos que sejam relevantes para sua sobrevivência e comodidade. Por isso, uma vaca se detém diante de um pasto até ali desconhecido para se alimentar e um cavalo não confunde um estábulo com uma granja, o feno com grãos de aveia⁴¹. Uma das condutas, talvez a principal dentre elas, que o instinto guiou os seres vivos para atenderem às suas demandas básicas foi a vida social. Num formigueiro ou numa colmeia, deparamo-nos com sociedades de ordenação regular e disciplinada⁴², com cuidados para com os recém-nascidos, alternância de gerações e divisão para o trabalho reprodutivo. As energias individuais são compartilhadas por uma subordinação ao grupo que torna menos difícil o esforço de cada um e a aquisição de benefícios⁴³. No entanto, por mais elaborados que sejam tais comportamentos, o seu impulso ainda é a apropriação da matéria para obter o que lhe seja conveniente.

(β) Quanto ao modo dos seres humanos pensarem e conduzirem as suas ações, sobrepôs-se à regularidade e até imutabilidade da percepção instintiva uma outra tendência ou faculdade, a inteligência⁴⁴. Não é apropriado traçar um limite rígido entre ambos, pois um ser inteligente conserva inúmeras condutas instintivas e nos animais há pelo menos alguma centelha de inteligência⁴⁵. No entanto, se nos voltarmos para as suas orientações divergentes, pode-se desvencilhá-los e alcançar uma clarificação ainda que metodológica⁴⁶. Pois bem, no instinto há a habilidade específica e quase invariável para a utilização e até mesmo a construção de instrumentos orgânicos. Já a atividade inteligente não se restringe ao reconhecimento e ao manejo de objetos organizados, mas se volta especialmente para o emprego de recursos inorgânicos, ou seja, a fabricação de utensílios para fazer utensílios⁴⁷. Enquanto a manipulação instintiva da matéria por instrumentos organizados é imediata, a ação do ser inteligente não se limita ao agora e isso o incita a criar recursos artificiais que não lhe estavam disponíveis. O instinto se consolida então no nível da técnica, ou seja, de um conjunto de procedimentos definidos de assenhoreamento dos corpos circundantes que podem ser repetidos e transmitidos. A inteligência, pela possibilidade de refletir acerca das próprias condutas e técnicas, opera num nível tecnológico.

³⁹ BERGSON, *A Energia Espiritual*, p. 13.

⁴⁰ BERGSON, *O Pensamento e o Movente*, p. 58.

⁴¹ *Ibid.*, p. 58.

⁴² BERGSON, *A Evolução Criadora*, p. 152.

⁴³ *EE*, p. 25.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 25; BERGSON, *O Pensamento e o Movente*, 87.

⁴⁵ BERGSON, *A Evolução Criadora*, p. 147.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 148.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 149-150.

A capacidade de reorientar a sua própria atividade e produzir utensílios para a composição doutros instrumentos se ampara especialmente na elaboração de “ideias gerais” cujo entrelaçamento de formas e relações extrapolam o conhecimento de meros objetos⁴⁸. Assim, o recém-nascido, por um movimento que lhe é inato, procura por alimento no seio da mãe, isto é, mostra uma inclinação quanto a um objeto que jamais experienciara. Contudo, a criança em breve compreende noções que o animal nunca atingirá, no caso, a articulação entre as coisas e seus atributos⁴⁹. Com isso, surge um patamar intelectual de fixidez e estabilização da percepção, no caso, o dos estados de coisas, “instantâneos tomados por nós” da realidade movente⁵⁰. Como toda percepção é uma apreensão qualitativa, ela não traz em si uma separação plenamente demarcada entre objetos, propriedades ou eventos. Assim, diante de “cinco maçãs vermelhas”, não se capta isoladamente um ou mais objetos, ou sua coloração e quantidades, porém uma continuidade mais ou menos indivisa, justamente o que Bergson descreve como um “fluxo do real”. O que entendemos é algo idealizado pela inteligência com a delimitação ou ênfase, na totalidade cambiante do campo perceptivo, de algo que conseguimos isolar na multiplicidade movente sem que se deforme enquanto se desloca⁵¹.

A ideia geral propriamente dita se origina pela intervenção da consciência intelectual nessa extração de semelhanças na percepção⁵². Há assim a supressão das particularidades de cada ato perceptivo por uma “concepção” que “abstrai das coisas diversas e cambiantes um aspecto comum que não muda ou que pelo menos oferece à nossa ação um flanco invariável”⁵³. Na concepção, tais abstrações e generalizações não são agora apenas percebidas, mas refletidas. Não se trata, porém, de um agrupamento espontâneo das coisas por elas mesmas, pois “é a identidade de reação a ações diferentes” que, pela nossa interação com as coisas, nelas introduz ou extrai as semelhanças⁵⁴.

Por isso, “o nosso conhecimento, longe de se constituir por uma associação gradual de elementos simples, é o efeito de uma dissociação brusca” a partir daquilo que a percepção isola e se apropria na indeterminação da matéria⁵⁵. O empirismo de Bergson se mostra já na ideia de que, por mais abstrata que seja uma concepção, “é sempre numa percepção que ela tem seu ponto de partida”⁵⁶. Daí que tanto a percepção quanto às nossas ideias gerais se desenvolveram como uma potência de imobilizar e regularizar a multiplicidade indiferenciada nos dados imediatos da experiência⁵⁷. Como a inteligência também se volta para o domínio da ma-

⁴⁸ *Ibid.*, p. 161.

⁴⁹ BERGSON, *O Pensamento e o Movente*, p. 160.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 10.

⁵¹ *Ibid.*, p. 170.

⁵² *Ibid.*, p. 59.

