

Franklin Leopoldo e Silva intérprete de Bergson. A inefabilidade da duração e a tensão imanente ao discurso filosófico

Débora Morato Pinto

UFSCar/CNPq

RESUMO

Intencionamos aqui examinar pontos nodais da interpretação de Bergson apresentada na obra *Bergson: Intuição e discurso filosófico*, de Franklin Leopoldo e Silva, a fim de explicitar a originalidade de sua circunscrição do problema da linguagem nessa filosofia que se quer intuitiva. Defendemos que as noções de limite e tensão são mobilizadas pelo autor para demonstrar a relação indissociável entre crítica da discursividade e acesso intuitivo ao absoluto que é duração. Buscaremos ainda mostrar como esse viés interpretativo nos oferece um novo olhar sobre modo particular pelo qual Bergson vincula filosofia e história da filosofia já em sua primeira obra.

PALAVRAS-CHAVE

Intuição; discursividade; ontologia; tensão significativa; conceito; duração.

ABSTRACT

The purpose of this text is to examine the nodal points of the interpretation of Bergson presented in *Bergson: Intuição e discurso filosófico*, by Franklin Leopoldo e Silva, in order to make explicit the originality of his circumscription of the problem of language in this philosophy that claims to be intuitive. We argue that the notions of limit and tension are mobilized by the author to demonstrate the inseparable relationship between the critique of discursivity and intuitive access to the absolute that is duration. We will also try to show how this approach offers us a new look at the particular way in which Bergson links philosophy and the history of philosophy in his first work.

KEY WORDS

Intuition; discursivity; ontology; significant tension; concept; duration.

Toda questão é aquela de saber se e como o pensamento pode habitar uma palavra... Sólida é a última coisa que a linguagem filosófica deve ser. A densidade das palavras deve ceder lugar ao ritmo do pensamento que salta de imagem em imagem e mesmo por entre as contradições, destruindo a plasticidade racional com que tradicionalmente se tentou fazer com que a linguagem expressasse o pensamento. A palavra não reproduz movimento, mas o estilo pode sugerir a mobilidade (Leopoldo e Silva, 1994, p. 110)¹.

I. Discursividade, teoria e intuição: o problema da linguagem em Bergson

O tema da linguagem, ou antes, da discursividade racional em que se fundam a ciência e a filosofia, configura um campo minado no terreno da reflexão bergsoniana. Sem ter dedicado uma só obra ou conferência às relações entre discurso e devir, o filósofo atravessa os problemas aos quais se dedicou em constante tensão com a tendência à espacialização por meio da qual se desdobra o exercício natural do pensamento, decalcado dos atos de fala e desenvolvido geralmente segundo uma formalização progressiva e sofisticada. A apreensão do tempo cuja essência é passar, fluxo de diferenças, heterogeneidades e mudanças, realidade oposta, portanto, à atualidade e à fixidez dos objetos desdobrados espacialmente, solicita processos de conhecimento que não sejam modelados pela objetividade constituída pragmaticamente. Dado que nossa faculdade natural de conhecimento visa a essa objetividade e se desdobra em concomitância com ela, lidar com o tempo real consiste então numa atividade de direção inversa à intelectualidade. A assimilação e a expressão possível da duração necessitam de liberdade face ao que o filósofo indica como amarras conceituais, a despeito do fato de que não há como conhecer propriamente sem se amalgamar com os expedientes intelectuais. Eis o polêmico problema do apelo à faculdade intuitiva. Sem a discursividade não haveria reflexão, não se processaria um conhecimento passível de voltar-se a si; mas com ele se abre e se segue inelutavelmente a via do conceito, cujas propriedades incluem a generalização, a abstração, a fixação dos significados e a inevitável construção de sistemas – a via do mascaramento do devir, do esquecimento do tempo. Mais explicitamente, à singularidade dos ritmos que compõem o real, o entendimento impõe a generalização; à experiência concreta pela qual estamos imersos no todo do devir, a abstração que recorta parcialidades pelo critério das semelhanças; à mobilidade da duração, a estabilização

¹ Esse livro essencial em muitos sentidos tem sido uma companhia constante ao longo de meu trajeto como professora e pesquisadora. Ele permite de algum modo continuar a fruir da presença de Franklin em minha vida. Ao meu incrível orientador, que me mostrou o rigor e a suavidade encarnados conjuntamente numa maneira especial de fazer e ensinar filosofia, dedico este texto como homenagem jamais à altura do que ele significa para a filosofia brasileira e para os estudiosos de Bergson de qualquer parte.

na armadura do signo; à heterogeneidade, sua diluição num meio homogêneo. É assim que, em 1903, já de posse das direções primordiais de um método que poderia ao menos flexibilizar o conceito, Bergson nos *introduz à metafísica*, destacando do que se trata nesse gênero de conhecimento: tentar seguir a via inversa à conceitual, isto é, instalar-se diretamente na mobilidade, numa realidade móvel, adotando “sua direção em constante mudança e, por fim, compreendê-la intuitivamente” (Bergson, 2019, pp. 213-214). Compreensão que depende de uma faculdade de acesso ao puro sentimento que integra contato e visão, e que se exerce como conhecimento em comércio com a discursividade, já que, segundo a célebre passagem de *A Evolução Criadora*, trata-se para a intuição, “nebulosidade vaga em torno do centro luminoso que é a inteligência”, de “nos fazer apreender o que os dados da inteligência têm de insuficiente e nos *fazer ver* o modo de completar as suas lacunas” (Bergson, 2007, p. 178, grifo nosso). Sabemos que não é tão simples: a essa sugestão sobre a relação entre as duas faculdades, somam-se outras que enfatizam a inversão², o esforço violento³, a torção⁴, a superação de limites, tudo isso implicado no conhecimento intuitivo que se realiza como metafísica. Em todo caso, cabe observar que é dessa condição paradoxal que depende a filosofia da duração, e ela procederá por meio de uma relação bastante peculiar com o discurso, em especial com o seu envolvimento na filosofia que tem no conceito seu instrumento próprio.

² Diz Bergson ser necessário que nosso espírito inverta o sentido das operações naturais pelas quais ele se situa e opera no mundo segundo as orientações da vida, isto é, o pensamento habitual e suas categorias, que são seus “termos artificiais”, para então criar “conceitos fluidos, capazes de seguir a realidade em todas as suas sinuosidades e adotar o próprio movimento da vida interior das coisas... Filosofar consiste em inverter a *direção habitual do trabalho do pensamento*” (Bergson, 2019, p. 214, grifos nossos).