⁵³ *Ibid.*, p. 108.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 55, 59.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 158.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 153.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 108.

téria, ela evolui em função do que lhe é exterior, ou seja, espacial⁵⁸. Por meio das concepções, a inteligência ajusta e completa as lacunas perceptivas segundo as propriedades gerais que se mostraram relevantes para o trabalho humano⁵⁹.

No entanto, a apropriação utilitária da matéria pela inteligência não significa que ela “deforma, transforma, constrói seu objeto ou só toca sua superfície, ou só toca a sua aparência”⁶⁰. Embora os seus feitos não visem figurar a realidade ou alguma espécie de correspondência direta com os objetos, como “a inteligência se desenvolve a partir de nossa percepção vital da matéria, então é pela própria estrutura da matéria [...] que ela progressivamente se modelou”⁶¹. Se o que apreendemos é uma seleção da realidade movente, ainda assim é o próprio real que é apreendido. Não foram demandas especulativas⁶² e sim as exigências por alimentação, abrigo, saúde, descanso, dentre outras, que conduziram a nossa consciência a ser sempre consciência de alguma coisa, isto é, de algo dos corpos circundantes que se possa extrair e assimilar.

É na continuidade desse processo vital de estabilização e regularização do real pela inteligência que surge a linguagem. Mesmo sem dispor ainda de um sistema de signos, a criança consegue, como dito, correlacionar formas e qualidades que outros animais jamais conseguirão. Contudo, as suas ideias em si mesmas são assistemáticas e requerem um esforço de abstração e generalização renovado a cada ato. A linguagem permite melhor delimitar e compartilhar um número indeterminado de coisas e propriedades que se reúnem inicialmente nas ideias gerais⁶³. Ainda que em sua evolução o pensamento e a linguagem não permaneçam tão rudemente utilitários quanto em sua origem, conservam prioritariamente sua tendência social e instrumental⁶⁴. Por isso, “a palavra será [...] a mesma [...] quando a manobra sugerida for a mesma”, bem como “o nosso espírito atribuirá a coisas diversas a mesma propriedade, representá-las-á do mesmo modo, [...] em todos os casos em que a sugestão do mesmo partido a extrair, da mesma ação a fazer, suscitar a mesma palavra”⁶⁵.

Cada língua é então um instrumento da própria linguagem. A sua função primitiva é aprimorar uma cooperação entre os indivíduos pela comunicação em proveito de uma atividade imediata ou futura⁶⁶. O convencionalismo linguístico permite tanto uma colaboração diversificada quanto uma reflexão mais acurada acerca dos modos de fabricação. Assim, diferente da formiga ou da abelha que já possuem os meios prontos para alcançar objetivos determinados, os falantes podem rein-

⁵⁸ *Ibid.*, p. 87-88.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁶¹ *Ibid.*, p. 37.

⁶² *Ibid.*, p. 36.

⁶³ *Ibid.*, p. 90.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁶⁵ *Ibid.*, 90.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 90.

ventar e variar as formas de suas próprias ferramentas e técnicas⁶⁷. Se é correto dizer que a capacidade de organizar um sistema simbólico a partir de um número reduzido de fonemas já pressupõe uma liberdade quanto ao automatismo do instinto, também é verdade que essa brecha na repetição das condutas fortalece a autonomia individual e põe seu vínculo com a sociedade noutra patamar diante das compulsões naturais⁶⁸.

A palavra e o símbolo são convenções que prolongam os conceitos obtidos pela percepção em função de necessidades vitais. Por isso, Bergson considera que o humano seja mais bem definido como um “homo faber”, já que um “homo sapiens” surge posteriormente do raciocínio do sujeito quanto àquilo que fabricou⁶⁹. Dizia que o instinto é técnico e que a inteligência alcança seu ápice como tecnologia. Uma vez que a linguagem é o produto da inteligência que permite a exteriorização e comunicação de uma reflexão quanto às nossas técnicas, então a palavra é quem sabe a primeira, e certamente ainda a mais sofisticada, ferramenta tecnológica⁷⁰. Além de aprimorar a manipulação da matéria, a linguagem é uma operação que realizamos quanto a nós mesmos, dispondo de nossos órgãos como “utensílios naturais”⁷¹. Em paralelo à preparação fisiológica, há então a reorientação cognitiva envolvida no uso dos símbolos. A lógica imanente à maioria de nossas línguas consiste em representar a mudança pela atribuição de qualidades ou estados que se sucedem em objetos supostamente invariáveis cujo papel é ser o substrato desses predicados⁷². Tal procedimento se mostrou oportuno para o sucesso da interação social, o qual requer o desenvolvimento de estruturas discursivas regulares e exatas. Dado o caráter utilitário do significado das palavras, envolvemos também as nossas ideias com aquelas distinções mais ou menos nítidas e precisas com as quais tratamos os objetos materiais no espaço. Essa linearidade espacial requer então que a sucessividade temporal dos dados de nossa experiência sejam idealizados como estados simultâneos cuja passagem de um ao outro é algo que se vem acrescentar ao objeto. Por essa razão os condicionamentos linguísticos se tornam um obstáculo para que tanto a ciência quanto a Filosofia possam procurar atributos positivos no tempo, já que a sucessão é tratada quase que forçosamente como “uma coexistência malsucedida”⁷³.

(γ) Mesmo quando a ciência natural adota um simbolismo próprio cuja exatidão se afasta “do conhecimento vago que é armazenado nos conceitos usuais transmitidos pelas palavras”⁷⁴, ela ainda avança na mesma direção da inteligência que

⁶⁷ Ibid., p. 90.

⁶⁸ Cf. BERGSON, *A Energia Espiritual*, p. 25.

⁶⁹ BERGSON, *O Pensamento e o Movente*, p. 95.

⁷⁰ Essa imagem me foi sugerida a partir de sua formulação, numa conjuntura diferente daqui, pelo escritor inglês Alan Moore, na sétima aula de sua Masterclass, disponível na plataforma www.bbcmaestro.com.

⁷¹ BERGSON, *O Pensamento e o Movente*, p. 36.

⁷² Ibid., p. 76.

⁷³ Ibid., p. 12.

⁷⁴ Ibid., p. 47.

“fabrica instrumentos e guia a ação de nosso corpo sobre os corpos circundantes”⁷⁵. Isso porque a ciência têm por objeto o mundo material e, em especial, a matéria inorgânica⁷⁶. Procura então levar a um nível de maior sofisticação a disposição inteligente para “estabelecer nexos, estabelecer relações estáveis entre fatos que passam, desentranhar leis: operação tanto mais perfeita quanto mais precisa é a relação e mais matemática é a lei”⁷⁷. Ora, se a evolução da inteligência se modelou pela matéria, a hipótese mais provável é que a sua ciência positiva também atinge um conhecimento efetivo do real⁷⁸. O sucesso da forma matemática que a física assumiu se deve a que cada concepção, por mais abstrata e convencional que seja, ampara-se no recorte intelectual da percepção do real. O simbolismo geométrico pode então desconsiderar metodologicamente aquelas percepções individuais, as quais, contudo, permanecem na base que dá existência às concepções. Por isso, diante da situação atual da ciência natural, Bergson provavelmente nos diria que o abandono das representações pelo cálculo na física quântica tem êxito porque se trata de um rompimento de fato, mas não de direito.

Alguns problemas filosóficos insolúveis surgem da tentativa de se compreender especulativamente o real pelos modos de pensamento que a inteligência desenvolveu para a vida prática⁷⁹. Para não silenciar como as plantas, o filósofo precisa expressar as suas ideias por palavras cuja extensão se conforma aos hábitos e regras da linguagem a partir do senso comum⁸⁰. Daí que as suas teorias, mesmo que involuntariamente, representam por vezes uma nova experiência como um rearranjo de elementos preexistentes “consignados pela sociedade na linguagem”⁸¹. Diante da questão de se amanhã haverá ou não uma batalha naval, a lógica de nosso discurso, que comporta apenas que algo é verdadeiro ou é falso, exige que algumas dessas alternativas necessariamente se realizará, de maneira que o futuro é uma atualização dessas possibilidades já presentes. Mas se o fato preexiste à sua realização, então ele, de algum modo, existe antes de existir, o que é absurdo. Quando se inquire dialeticamente se a alma sobrevive ao corpo, parte-se quase sempre de uma definição da alma como, por exemplo, algo simples. Como a noção de simplicidade implica que algo não pode ser decomposto, conclui-se que, como a alma não se decompõe, então ela é imortal. Tais conclusões estão subordinadas às inferências e consequências dos termos pelos quais as formulamos⁸². Por isso, “o metafísico trabalhou *a priori* sobre conceitos depositados antecipadamente na linguagem”⁸³. Ora, não estaríamos diante da mesma manobra quando na reviravolta linguística se assume igualmente *a priori*, pois tal princípio jamais poderia ser comprovado empiricamente, que todo o nosso conhecimento do real é necessa-

⁷⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 108.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 31, 38, 43.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 78.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 7.

⁸¹ *Ibid.*, p. 51.

⁸² *Ibid.*, p. 49.

⁸³ *Ibid.*, p. 50.

riamente condicionado pela linguagem e que, assim, cabe depurar a forma lógica das proposições ou conduzir uma terapia de linguagem?

Uma vez que a forma intelectual do pensamento e da linguagem se constitui pela sua utilidade para a nossa ação, ela restringe qualquer iniciativa de tratar especulativamente o âmbito interior da experiência que excede e mesmo inverte a percepção utilitária. Nesse patamar nos deparamos com o movimento e as transições que antecedem a conformação do espírito às necessidades práticas, aqueles estados que se sucedem sem se sobrepor e que designamos como “estado” já pelo condicionamento aos hábitos da linguagem, pois eles não são nem estáveis nem separados uns dos outros. Para conhecer tais estados, ou melhor, “tendências”, naquilo que lhes é constitutivo, a saber, a sua duração, é preciso uma reorientação do pensamento que se desfaça de vários de nossos hábitos intelectuais. A primeira e talvez principal dificuldade aqui é que qualquer tentativa de expressar uma mudança ininterrupta deverá ser feita discursivamente e, portanto, segundo a linearidade e identidade que a assimila aos moldes da extensão espacial⁸⁴. Se a linguagem não representa a realidade, mas é um modo de agir mais comodamente nela ao prolongar os recortes já operados pela percepção e as ideias, haveria então algum conhecimento que possa ir além dos símbolos?

3. Intuição e linguagem

Há um consenso de que uma existência apenas pode ser discutida a partir de uma experiência⁸⁵. No cenário da moderna teoria do conhecimento, a experiência é sobretudo a apreensão de algo pelos sentidos ou pela reflexão da mente quanto a si mesma⁸⁶. O racionalismo considera que, mesmo que do ponto de vista cronológico a percepção externa seja o que inicialmente experienciamos, no nível epistemológico apenas a contemplação dos estados interiores pode nos dar um conhecimento claro e distinto. O empirismo contrapõe que a legitimidade do nosso conhecimento deriva da percepção, pois mesmo as reflexões internas da mente teriam por objeto as nossas impressões sensoriais⁸⁷. Essa trava perceptiva levou à conclusão cética de que, como tanto os conteúdos da mente quanto as categorias fundamentais do entendimento seriam vinculadas ao que é sensível, então não se pode ir além de seu caráter indutivo e somente provável⁸⁸. Logo, dada uma ideia, dela não se extrai necessariamente uma causa ou um efeito, isto é, conhecimento.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 53.

⁸⁶ DESCARTES, R. *Regras para a Direção do Espírito*. Lisboa: Edições 70, 2017 (regra 12).

⁸⁷ LOCKE, J. *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (2 Vols.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, Livro 1, Cap. 1.