³ Ver *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, a menção ao esforço vigoroso da consciência para que “volte a ser ela mesma”, isolando-se do mundo material e da forma espacial (Bergson, 2020, p. 64); *La perception du changement* (Bergson, 2019, p. 157), a menção ao “esforço violento” para descartar esquemas artificiais que, inconscientemente, interpomos entre a realidade e nós mesmos; ainda em *Introduction à la Métaphysique*, a descrição da metafísica como movimento da intuição entre dois limites, movimento pelo qual podemos nos dilatar “indefinidamente fazendo um esforço cada vez mais violento; em ambos os casos, transcendemos a nós mesmos” (*Ibid.*, p. 211).

⁴ O trabalho sobre a linguagem é inseparável da reconfiguração da experiência, do empirismo verdadeiro a que almeja Bergson. A intuição se faz pelo esforço de “buscar a experiência em sua fonte”, para quem do “*tour-nant*” (Bergson, 2008, pp. 203-206) pelo qual ela se inflete no sentido da nossa utilidade. A menção que fazemos aqui a uma torção diz respeito a essa reviravolta, por assim dizer, já que se trata de inserir-se numa via em que o fato, como adaptação do real à nossa utilidade, será desconstruído, seu enquadramento será rompido e a experiência será como que “revirada”, pela *teoria* que busca um além do humano, cuja face complementar será desenvolvida na terceira obra, em que um além do homem surge no horizonte (a superação da condição humana) implicado na metafísica.

O nó do paradoxo⁵ reside na proposta original de uma filosofia intuitiva, isto é, na construção de um método com base numa faculdade a um só tempo distinta em natureza e complementar à inteligência, cujo horizonte é a convergência com a experiência considerada em sua integralidade. A questão da linguagem identifica-se então à denúncia dos limites que a discursividade natural encontra no exercício teórico, e dos quais ela não se dá conta, ao menos não inteiramente. A aceitação da inteligência como ferramenta por excelência da teoria negligencia de partida o fato de que sua índole é pragmática, que a intencionalidade prática está na sua origem e é seu motor de desenvolvimento. Servindo aos processos próprios à espécie humana, a eficácia da faculdade intelectual se mede pela sua eficiência em proporcionar campos de estabilidade, sobre os quais a sobrevivência, o trabalho e a sociabilidade podem seguir a marcha da espécie. A fala, a língua e a expressão desenvolvem-se *pari passu* com o aperfeiçoamento da ação humana, na medida em que a inteligência se desdobra em concomitância com a comunicação que esquadrinha o mundo e oferece solo às relações sociais e intersubjetivas. A inteligência se exerce por expedientes que, na conformação da teoria, são precipitadamente transportados para a expressão do sentir e do pensar de uma consciência em sua relação consigo mesma. Assim, considerando que, no nível da comunicação e no nível da reflexão, institui-se a relação de significação própria ao mundo humano – o da cultura – é evidente que tal relação servirá ao mesmo tipo de finalidade que caracteriza a ação vital, ou seja, a estabilização do devir e o recorte da dinamicidade do real sem o que não é possível ao homem viver. A inteligência linguageira tende a congelar a mobilidade do sentido, seu aperfeiçoamento se desdobrando à luz de tal finalidade. Para superar sua própria mobilidade e fluidez originárias, a fala que institui significações impõe o desenvolvimento progressivo da formalização.

A tendência a fixar significados é, portanto, a marca da instrumentalidade. Generalização e abstração constituem os mecanismos que tornam possível a comunicação, a vida comum do trabalho e o conhecimento em suas etapas iniciais, em que técnica e ação se interligam por meio das potencialidades linguísticas. A palavra, produto de

⁵ A esse teor paradoxal se conectam críticas e incompreensões, mas também lições cuja fertilidade o século XX saberá explorar. Os desdobramentos mais comentados em autores de diferentes correntes recaem sobre Merleau-Ponty, Canguilhem e Deleuze, além de Sartre, cuja relação com o bergsonismo tem um tom mais crítico. Mas a eles podemos ainda acrescentar Jan Patočka, Simone de Beauvoir e Vladimir Jankélévitch, esse último representando um ponto especial da fertilidade a que aludimos: “Haverá sempre a reflexão que prolonga, que experimenta os procedimentos e os limites das propostas bergsonianas, na tentativa de compreender a fundo a sua originalidade e fazer por si mesmo a experiência de um compromisso inédito com o espírito e o tempo” (Leopoldo e Silva, 1996, p. 335).

um processo que implica a memória e a percepção, atividades fundadas na corporeidade, integra uma generalização sentida (compartilhada pelas espécies da linhagem animal) a uma discriminação de individualidades própria à memória humana. Ela representa a cristalização à qual a ideia geral, oriunda de um movimento entre as individualidades de um conjunto de lembranças e a ponta da vida mental que é o corpo, tende como uma de suas destinações. Em seu longo e detalhado estudo sobre a memória, Bergson nos oferece uma compreensão do hábito e de sua relação com as imagens da memória que se identifica a uma incipiente teoria da fala, ali delineando de maneira promissora a convergência entre os mecanismos ou aparelhos motores, a instituição de marcas sígnicas que facultam o recorte prático e a esquematização de gêneros. A ideia geral de gênero se explicaria, nessa chave, como desenvolvimento progressivo desses “aparelhos motores” artificiais montados, numa *imitação do trabalho da natureza*, “pelo entendimento para responder, em número limitado, a uma variedade ilimitada de objetos individuais” (Bergson, 2008, p. 179). A ação vital e a memória-hábito operam na formação das palavras, e em integração constante com a memória-imagem aprimoram as duas operações fundamentais da mente, a que discerne indivíduos e a que constrói gêneros. Esse esboço de teoria da linguagem a que apenas aludimos aqui⁶ já é suficiente para que se constate como as origens utilitárias de nossa percepção são as mesmas que as da capacidade de falar, futura produção de símbolos que consolidam esquemas motores e dinâmicos organizados na decodificação do mundo, primeiramente pelas ações. A palavra se forma no contato do corpo com o mundo, em sua inserção vital na natureza e no ambiente social.