⁸⁸ KANT, I. *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 14-18.

A perspicácia da crítica da razão kantiana aqui foi demonstrar que, do fato do que podemos conhecer se iniciar com a experiência sensível, não se segue que dela deriva⁸⁹. Mas isso não daria ganho de causa à hipótese racionalista de uma relação *a priori* entre as ideias puras. Sem o lastro da experiência sensível, a autorreflexão do espírito pode até ser inteligível, porém jamais verdadeira ou falsa. Isso porque uma contemplação que transcendesse os conteúdos sensíveis exigiria uma “intuição intelectual”, uma espécie de percepção da realidade em si mesma que permitiria atribuir idealmente uma conexão necessária entre puros conceitos⁹⁰. Ainda que tivéssemos tal visão especulativa do objeto em si mesmo, isto é, fora do tempo e do espaço, ela nada nos mostraria acerca de como ele se associa a um outro objeto também pensado em si. Não haveria aqui qualquer progresso do conhecimento, já que estaríamos restritos a juízos analíticos que desdobram o que já está no conceito. Por isso, Kant caracteriza a experiência como a síntese operada pelo entendimento daquilo que nos aparece pela intuição sensível⁹¹. Experimentar esta mesa é reunir pelo intelecto as diversas imagens moventes que nos chegam pela visão numa ideia ou conceito de um só objeto. Contra uma posição dogmática que espera um conhecimento pleno ou absoluto das coisas em si por uma faculdade transcendente, o filósofo crítico concede somente um saber das relações *a priori* entre o sujeito e o objeto que seriam estruturantes da experiência.

Bergson concorda que não se pode alcançar um conhecimento absoluto do real por uma dialética de puros conceitos ou uma intuição intelectual⁹². No entanto, aquela crítica ao dogmatismo da razão compartilha o falso pressuposto de que uma intuição das coisas mesmas precisaria de uma consciência ou percepção adiante do espaço e do tempo⁹³. Na origem de tal concordância fundamental entre posições conflitantes está aquela gramática inconsciente que se vale de categorias intelectuais para enfrentar problemas especulativos. Sem um contraste entre a teoria do conhecimento e a teoria da vida, parece-se julgar que a inteligência surgiu espontânea e desinteressadamente, “com uma subdivisão em funções psicológicas das quais precisamos apenas constatar a existência”⁹⁴. Contudo, já se mostrou que, se a gênese e o desenvolvimento do intelecto se orientam pelas exigências fundamentais da vida, então os esquemas conceituais ajustados para o uso cotidiano são inapropriados para entender o processo mesmo de sua evolução, o qual extrapola qualquer utilidade ou convenção⁹⁵.

⁸⁹ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 7ª. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010, B1-B2.

⁹⁰ BERGSON, *O Pensamento e o Movente*, p. 160.

⁹¹ CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 137-139.

⁹² BERGSON, *O Pensamento e o Movente*, p. 160.

⁹³ *Ibid.*, 161.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 57.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 57.

A dissonância das palavras e das ideias gerais para tratar filosoficamente da realidade se revela especialmente quando do estudo do movimento. Diante do deslocamento de um objeto no espaço, o entendimento lhe examina de acordo com a posição móvel ou imóvel do observador. O sujeito então se representa o trajeto e sua duração por “um sistema de eixos” ou “pontos de referência”⁹⁶. Embora a noção de tempo seja uma variável indispensável para a ciência natural, “a duração é medida pela trajetória de um móvel” e assim “o tempo matemático é uma linha”. Ora, como a própria essência da temporalidade é seu transcorrer, então o tempo científico é uma exclusão ideal da própria duração, já que “a linha que medimos é imóvel” e “o tempo é mobilidade”⁹⁷. Essa exclusão da duração já se encontra na linguagem do senso comum. Uma vez que o signo linguístico é descontínuo e linear, tratamos os elementos de um enunciado como independentes entre si, invariáveis, sem transições. O seu revestimento por funções e pontos matemáticos apenas reforça um princípio de estabilidade imanente à própria gramática — ou ao menos à maneira como a compreendemos.

Tanto por se adotar um ponto de vista de terceira pessoa quanto por se conduzir uma análise em torno dos “símbolos pelos quais nos exprimimos”⁹⁸, obtém-se um “conhecimento relativo” ao observador. A expressão “relativo” não deve ser confundida com alguma forma trivial de relativismo, pois não se está a dizer que cada um verá a seu modo a mudança do objeto. A tese aqui é de que qualquer observador que se encontre em tal coordenada quanto à coisa a apreenderá daquela maneira determinada, isto é, que a objetividade de um movimento é medida pela relação sistemática entre o sujeito e o objeto. Se é assim, trata-se sempre de um conhecimento exterior ao movente⁹⁹. Mas se fosse possível, por uma reorientação metódica do pensamento, uma imersão no movimento de tal maneira que o sujeito coincidissem com o deslocamento do móvel, então dele se teria uma apreensão interior que dispensaria qualquer ponto de vista espacial ou tradução simbólica de sua trajetória. Nesse caso, alcançaríamos um “conhecimento absoluto” da coisa mesma.¹⁰⁰

O que Bergson nos mostra é que “há pelo menos uma realidade que todos apreendemos por dentro”, absolutamente, cujo significado é incomensurável com qualquer análise simbólica de seus elementos¹⁰¹. É a nossa própria duração interior, aquilo que se passa quando temos consciência de nosso movimento ou duração. Afinal, caso não tenhamos qualquer “simpatia” ou confluência com qualquer outra coisa, não resta dúvida de que coin-

⁹⁶ *Ibid.*, p. 184.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 5.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 184.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 184.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 184-185.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 188.

cidimos com nós mesmos¹⁰². Constatamos que somos parte do mundo material cujas percepções nos chegam pelos sentidos. Tais percepções se agrupam em torno de objetos e parecem se justapor umas às outras em estados de coisas. Reconhecemos tais objetos por lembranças que nos permitem interpretá-los e que incitam hábitos motores que se associam a estas percepções e memórias¹⁰³. Entretanto, se nos direcionamos para as transições entre um e outro estado, descobrimos que aquelas distinções nítidas e precisas enunciadas na linguagem são superficiais, pois não captamos um estado x e depois um estado y, porém a sua continuidade indivisa¹⁰⁴. Se ficarmos por alguns minutos apreciando o pôr do sol na beira-mar de Fortaleza, ainda que completamente imóveis num exato lugar, cada visão que tivermos do céu escarlate será diferente, pois a nossa memória mostraria que ela prolonga e acrescenta àquela vista que apreciamos há pouco. Portanto, “não há dois momentos idênticos num ser consciente”¹⁰⁵ e os objetos e estados de coisas que nos pareciam tão solidamente organizados se mostram agora uma “multiplicidade qualitativa” cujas partes se interpenetram e mudam internamente. Essa experiência de “nossa própria pessoa em seu escoamento através do tempo consiste no que Bergson entende por “intuição”¹⁰⁶.

A intuição é uma “auscultação espiritual”¹⁰⁷, uma “consciência imediata” que coincide e mal se distingue de seu objeto¹⁰⁸. O que ela nos indica é uma sucessão sem justaposição, uma evolução ou crescimento internos sem “estados contíguos a estados” que corresponderiam a “palavras justapostas a palavras”¹⁰⁹. A intuição se distingue assim da análise conceptual especializada na individuação e manipulação da matéria. Igualmente não equivale àquela intuição intelectual que transpõe indevidamente a maneira de pensar os objetos espaciais amparada no simbolismo da ciência natural e das necessidades da linguagem. Ao contrário do que nossos esquemas intelectuais façam crer, tal intuição é um ato simples. Retomando-se o exame do movimento, quando levanto meu braço, acompanho interiormente o seu deslocamento por uma percepção indivisível, pois meu braço vai de um lugar a outro sem desvios ou interrupções. Todavia, quando comunico esse ato, figuro seu trajeto por uma linha. Como a linha é composta por pontos que indicam paradas ou instantes ideais, opero então por uma justaposição de tais pontos para reconstituir sinteticamente aquela percepção interna e simples de meu movimento¹¹⁰. A análise confunde aqui

¹⁰² *Ibid.*, p. 188.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 188.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 189.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 190.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 53, 188.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 203.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 29.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 29.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 186-187.

o trajeto com a trajetória, pois se atribui ao movimento real, que é uma continuidade indivisa, as propriedades da sua representação simbólica, que é infinitamente divisível¹¹¹. As infinitas enumerações ou perspectivas pelas quais se podem conhecer externa e relativamente o real jamais equivalem à perfeição daquela apreensão interna que vivenciamos num movimento único¹¹².

Embora recorra à simpatia que possuímos conosco por esta consistir numa situação mais evidente quanto ao significado de um pensamento intuitivo, Bergson não considera que coincidamos apenas com nós mesmos. Ele nos chama à atenção para como os movimentos graciosos de um artista podem nos suscitar uma imersão na “graça” de seu deslocamento. Isso se dá inicialmente, diz-nos Bergson, pela apreensão de certa facilidade e desembaraço do artista, que nos faz em seguida captar uma harmonia e uma condução refletida quanto a seus passos. Se em conjunto com a dança intervém a música, parece a Bergson que a regularidade do ritmo permite que quase adivinhemos as direções que se vão ali tomar, numa espécie de “simpatia física”¹¹³. Mas tal simpatia não se dá apenas por certo encanto estético ou pela observação de sujeitos que já admitimos que possuem estados de alma. Quem aprendeu a dirigir num automóvel de marcha manual provavelmente ouviu de seu instrutor que deveria “escutar” ou “sentir” quando o veículo lhe pedia que trocasse alguma das marchas. E, após algum esforço de imaginação e familiaridade com a aceleração do carro, estamos de tal modo imersos em seu deslocamento que percebemos, de maneira similar a um aviso ou chamado, quando é necessário a alteração no câmbio. Com o desenvolvimento da inteligência artificial, por vezes conduzimos conversas com assistentes virtuais para resolver problemas domésticos e acompanhamos a fala destes dispositivos de maneira similar a como fazíamos com os funcionários humanos. Os exemplos aqui podem se multiplicar. O que importa enfim é que estes casos já nos permitem entrever que a intuição não nos confina em nós mesmos¹¹⁴ nem que um filósofo que a adote seria “como um pastor sonolento que olha a água a correr”¹¹⁵.

Daí que, para Bergson, a intuição é um método para se obter um conhecimento absoluto do real¹¹⁶. Por “método” não se deve entender um conjunto de técnicas ou normas a serem replicadas automaticamente. Tais características convêm aos procedimentos intelectuais. Uma metodologia verdadeiramente filosófica remete menos aos meios e ferramentas

¹¹¹ *Ibid.*, p. 165.

¹¹² *Ibid.*, p. 186-187.

¹¹³ BERGSON, *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*, p. 18-19.

¹¹⁴ BERGSON, *O Pensamento e o Movente*, p. 30.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 213.

¹¹⁶ *Ibid.*, prefácio.

do raciocínio do que à própria orientação do pensamento. Uma vez que se volta para a nossa experiência interior, o método intuitivo consiste em “uma inversão do trabalho habitual da inteligência”¹¹⁷. Diferente de qualquer abordagem analítica, que vai dos conceitos e palavras para as coisas, um pensamento intuitivo precisa se instaurar primordialmente nas coisas mesmas¹¹⁸. No entanto, de que a intuição siga uma direção inversa ao intelecto não significa que se trate de alguma forma de irracionalismo. Mesmo que tais intuições difiram da “lógica imanente às nossas línguas”¹¹⁹, em especial daquelas que atribuem predicados a um sujeito que lhes serve de suporte, ainda assim consistem numa reflexão e não num instinto ou sentimento¹²⁰. Não se procura contestar aquilo que o intelecto faz e bem, operar sobre a matéria inorgânica em proveito do que nos é útil, mas obter uma “consciência alargada”¹²¹ cujo propósito é nos reinserir no elã vital.