Da generalização sentida à generalização pensada, a ação e a técnica promovem a continuidade entre a palavra e o conceito, esse último representando a forma acabada da primeira. É assim que podemos indicar, de modo muito sumário, como, na origem da filosofia ocidental, o conceito começa a firmar-se como unidade do pensamento e instrumento excelente da razão. O desvio inevitável da singularidade da experiência direta e da mobilidade própria ao devir encontra aí sua explicação, e mesmo sua justificativa – que outro modo de impulsionar o conhecimento que visa apenas conhecer, o ver por ver, senão por meio daquilo que nos faculta conhecer de modo geral, o saber prático concretamente exercido no âmbito da vida? É a inteligência o recurso que está inicialmente à mão, por assim dizer, para as primeiras

⁶ A explicação bergsoniana sobre formação das ideias e os processos de associação, originados na confluência de duas correntes, uma delas precisamente a percepção de semelhanças, generalização nascente, está no coração da segunda obra. Note-se a célebre afirmação sobre o “sentimento confuso de uma qualidade marcante... é a erva em geral que atrai o herbívoro” (Bergson, 2008, p. 177). Sentimento situado aquém da generalidade pensada e da individualidade discriminada que explicita o ponto que nos interessa: a origem e a destinação utilitária da palavra que define sua tendência primordial a consolidar sentidos.

investidas filosóficas, e é o conceito que será buscado como meio de elaboração e correção dos erros e das limitações do senso comum, sem que uma mínima hesitação tenha advertido sobre as armadilhas que aí se formaram. O dilema pode ser expresso de maneira simples e banal: como conhecer por conhecer sem usar a ferramenta que possibilitou desde sempre o conhecimento que nos caracterizou como espécie, sem recorrer ao expediente que prolonga a intelectualidade e que a faz voltar-se a si própria, a reflexão discursiva? Se a filosofia se diz, se discute e se escreve, como teria o menor cabimento que a linguagem se lhe apresentasse como empecilho?

Parte da possível resposta bergsoniana se encontra na consideração das noções de *limite* e de *tensão*. A discursividade como modo próprio de realização da filosofia deve carregar virtualmente consigo a sua própria crítica, o reconhecimento de seus limites e as possibilidades de sua flexibilização – isso tudo a ser buscado de forma incessante e vigorosa numa teoria. E essa prescrição decorre precisamente do fato de que filosofar não se identifica a escrutinar o real segundo os desígnios pragmáticos, e por isso exige compor a inteligência com outro modo de apreensão do real, enfrentando a tensão entre fixidez e mobilidade que ela mesma comporta. Os atos de fala e a simbolização que lhes dá continuidade e amplitude se caracterizam em sua origem também pela variabilidade. A fixação se alcança progressivamente a partir da arbitrariedade dos signos, potencialmente aplicáveis a uma multitude de possíveis respostas ao meio. Inteligência e linguagem farão, em consonância com a percepção, evoluir um trabalho de focalização e ajuste, que desemboca na soldagem entre palavras e objetos, frases e ações. Entretanto, implicada com a estabilização e o espaço em sua origem e sua destinação, a intelectualidade terá de se haver, ao defrontar-se com as questões radicais instauradas pela humanidade, com algo que a supera e que a envolve, cujas manifestações em nossa experiência se dão a ver em “diferença radical” com um desdobramento de fases justapostas, ou seja, com uma “evolução cujas fases contínuas se interpenetram por uma espécie de crescimento interior” (Bergson, 2019, p. 11). Como veremos adiante, a espacialização se apresenta desde o início do percurso bergsoniano como base da discursividade racional, sobre a qual se processa a simbolização. Entendido como condição da abstração e da fala, o espaço como meio que se interpõe entre nós e o real invade naturalmente o domínio da consciência, a nossa relação interior com o pensar. Desde a descoberta da duração interior, a relação entre linguagem e pensamento se mostra sob duplo aspecto, quer se a considere tal como é instituída e consolidada intelectualmente, como discurso articulado conscientemente, quer se a tome, no esforço propriamente intuitivo, segundo a apreensão direta do pensar sem o crivo da simbolização, isto é, sem a metaforização inevitável à expressão do mental por meio da fala interna e reflexiva. Na verdade, parte considerável da intuição da duração se realiza efetivamente no exame

desse dois aspectos que proporciona uma nova relação entre eles – no corpo simbólico que constitui a filosofia intelectual se abrem *momentos de inversão* do direcionamento ao imóvel e, assim, as condições de sua própria modulação.

Em outros termos, a metaforização do real via espacialização tem entre seus vetores primordiais a transfiguração do pensamento pela fixidez das palavras. Há razões ou motivações inteiramente justificadas para tal: pensar conscientemente não deixa de ser uma atividade de expressão de si para si, em que o pensamento se converte em discurso seguindo as tendências naturais do falar. Mas a metafísica, como atividade de pensamento essencialmente desinteressada, visando ao real como duração, teria que inventar ferramentas próprias, ou descobri-las. Sabemos que isso será defendido por Bergson como possibilidade efetiva na medida em que, recuperando uma virtualidade presente na tendência intelectual, mostrará a presença de outra faculdade, que se desdobra em método segundo as prerrogativas da ontologia, cuja direção é inversa à da objetivação própria à percepção e à inteligência, os principais expedientes vitais. Conjugação de um sentimento vago a regras de um “método elaborado” (Deleuze, 1999, p. 8)⁷, aplicáveis à própria racionalidade, a intuição se coloca sobre a duração e irradia direções para transformar-se em conhecimento, confrontando-se produtivamente com os expedientes já consolidados no saber teórico. Expedientes imantados a um processo de exteriorização que distancia o pensar de sua própria interioridade. Na medida em que a consciência filosófica abandona, ao menos parcialmente, as “reconstruções artificiais do pensamento”, ela toca um absoluto vivido como mudança que integra o pensamento; torna-se então visível *o pensar enquanto tal*:

ele é essencialmente uma mudança contínua e ininterrupta de direção interna, que tende incessantemente a ser traduzida em mudanças de direção externa, ou seja, em ações e gestos capazes de desenhar no espaço e expressar metaforicamente, por assim dizer, as idas e vindas da mente (Bergson, 2009, p. 45).