Uma dificuldade já aludida é que, quando tentamos expressar essa apreensão simples que temos de nossa própria duração interior, precisamos necessariamente recorrer a alguma composição pela linguagem. Dado que as palavras são unidades discretas e lineares, qualquer tentativa de comunicar uma intuição já é recoberta por categorias que lhe são heterogêneas. Incapaz de ser traduzida por conceitos e símbolos, a intuição parece algo “obscuro” e inefável¹²². Daí que a atividade intelectual, por mais penosa que seja em sua execução e a despeito das contradições especulativas que produza, parece mais clara do que a intuição¹²³. Por isso, não cabe uma definição geométrica da intuição¹²⁴. Afinal, “acerca da coisa que não foi recortada no todo da realidade pelo entendimento nem pelo senso comum nem pela linguagem, não se pode dar uma ideia a não ser tomando dela vistas múltiplas, complementares e não equivalentes”¹²⁵.

O primeiro passo em tal método é justamente reconhecer e se desvencilhar daqueles conceitos usuais e rotinas intelectuais transmitidos pelas palavras¹²⁶. A inversão do trabalho da inteligência requer que se reoriente a referência linguística. Um conceito opera por generalização e abstração, e, por isso, “só pode simbolizar uma propriedade especial” ao lhe ampliar a extensão, “tornando-a comum a uma infinidade de coisas”¹²⁷. Dessa maneira, alarga-se indevidamente aquela experiência a ser figurada, pois

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 205.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 205.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 76.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 98.

¹²¹ *Ibid.*, p. 29.

¹²² *Ibid.*, p. 33.

¹²³ *Ibid.*, p. 35.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 31.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 31.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 47.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 194.

a extensão idealizada daquela propriedade não se aplica especificamente a nenhum fenômeno que representa. Seja um juízo como “o calor dilata os corpos”¹²⁸. Se tal afirmação corresponde a todos os corpos, então seria uma tradução ou transcrição de todos os eventos nos quais um corpo se dilata. Como os corpos são diferentes uns dos outros, não poderiam ser exatamente representados por uma mesma sentença ou palavra, pois isso implicaria que duas coisas diferentes seriam simultaneamente iguais, o que é absurdo. A dificuldade não se dissolve com um enunciado particular como “essa barra de ferro se dilata”¹²⁹, pois, como a sentença geral, tal afirmação pode ser empregada para descrever fatos diversos e, portanto, irreduzíveis.

Uma vez que os conceitos são indispensáveis para que se possa comunicar uma Filosofia¹³⁰, um sistema por vezes abriga “um conjunto de concepções tão abstratas e, por conseguinte, tão vastas, que nele caberia todo o possível, e mesmo o impossível, ao lado do real”¹³¹. Assim, para pensar a duração interior, o método intuitivo precisa substituir os “conceitos rígidos” manejados pela inteligência por conceitos flexíveis, “representações [...] móveis, quase fluídas, sempre prontas a se moldarem pelas formas fugidias da intuição”¹³². Os conceitos flexíveis recorrem a imagens de níveis diversos cujo propósito é “dirigir a consciência para o ponto preciso no qual há uma certa intuição a apreender”¹³³. Por “imagem” Bergson se refere aqui a certas representações que visam expressar um pensamento¹³⁴, uma formulação intermediária entre “uma intuição concreta e a complexidade das abstrações que a traduzem”¹³⁵. Embora Bergson não o diga expressamente, até um rápido exame das imagens mediadoras que ele nos propõe em seus ensaios nos mostra que elas se orientam por um ou mais aspectos da percepção. Assim, em *Matéria & Memória*, a imagem mediadora que serviu de ponto de partida àquela investigação foi de que “há tons diferentes da vida mental”¹³⁶, no que se constata uma referência auditiva. Noutra situação, para se desvencilhar de uma análise do pensamento de Berkeley que o reduz a aspectos que lhe são externos, Bergson sugere que a intuição filosófica do bispo inglês pode ser condensada na imagem visual e tátil segundo a qual ele “percebe a matéria como uma delgada película transparente situada entre o homem e Deus”¹³⁷. Já noções

¹²⁸ *Ibid.*, p. 251.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 251.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 195.

¹³¹ *Ibid.*, p. 3.

¹³² *Ibid.*, p. 195.

¹³³ *Ibid.*, p. 192.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 192.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 125.

¹³⁶ BERGSON, H. *Matéria & Memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 7.

¹³⁷ BERGSON, *O Pensamento e o Movente*, p. 137.

como “multiplicidade qualitativa”, “duração” ou “intuição”, dentre outras já mencionadas, devem ser entendidas antes como conceitos flexíveis do que como conceitos abstratos e gerais. Assim, em vez de “guardar do objeto apenas o que é comum a este e a outros”¹³⁸, uma explicação precisa convir apenas ao seu objeto, sem deixar qualquer lacuna para que outra explicação possa ali ser empregada a partir da mesma propriedade¹³⁹. Apesar de que “nenhuma imagem substituirá a intuição da duração”, ela tem a vantagem de manter o pensamento naquilo que lhe é imediato e concreto¹⁴⁰. O empirismo de Bergson, dada a sua tese de que toda intuição advém de uma percepção, se mistura aqui com seu espiritualismo, já que aquilo que é percebido é o próprio espírito ou duração interior.

O que se procura indicar com as imagens mediadoras é um sentido “acima da palavra e da frase”¹⁴¹. Tal sentido é “menos uma coisa pensada do que um movimento do pensamento, menos um movimento do que uma direção”¹⁴². Além da referência da palavra a algum estado de coisas ou a um ato performativo, há na enunciação um “gesto”, uma “atitude”, um “andamento”¹⁴³ que distingue entre uma ordem e um pedido, ou mesmo entre maneiras diferentes de se pedir ou ordenar. No âmbito intuitivo, “antes da intelecção propriamente dita, há a percepção da estrutura e do movimento” daquilo que é dito, o que, na leitura de uma página, é aludido por sinais de pontuação e ritmo¹⁴⁴. Trata-se de uma alusão sobretudo porque, diante de uma sentença como “Me dê cinco maçãs vermelhas”, há uma tonalidade e uma temporalidade que talvez pouco interfiram quanto à relação comercial ali em curso, mas que são decisivas para quem procure nisso entrever o caráter nervoso, ou austero, ou apressado, ou cansado, ou autoritário, ou inseguro, dentre tantos outros, naquilo que foi enunciado. O ímpeto dessas atitudes está além do objeto denotado ou do ato social realizado, bem como de qualquer convenção linguística. Para intuí-lo, é preciso acompanhar o ritmo das palavras e das frases, ou seja, “simpatizar” com os estados interiores daquele que as enuncia¹⁴⁵. Esse estado de espírito poderia ser verbalizado de diferentes maneiras, mas nenhuma dessas expressões, ainda que estruturadas segundo as mesmas relações entre seus componentes, podem abrangê-lo plenamente diante da simplicidade desse ato de pensamento¹⁴⁶. Assim, diz-nos Bergson, aquilo que nos contam acerca dessa ou daquela pessoa nos fornecem pontos de vista cujos traços nos levam a compará-la com aquilo que já conhecemos,

¹³⁸ *Ibid.*, p. 193, 195.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 3.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 192.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 139.

¹⁴² *Ibid.*, p. 139.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 97.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 97.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 98.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 140.

compreendendo-a por símbolos e ângulos que lhe são exteriores. Para além desses relatos e análises, é possível uma tal coincidência com a pessoa que seus atos nos pareçam se desprender dela em vez de exteriormente caracterizá-la¹⁴⁷. Se há um significado extralinguístico que persiste em cada sentença e que lhe revela uma intuição ainda que fugidia ou limitada dos estados de alma ali expressos, então há um pensamento que transcende qualquer signo. Portanto, mesmo que a maior parte das vezes o pensamento seja objetificado pelas palavras, a meditação intuitiva quanto ao dito lá reencontra um significado mais básico doutra ordem que permite conhecer o real a despeito da linguagem. Por isso, para Bergson, a Filosofia é uma Metafísica e a Metafísica é um conhecimento que pretende superar qualquer símbolo¹⁴⁸.

A adoção de imagens mediadoras e seus conceitos flexíveis não condenaria então o filósofo à imprecisão de um discurso figurado? Para Bergson, é justamente quando se tenta analisar a sucessividade da duração interior por uma linguagem abstrata moldada pela simultaneidade dos objetos espaciais que se recai numa alegoria. Assim, quanto ao exame de nossa intuição, é a linguagem abstrata que se mantém num discurso figurado e impreciso. Por sua vez, as comparações e metáforas do método intuitivo, que não procuram corresponder, mas apenas nos sugerir a duração real, ajustam-se à condição própria ao espírito¹⁴⁹. Daí que, na medida em que a Filosofia se guia pela exatidão geométrica da linguagem abstrata, falta-lhe a “precisão” quanto à meditação acerca da vida interior ou espiritual¹⁵⁰. Além disso, as comparações e metáforas do discurso intuitivo não se confundem com o emprego destes recursos no discurso literário. Isso porque, se a literatura por vezes se volta também para o estudo da alma, realiza-o num âmbito concreto da narrativa ou de algum afeto a ser aludido num poema, enquanto a Filosofia procura pelas “condições gerais da observação direta, imediata, de si por si”.

Conclusão: Filosofia — Crítica da linguagem ou modo de vida?

Pierre Hadot nos conta do entusiasmo com que, em 1939, em sua prova de admissão ao ensino superior, deparou-se com um tema de redação filosófica extraído de Bergson que dizia: “A Filosofia não é uma construção de sistemas, mas a resolução, uma vez tomada, de olhar ingenuamente

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 187.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 188.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 3.

para si e ao redor de si”¹⁵¹. Em nenhuma das várias vezes em que recupera essa caracterização bergsoniana do filosofar, Hadot indica qualquer referência bibliográfica. E não poderia fazê-lo, pois tal formulação não se encontra em nenhum dos escritos de Bergson. Apesar disso, ela coincide muito bem com o espírito de sua Filosofia. Não há maiores dificuldades em se encontrar passagens em que Bergson, com outras palavras, exprime algo com um significado equivalente ao que tanto impactou Hadot. Numa dessas passagens, contrasta-se a complexidade da elaboração linguística de um sistema filosófico com a simplicidade da intuição que o pensador jamais conseguiria expressar com palavras¹⁵². Por isso, sugere-se que se evite dar voltas em torno de um pensamento filosófico para apreendê-lo em seu próprio movimento interno. Tal coincidência ou simpatia leva a supor que a memória de Hadot tenha contraído uma outra citação e dela retido uma imagem mediadora para a intuição original do filósofo.

O que tanto inspirou Hadot naquela intuição bergsoniana é que ali claramente há uma distinção entre o discurso filosófico e a atitude ou conduta do filósofo. Especialista na Filosofia antiga, Hadot nos mostra que tal contraste remete a um sentido primordial do filosofar reconhecido pelas diversas escolas do passado. Num caso exemplar, indica que a distinção estoica da Filosofia em Física, Lógica e Ética é, na verdade, uma ramificação apenas de seu discurso feita com propósitos didáticos. A Filosofia não consistiria numa teoria do mundo físico, mas na contemplação do cosmos; menos na teoria de falar e pensar bem do que em efetivamente se pensar e falar bem; antes um agir bem do que uma mera teoria da ação moral¹⁵³.