Cabe observar ainda como a relação entre linguagem e pensamento se rearticula à luz da duração, pois se trata para Bergson de diferenciar o pensamento como mudança contínua de direção – como mobilidade essencial do espírito – do diálogo interior que estabelecemos conosco quando pensamos articuladamente, isto é, quando expressamos tais direções em sua espacialização nascente. A tal diálogo subjaz a materialização

⁷ A despeito da desconsideração da dimensão de experiência vivida, o sentimento ou ao menos a camada profunda da sensibilidade, que claramente Bergson atribui à intuição, o comentário já canônico de Deleuze é bastante acertado e produtivo ao indicar essas regras e defender que a precisão em filosofia se alcança, no bergsonismo, pela determinação que a duração, a memória e o *elá vital* só podem ganhar com o “fio metódico” das regras interligadas. Cf. Deleuze, 1999, capítulo 1.

do espírito cuja sede é nosso cérebro. Para nossos propósitos aqui é importante apenas frisar que é na eleição do dualismo mente/corpo como problema central à ontologia bergsoniana que encontramos as mais importantes indicações para tratar dessa questão. Pensar e falar interiormente, ainda que intrinsecamente vinculados, não são totalmente identificados, uma vez que o pensamento “real, concreto e vivo” (Bergson, 2009, p. 44) pouco se presta à observação interior. Observar, isto é, relacionar-se com um objeto em face do qual o olhar do sujeito se exerce, implica uma separação ou exteriorização, própria à distância perceptiva que abre o horizonte espacial. A questão problemática reside justamente na absorção, pela reflexão, dessa relação como *modus operandi* para apreender a própria interioridade a si do pensamento, fazendo da reflexão um “exame da consciência por si mesma”, processo marcado pela artificialidade de um discurso interior, articulação de palavras-ideias, ou seja, símbolos consolidados, que constrói uma “pseudo-interioridade”:

A idéia, tomada em si mesma e independente do seu conteúdo representativo, já é sempre metáfora do pensamento, na exata medida em que o discurso interior é *metáfora do pensamento enquanto movimento*. Portanto quando a consciência ‘reflete’ sobre seus conteúdos ela não se encontra verdadeiramente a si mesma, mas apenas a sua face que está voltada para as coisas ou para as imagens exteriores (Leopoldo e Silva, 1994, p. 232, grifos nossos).

A distinção entre a vida do pensamento e os expedientes da representação, tomados como veículos da sua imitação artificial por meio da composição de imagens e ideias, consiste então numa das principais teses de fundo para que se dê conta minimamente do modo original e radical pelo qual Bergson pensa o problema da discursividade intelectual, incluindo a fala interior pela qual a inteligência reflete⁸. A análise levada a termo em *Bergson. Intuição e Discurso Filosófico* de Franklin Leopoldo e Silva, centro de nossas considerações aqui, está entre as poucas tentativas de adentrar nessa seara com precisão e detalhe, e entre essas poucas ela é sem dúvida a mais completa. Completude que reside no traço diferencial que o autor imprimiu ao estudo da intuição em seu vínculo problemático com o discurso: enfrentou a relação entre ontologia e método na chave bergsoniana, dedicando-se a mostrar como a expressão da duração é, a um só tempo, inevitável e deletéria, condição da

⁸ A conferência *A alma e o corpo* sintetiza e avança o trabalho de desvendamento das relações entre os movimentos neurossensoriais e a memória, à luz do par atual/virtual, ou seja, o tratamento inovador que Bergson confere ao problema do dualismo. O ponto de viragem da conferência, como bem ressalta Worms, está na indicação de movimentos sutis que buscam expressar em espacialização nascente as mudanças ininterruptas do pensamento ou do espírito concreto, real e vivo, “movimentos nascentes que indicam simbolicamente as direções sucessivas do espírito” (Worms, 1992, p. 44). A simbolização é, em sua instância originária, *do corpo*. (Cf. Worms, 1992, p. 47; e Riquier apud Bergson, 2009, p. 266, nota 40).

metafísica e armadilha da qual ela tem que incessantemente desviar-se sem, entretanto, poder abandoná-la. O ponto crucial reside justamente no fato de que a exteriorização do pensamento, a verbalização, condiciona a construção da reflexão por meio do espaço, situando a filosofia, de partida, num projeto cuja atitude ou posição se define pelo ocultamento do tempo. Recuperar a vida perdida do tempo, obra da intuição em tensionamento com o intelecto, significa assim lidar com a espacialização que constitui o esquema da exterioridade recíproca, nele inserindo, segundo a circunscrição de problemas precisos, meios e modos de flexibilização, inversão e modulação do pensamento em que um ideal de superação de limites é impulsionado por uma visão do fazer-se, que dá ensejo a um ciência especial, a metafísica como apreensão de realidades “fora de qualquer expressão, tradução ou representação simbólica” que *pretende*, portanto, “dispensar os símbolos” (Bergson, 2019, p. 182), segundo a célebre fórmula que encontramos na *Introdução à Metafísica*. Não custa repetir: partir dessa visão (do progresso, da transição ou da evolução que são o tempo) e seguir as suas indicações constituem a atitude atravessada por essa tensão:

A intuição de que falamos se coloca antes de tudo sobre a duração interior. Ela apreende uma sucessão que não é justaposição, um crescimento por dentro, o prolongamento ininterrupto do passado num presente que avança sobre o futuro. É a visão direta do espírito pelo espírito. Nada mais interposto: *nada de refração através do prisma do qual uma face é espaço e a outra é linguagem* (Ibid., p. 27, grifo nosso).

II. Da crítica à linguagem filosófica à discussão do método filosófico geral: a coragem do comentário sobre a expressão do inefável

Chama a nossa atenção, nas considerações que retomam problemas metodológicos nas introduções ao *Pensamento e o Movente*⁹, o fato de que as observações sobre a linguagem aparentam possuir um caráter acessório, assim como no caso de cada obra de doutrina. Entendemos que a tarefa de conferir unidade e articulação entre essas observações, intrinsecamente vinculada à apreensão da luta incessante entre a discursividade e a intuição, ganhou em *Intuição e Discurso Filosófico* um dos seus mais importantes capítulos. Ao tratar desse problema, ao modo bergsoniano, o autor adentra nos meandros da intuição, fazendo mais clara a renovação metafísica a que

⁹ Mais que no corpo das obras de doutrina, as introduções atacam diretamente esse ponto. A segunda introdução inicia-se por considerações diretas do termo intuição e adentra nos detalhes da relação entre metafísica e ciência implicadas no método. Sobre isso Zanfi enfatiza que esse “discurso do método” se anuncia já no título da coletânea, no jogo de tempos verbais que indica “a *tensão* do pensamento face ao ritmo do devir” (Zanfi, 2022). Sobre a tematização, nesse mesmo discurso bergsoniano do método, do relativismo de Kant, cujo combate solicita “uma mudança radical de método face ao ‘intelectualismo cientificista’ cuja única fórmula metodológica é analítica”, cf. Montebello; Miravete, 2014, pp. 9-39.

se propõe a filosofia da duração. De início, cabe enfatizar que a originalidade e relevância desse estudo reside precisamente na eleição de seu objeto e no caminho a que ele conduz: buscar responder à questão sobre o símbolo próprio à filosofia. Tal questão incide sobre e depende de análises das *relações possíveis e desejáveis entre filosofia e método*, em virtude da necessidade de aceitar e assumir a *tensão significativa* para elaborar filosoficamente o devir e a interioridade – totalidade aberta em seu fazer-se – como determinações ontológicas. Assim, fazer retornar a metafísica ao terreno da experiência e da singularidade, ser instruído por uma “metafísica verdadeiramente intuitiva, que seguiria as ondulações do real” (Bergson, 2019, p. 26), sem aplicar ao conhecimento de cada realidade uma forma ou unidade sistematizante dada a priori, exige que se pergunte sobre a transposição sem crítica dos expedientes linguageiros, posteriormente prolongados em sistemas de conceitos, à investigação que nasce de questões radicais. Exige, para dizer tudo, “pensar até o limite possível” uma metafísica que pretende, sem poder levar tal pretensão até o fim, abrir mão do símbolo ou, para ser mais fiel ao texto bergsoniano, das representações simbólicas. A metafísica intuitiva é atravessada por uma intenção inalcançável, “dado que o símbolo é absolutamente necessário para a constituição do conhecimento metafísico” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 110), intenção assumida como *direção* – poderíamos acrescentar, como horizonte ideal e fonte de análises originais – e determina assim uma relação bastante peculiar com a simbolização e sua configuração como *metáfora conceitual*. Mais que isso, não se trata de recomeçar do zero a reflexão filosófica, o que significaria partir de um nada de reflexão fictício, mas recuperar na história da tradição o embate, presente (ainda que no mais das vezes subjacente a uma aparente tranquilidade do sistema), em momentos especiais da história do pensamento. A própria noção de sistema ganha outro significado, na medida em que representa a luta de cada filósofo pela expressão que, ao fim e ao cabo, é o confronto com “a estrutura cristalizada da linguagem”. A feliz formulação dessa disputa, extraída da conferência *A intuição filosófica*, menciona como se trata de driblar a estrutura e *esgotá-la na sua própria assimilação*. O sistema representa um avesso da expressão, um negativo cujo esgotamento é condição para transmitir algo da ordem do inefável. Tudo se passa como se

a totalidade do sistema não fosse mais do que um longo, desesperado, incompleto circunlóquio para suprir a impossibilidade da expressão direta. Todo autêntico filosofar é, consciente ou inconscientemente, lutar contra a linguagem (*Ibid.*, p. 110).

Bergson se contrapõe de imediato a uma história da filosofia que transporta sem crítica os expedientes da intencionalidade pragmática à especulação. Cabe aos seus

intérpretes dar conta dos modos de ligação entre esse gesto crítico e a face positiva da filosofia intuitiva. Entre tais modos, a questão da discursividade apresenta-se como particularmente densa e de difícil enfrentamento. É assim que *Intuição e Discurso Filosófico* abre suas cortinas: conduzindo-nos à inevitabilidade de pensar os limites do conceito e as indicações daí decorrentes para a linguagem da filosofia. As análises então empreendidas explicitarão que essas exigências da intuição da duração só se cumprem em consonância com o exame das teorias tradicionais do tempo. Assim, desconstruir a discursividade filosófica marcada por uma inadequação de princípio com o ser duracional implica aprofundar-se na crítica do método filosófico e ilustrar os dilemas da relação entre metafísica e método. E isso só se torna viável pelo atravessamento de capítulos essenciais da história da filosofia.

A tarefa desenhada por essa exigência não é trivial. Ela impõe que, para dar conta da inversão da tendência natural ao pensamento necessária à filosofia, não basta denunciar a filosofia das *formas*, fundamento da tradição jamais superado, como desdobramento natural da incorporação da instrumentalidade da linguagem ao campo especulativo. Anuncia que não é suficiente tratar diretamente dos processos de simbolização, das estratégias de recuperação da mobilidade originária dos significados pela simples e quase infactível substituição de conceitos por imagens, para inverter a direção do conhecimento ao qual a duração escapa, enfim, que não basta examinar a potencialidade da arte para “tirar proveito do suplemento significativo” da linguagem. Tais são condições necessárias para seguir os passos de um novo método filosófico, mas elas seriam insuficientes sem a contrapartida da análise crítica que exhibe a incompatibilidade entre as *démarches* intelectuais e a temporalidade, isto é, sem a explicitação das insuficiências, contradições e impasses da teorização filosófica fundada e limitada ao conceito, que desemboca, de resto, no kantismo como paradigma da constituição de uma temporalidade formal. A discursividade que tem seu escopo e sua tendência ampliados ao dominar o exercício especulativo converge para a dialética e seus limites precisam ser evidenciados. Ao lutar contra a solidificação do real, o movimento crítico sugerido intuitivamente fará o seu trabalho, ao fim e ao cabo o de superar o horizonte do instantaneísmo ou presentéismo, isto é, da eternidade:

A dialética é a tentativa de fazer com que o resultado do discurso reproduza, tanto quanto possível, a articulação das formas eternas. Com este procedimento a inteligência projeta no plano do absoluto a sua função unificadora, originalmente de caráter prático (*Ibid.*, p. 13).