Por um lado, haveria então uma incomensurabilidade entre o discurso teórico e o comportamento ou maneira de viver filosófica. Como ensinavam os antigos filósofos, quem somente se dedicasse a compreender o mundo físico sem uma transformação de seu modo de ver a realidade e nela viver seria como um suposto músico que se contentava em ler as partituras e não tocasse nada do que lá está escrito; ou alguém que considerasse que ser um carpinteiro é argumentar acerca de como construir casas sem nada construir¹⁵⁴. No entanto, há também uma complementaridade entre a teoria e a vida filosófica, pois o filósofo vive aquilo que pensa por que pensa o que vive. Essas disposições se entrelaçam ao bergsonismo quando dele escutamos que precisamos da linguagem para expressar uma intuição. Todavia, a intuição mesma não é apreensível por nenhum discurso e o filosofar propriamente consiste em se ir além de qualquer símbolo em busca daquele conhecimento absoluto que coincide com a própria realidade ou duração. Ora, se a expressão da intuição fosse desnecessária ou fútil, então

¹⁵¹ HADOT, P. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 15.

¹⁵² BERGSON, *O Pensamento e o Movente*, p. 124-125.

¹⁵³ HADOT, *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, p. 264.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 264-265.

Bergson não teria escrito tantos livros. Se os escreveu, foi porque em sua intuição original “encontra-se algo [...] tão extraordinariamente simples que o filósofo nunca conseguiu dizê-lo”, pois “não podia formular o que tinha no espírito sem se sentir obrigado a corrigir sua formulação e, depois, a corrigir sua correção”. Portanto, “toda a complexidade de sua doutrina, que pode ir ao infinito, não é mais que a incomensurabilidade entre sua intuição simples e os meios de que dispunha para exprimi-la”¹⁵⁵. Ora, “é por isso que falou por toda a sua vida”¹⁵⁶.

A tarefa da Filosofia para Bergson é nos levar a “uma percepção mais completa da realidade graças a um certo deslocamento de nossa atenção”¹⁵⁷. Para tanto é que se faz necessário “afastar essa atenção do lado praticamente interessante do universo e de voltá-la para aquilo que, praticamente, de nada serve. Essa conversão da atenção seria a própria filosofia”¹⁵⁸. Tal conversão equivale àquela resolução de olhar ingenuamente para si e ao redor de si no comentário de Hadot. E tal concepção bergsoniana da Filosofia como um modo de viver não seria plausível sem a teoria da linguagem articulada em seu método. Afinal, se se assume que tudo aquilo que podemos pensar é condicionado e se restringe ao que se pode dizer, então a Filosofia se reduz a uma crítica teórica da linguagem. Por isso, o paradigma da intuição, o qual possui uma ampla repercussão na História da Filosofia e que assume uma feição singular com Bergson, não se distingue da reviravolta linguística somente quanto ao seu aspecto teórico. Hadot nos mostra que as escolas da Antiguidade denunciavam o perigo que corre o filósofo que faz “do amor pela sabedoria (*philosophia*) um amor pela palavra (*philologia*)”¹⁵⁹. A questão da linguagem, seja antes ou agora, continua sendo bem mais do que uma querela sobre palavras.

Referências

ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

BERGSON, H. *Matéria & Memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERGSON, H. *O Pensamento e o Movente* [PM]. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

¹⁵⁵ BERGSON, *O Pensamento e o Movente*, p. 125.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 125.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 159.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 159.

¹⁵⁹ HADOT, *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, p. 252. Trata-se de uma referência a um trecho de Sêneca (*Carta a Lucílio*, 128, 23).

- BERGSON, H. *A Energia Espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BERGSON, H. *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Lisboa: Edições 70, 2018.
- Caygill, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- CHARNIANSKI, A. *Exprimer le Esprit: Temps et Langage chez Bergson*. Paris: L'Harmattan, 2009.
- DESCARTES, R. *Regras para a Direção do Espírito*. Lisboa: Edições 70, 2017.
- DUMMETT, M. *Origins of Analytical Philosophy*. London: Bloomsbury, 1993.
- FORSTER, M. *German Philosophy of Language*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2013.
- GABRIEL, G. "A Lógica como Literatura? Observações sobre o Significado da Forma Literária em Wittgenstein". In: Hadot, P. *Wittgenstein e os limites da Linguagem*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 97-110.
- GUNTER, P. *Bergson: A Bibliography*. 2ª. ed. Ohio: Bowling Green State University: 1986.
- HADOT, P. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 7ª. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.
- KANT, I. *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- KENNY, A. *Philosophy in the Modern World*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007.
- LOCKE, J. *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (2 Vols.). 5ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- OLIVEIRA, M. *Reviravolta Linguístico-pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.
- RUSSELL, B. "Da Denotação". In: *Russell – Ensaios Escolhidos*. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção "Os Pensadores").
- SAMPAIO, E. "A Virada Linguística e os Dados Imediatos da Consciência" (In: *Trans/ Form/ Ação*, Marília, Vol. 40, n. 2, 2017, p. 47-70).
- STANCATI, C.; CHIRICÓ, D.; VERCILLO, F. (Orgs.). *Bergson: Esprit et Langage*. Bélgica: Mardaga, 2001.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Fósforo Editora, 2022.

Evaldo Silva Pereira Sampaio

Endereço Profissional:

Universidade Federal do Ceará

Instituto de Cultura & Arte Programa de Pós-Graduação em Filosofia – UFC

Campus do Pici

Rua Prof. Armando Farias, s/n, Pici – Sala EG 202

CEP: 60020-181 Fortaleza – CE