As funções primordiais da linguagem, designar e comunicar, se exercem por seu poder de simbolizar, estabelecer correlações entre estruturas verbais, de origem fono-

auditiva, e os recortes práticos do mundo pelos quais a vida se exerce ou os organismos agem. As coisas, recortes perceptivos, serão melhor delimitadas em sua fixidez artificial através das palavras, e as relações entre os objetos exteriores entre si determinarão as que se estabelecem entre as palavras no discurso mental – isto é, entre as ideias. Ora, dado que o novo viés metafísico veiculado por Bergson encontra na passagem do tempo o *fato primeiro* sobre o qual se operam recortes e se fixam campos de ação, a relação primordial entre significante e significado que se estrutura “inteiramente no plano da exterioridade” deixa por sua própria natureza escapar a duração, a contínua mudança do devir, a “qualidade interna do real” (*Ibid.*, p. 21). A linguagem se mostra assim, pela crítica impulsionada intuitivamente, inadequada tanto para as “sutilezas da vida psicológica”, quanto, sobretudo, para *dizer o ser*. Ao mesmo tempo, a filosofia se mostra em sua história como abertura do espaço de reflexão que possibilita ao conhecimento passar de prático a teórico, *segundo a discursividade* que se intercala entre o agir e o mundo no processamento de nossa vida. Inteligência e linguagem se encontram atravessadas, do ponto de vista do saber especulativo, por uma ambiguidade inexorável, e o que se trata de perseguir, na filosofia intuitiva, é a tensão permanente entre a construção da imagem espacial do real que lhes é inevitável e a abertura que proporcionam à visão sem finalidade, a mesma que compete ao artista, já que é a arte um dos principais veículos de uma simpatia pela qual a interioridade dos objetos pode ser acessada¹⁰. Ocorre que se trata, em metafísica, de interconectar esse ver com um *conhecer por conhecer*, e é por isso que a metafísica intuitiva não se confunde com uma “estetização da filosofia”.¹¹

Se a intuição pretende ser um método renovador da metafísica, o único que lhe pertence enquanto meio de acesso ao devir que escapa à consciência reflexiva, não há como avançar na compreensão das relações entre filosofia e método sem examinar, em alguns autores paradigmáticos, o detalhe da crítica bergsoniana da tradição,

¹⁰ Ao comentar, no segundo capítulo de *A Evolução Criadora*, como o artista pode superar a fixidez dos organismos que o cientista delimita no estudo da vida, Bergson comenta a distinção entre a intenção de um movimento e as suas pausas, entre a vida como fluxo e os viventes como formas concretas compostas com a materialidade: “O movimento simples que atravessa as linhas, que as une e lhes dá uma significação” escapa ao olhar à distância e à intelecção. “É essa intenção que o artista busca resgatar, colocando-se no interior do objeto por meio de uma espécie de simpatia, reduzindo, por meio de um esforço de intuição, a barreira que o espaço coloca entre ele e o modelo” (Bergson, 2007, p. 178).

¹¹ A dimensão metodológica da intuição, interconectada com a ideia de que a linguagem filosófica deve muito à potencialidade de criação, dá ensejo a inevitáveis confusões sobre o tipo de relação postulada por Bergson entre metafísica e arte. Um dos pontos fortes do estudo de Franklin reside precisamente na profundidade que alcança ao tratar do tema. A referência à estetização merece ser aqui reproduzida: “Mas se a linguagem filosófica deve participar da concepção da linguagem como criação, o que significa sem dúvida uma aproximação entre a linguagem da filosofia e a linguagem da arte, isto se deve não a uma superposição entre as duas formas de expressão ou a uma ‘estetização’ da filosofia como foi aventado por alguns críticos da filosofia bergsoniana, mas, ainda uma vez, a uma exigência metódica de reforma ou reinvenção da linguagem filosófica” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 191).

crítica que não pode se dar ao luxo de negligenciar o que lhes é comum e as respectivas teorias do tempo que se lhes correlacionam. Assim, cabe ao esforço do verdadeiro metafísico dedicar-se às maneiras pelas quais o “método da simbolização, da abstração e da generalização” opera em autores canônicos – se se trata de uma reinstalação do objeto da filosofia, é imprescindível seguir a gênese da sua instauração original e histórica. Para tanto, há etapas de algum modo demarcadas, pois se trata de buscar algo na linguagem que lhe permita servir à metafísica, ao mesmo tempo em que se denuncia aquilo que nela serviu de impedimento, o que significa, ao fim e ao cabo, percorrer resultados do uso indiscriminado e “exacerbado” do entendimento. Aqui se anuncia, de resto, a importância de Kant no percurso bergsoniano, uma vez que ele teria levado “a metafísica e a ciência até o limite extremo do simbolismo ao qual poderia chegar” e, por isso mesmo, “exasperou a independência do entendimento” (Bergson 2019, p. 220). Ocorre que tais etapas se interpenetram e possibilitam o movimento em espiral que a leitura de Bergson nos pede, a sua tematização nos capítulos de *Intuição e Discurso Filosófico* proporcionando precisamente esse aprofundamento, fazendo emergir a sua ligação. O trajeto nos oferece então a re-colocação do problema e desemboca na exposição das direções que apontam para a mobilidade dos significados característica do momento originário da linguagem, isto é, direções que são soluções – esboço de solução, se quisermos – na medida em que nos levam ao encontro da tensão do significado que pode nos aproximar da intimidade criadora¹². Intimidade que foi perdida pela imagem artificial da interioridade que o esquema da exterioridade desenhava.

A boa posição do problema ou a aproximação dos verdadeiros vetores e desafios nele envolvidos apresentam ainda uma última exigência, que é atendida ao longo do percurso todo mas encontra seu ápice no último capítulo – “Intuição e expressão”, capítulo que efetivamente demonstra como a incompatibilidade entre discurso e temporalidade, isto é, a impossibilidade de expressão da temporalidade, não desemboca no mutismo do filósofo, não “faz calar a filosofia” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 27). Cabe observar que a discussão sobre a presença de elementos do romantismo

¹² Não abordaremos aqui o terceiro ato da obra, capítulo magistral em que a aproximação possível entre a proposta de Bergson e a crítica dos românticos ao idealismo alemão permite vislumbrar a profundidade da crítica à linguagem à luz da duração. Seria necessário mais que um artigo para isso. Cabe observar ao menos que ali se encontram as principais análises que permitem a Franklin indicar a intimidade criadora como verdade da interioridade do tempo e o comentário da criação (em substituição ao paradigma da causalidade) como ápice da ontologia bergsoniana. Essas duas conclusões maiores do livro se aproximam muito do notável estudo de Camille Riquier, *Archéologie de Bergson, Temps et métaphysique*, que busca articular metafísica e método tendo como centro a crítica da causalidade em A Evolução Criadora, intrinsecamente vinculada à tematização da linguagem da filosofia.

naquilo que se delineia como a teoria “positiva” da linguagem metafísica em Bergson transcende o trabalho de comentário. É ali que o filósofo Franklin Leopoldo e Silva transfigura a interpretação do bergsonismo em reflexão autoral própria e original, direcionada às intrincadas relações entre literatura e filosofia que ele prolongará em seus trabalhos posteriores¹³. A exigência é a de, agora no reverso positivo, mergulhar nos raros momentos em que caminhos se anunciaram, como é o caso das menções a Nietzsche, por exemplo, e equacioná-la de mãos dadas com a relação entre idealismo alemão e Romantismo, ou entre a culminância das hiper-ideias e o remédio da tentativa – que nunca se apresenta como possível, mas nem como impossível – de expressão do infinito no finito. Essa ideia romântica servirá então de fonte sugestiva, inspiração e guia para elaborar de algum modo o problema do inefável e de sua expressão.

Recontando a mesma trajetória do livro com alguns acréscimos, o enfrentamento da inefabilidade da duração implica acompanhar Bergson no percurso de rearticulação entre ontologia e método fundado na crítica aos procedimentos filosóficos “por excelência”. Os procedimentos da tradição são, a despeito de sua diversidade aparente, fundados *apenas* nas operações intelectuais, ou seja, na eleição e na exploração do inteligível como único plano em que se situa a verdade. Ora, como estamos insistindo aqui, o plano da inteligibilidade é aquele que amplia e sofisticada a relação prática que o homem estabelece com o mundo, cuja nascente está na percepção. A história da filosofia como *recusa do sensível enquanto tal*, ou seja, do devir que lhe é imanente, se faz ver, pelas lentes de Bergson, como fruto da indissociabilidade entre percepção e linguagem, ambas compreendidas como processos vitais por meio dos quais o olhar humano se desvia da transição. O simbólico e a generalidade que lhe é inerente se tornam alvos do trabalho crítico, de modo a recuperar um aquém da linguagem que desembocará num além – a metafísica intuitiva. A trajetória do livro exhibe o esforço bergsoniano em tal recuperação, e se propõe a lidar corajosamente com o nó da expressão da intuição. Não se trata apenas, notemos, de cercar o simbólico, dar conta de sua gênese, de sua função e de sua estrutura, mas sobretudo mergulhar na história da filosofia com a sonda¹⁴ crítica dirigida intuitivamente.

¹³ Em especial, os textos sobre Proust e sobretudo o livro canônico sobre Sartre, *Ética e literatura em Sartre*. 1. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2004. Ver Silva, F. L. Bergson, Proust: tensões do tempo. In: Pedro Duarte; Luciano Gatti; Ernani Pinheiro Chaves. (Org.). *Filosofia*. Rio de Janeiro: Funarte, 2017, pp. 413-428; *Literatura e Experiência Histórica em Sartre: o engajamento. Dois Pontos* (UFPR), v. 3, p. 69-81, 2006, e *Memória e ontologia em Proust. Ide Revista da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo*, São Paulo, v. 28, p. 40-45, 1996.

¹⁴ Bergson lança mão dessa imagem na *Introdução à Metafísica*, para referir-se à intuição da duração, em convergência com outras inúmeras imagens ligadas à água, ao mergulho: “Acreditamos que muitas das grandes descobertas, pelo menos aquelas que transformaram as ciências positivas ou criaram novas ciências, foram

Com efeito, por meio das operações generalizantes e estabilizadoras, a linguagem determina o caráter essencial da filosofia dita conceitual, desde os gregos até a contemporaneidade de Bergson: esse caráter pode ser resumido pela “precedência da forma” (generalidade da palavra, na qual devem caber todas as ocorrências e similitudes dos significados) e do sistema (a articulação das palavras ou de seus significados fixos em totalidades que descrevem os seres e explicam o mundo em si). Aqui reside uma qualidade inestimável de *Intuição e Discurso Filosófico*: mostrar que só é possível compreender a aparente banalidade da crítica ao discurso da filosofia encontrando na sua história o modo como a tradição – em seus autores ditos “canônicos” – o praticou. A filosofia das formas, seja na versão grega ou no ápice da inversão moderna com Kant, tratará sempre da sistematização de quadros categoriais exercendo o trabalho impossível de codificar e mapear o “real” a partir de um paradigma de verdade estabelecido na região da inteligibilidade, isto é, no plano pragmático cuja finalidade não é conhecer por conhecer, não é teorizar ou ver por ver, mas sim agir em adequação ao que nos cerca.

De modo mais preciso, o que Bergson indica com a expressão “pensar em duração”, pelo salto que se instala na mobilidade, implica que se inverta a direção natural do pensamento, e que a filosofia seja essa inversão mesma. Esse pensar só se deixa compreender na confluência com a crítica da generalização inerente à linguagem. O filósofo procede em suas obras o afunilamento dessa crítica, um tanto geral ela mesma, e o trajeto de *Intuição e Discurso Filosófico* explora o seu direcionamento para as concepções do tempo na história da filosofia (ou ao menos em alguns de seus casos paradigmáticos), o que é, por vezes, apenas indicado ou sugerido no corpo das obras bergsonianas. A crítica dos conceitos e dos sistemas é assim condição para que a filosofia se torne aderente aos fatos, para o acesso aos dados imediatos que sustenta um empirismo renovador, aquele que permite definir a metafísica como “experiência integral” (Bergson, 2019, p. 227) posto que faz confluírem dois centros de observação. De um lado, a experiência interna do fluxo da consciência em devir, de outro, a experiência externa que segue as linhas de fatos e os reordena, apreendendo o seu sentido *ao quebrar a forma a priori* que os decodifica em “coisas”. Finalmente, trata-se, na nova metodologia necessária à metafísica, de instituir uma outra relação entre a linguagem e o real.

lançamentos de sonda (“*coups de sonde*”) na duração pura. Quanto mais viva era a realidade tocada, mais profundamente a sonda havia sido lançada. Mas a sonda lançada nas profundezas do mar traz de volta uma massa fluida que o sol logo seca em grãos de areia sólidos e descontínuos” (Bergson, 2019, pp. 217-218).

III. A representação simbólica do tempo e a interioridade a si da duração. Um caso paradigmático de tensão

A difícil questão sobre como fazer teoria, dado que a discursividade intelectual perde de vista seu objeto, o real no seu fazer-se, se põe para Bergson de uma ponta a outra de sua obra, e o modo pelo qual ele a enfrenta nos oferece a alternativa da composição entre faculdades distintas em natureza, cuja origem comum garantiria sua relação possível. Assim, a complementaridade entre intuição e inteligência se institui necessariamente por meio de um questionamento, condição de uma torção, sobre o símbolo ou sobre a linguagem filosófica, de modo que a vocação discursiva se inverta em alguma medida e em determinadas circunstâncias da reflexão. A intuição se efetiva como atitude que, em lugar de desviar do movente, “parte do movimento”, nele se instala e, por essa razão, vê na imobilidade um momento abstrato, uma parada virtual, um ponto de vista ou “instantâneo tomado por nossa mente” (Bergson, 2019, p. 7)¹⁵. Cabe ressaltar aqui o ponto delicado, já que a intuição busca recuperar o movente para o campo do conhecimento e, por assim proceder, inevitavelmente se contrapõe à atividade intelectual enquanto tal, cujo *telos* é a fixidez. Tal atividade, que é também a da diluição do heterogêneo, tem uma condição de possibilidade nítida: necessita do meio vazio e homogêneo em que partes se recortam e objetos se posicionam. À fixação dos significados pela linguagem corresponde, portanto, *a mediação do espaço entre a consciência e o real*. A tomada de consciência sobre o papel do espaço como fundamento dos processos cognitivos naturais se apresenta, aliás, nas primeiras linhas da primeira obra de Bergson, ali incidindo e motivando um processo crítico que busca isolar a experiência do tempo das condições naturais do pensar – ao expressarmos-nos *necessariamente* em palavras e pensarmos *o mais frequentemente* no espaço, seguimos a trilha da linguagem e de sua exigência estrutural: estabelecer “entre nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade estabelecida entre os objetos materiais” (Bergson, 2020, p. 16).

O sucinto prefácio do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* não deve, portanto, nos iludir sobre a precisão e a profundidade ali indicadas: o que se segue no livro está muito bem fincado numa desconfiança ou *suspeita*, a de que essa condição do pensamento e de sua expressão implica traduções ilegítimas que compro-

¹⁵ A filosofia de Bergson é atravessada pela distinção entre duração real e as tomadas de vista do entendimento sobre ela, instituindo o recorte, o instante, a descontinuidade, a posição e a solidificação naquilo que é pura continuidade dinâmica. Discutida em todas as obras, a vistas justapostas (*vues juxtaposées*) se mostram como expediente submetido “às exigências da linguagem”, eis o ponto, produzindo na história do saber a mais fundamental das ilusões, o “sucédâneo prático do tempo”, recomposição artificial da duração e assim da sucessão (Bergson, 2019, p. 7).

meterão a posição dos problemas em filosofia e, por isso mesmo, as soluções aporéticas às quais a tradição é inevitavelmente conduzida. Ora, é precisamente essa suspeita¹⁶, que poderia ter sido motivação de dúvida radical, que faltou à linha contínua que liga o platonismo ao cartesianismo e de maneira exemplar ao kantismo. Trata-se, entretanto, de um passo indispensável à filosofia em sua finalidade mais essencial, dar conta do real, que se apresenta em nossa experiência sob duas ordens de fenômenos nitidamente distintas, qualitativa e quantitativa, heterogênea e contínua por um lado, homogênea e descontínua por outra. A suspeita, se levada a sério, esclarece como a segunda metade de tal contraposição é construída, ou “concebida pela inteligência humana” de modo a nos tornar aptos a representar em sentido forte. Para tanto, a forma espacial é condição indispensável, na medida em que por ela podemos “operar distinções nítidas, contar, abstrair e, talvez, até mesmo falar” (Bergson, 2020, p. 68). Levá-la a sério, persegui-la metodicamente, buscar as lacunas da espacialização e os limites da intelectualização da experiência e do real exigiria, eis o ponto, que se colocasse em questão a ferramenta utilizada nas formas naturais de apreensão e conhecimento do mundo, aquela mesma que possibilitou o retorno do conhecimento a si, a formulação das questões radicais e a busca das respostas, ou seja, a linguagem. É assim que crítica da inteligência e problematização da linguagem convergem, quase que se identificam, e o exame dessa convergência é a ausência sentida na história da tradição, a lacuna plena de ensinamentos que rodeia, como sombra perturbadora, a luz do intelecto. Dito de outro modo, a interligação entre crítica da razão e metafísica positiva em Bergson implica reconhecer, no fundo de sua filosofia inteira, a insuficiência do modo natural e tradicional em que se vinculam linguagem e pensamento:

a filosofia nunca questionou com rigor e radicalidade os critérios da objetividade da inteligência e, conseqüentemente, nunca duvidou seriamente de sua linguagem. O resultado disto é que a consolidação histórica desta linguagem acabou invertendo a relação natural entre linguagem e pensamento (Leopoldo e Silva, 1994, p. 14).

A filosofia passou a pensar em metafísica assim como a ciência e a técnica pensavam a práxis, partindo do fixo, buscando o fixo, articulando símbolos num discurso sistematizado, tomado então como o próprio pensar. Daí o caráter fundacional da

¹⁶ A *suspeita de interioridade*, da qual nasce a filosofia, surge no ambiente da reflexão que a própria inteligência cria. Eis o paradoxo que, ao fim e ao cabo, é tomado a sério por Bergson e esmiuçado pelo trajeto de *Bergson: Intuição e discurso filosófico*. As primeiras linhas do livro mencionam precisamente a mediação própria à faculdade intelectual, “que se revela na representação das condições de possibilidade do agir e é o que permite à inteligência refletir sobre si mesma: a filosofia nasce desta suspeitada interioridade” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 9).

metafísica clássica, e a preponderância de um simbolismo centrado na terra e na arquitetura: *fundamento e edifício* ilustram a visada sistematizadora que atravessa a história da tradição. Por meio do recentramento da filosofia na duração, ideias ou conceitos forjados pela discursividade serão de algum modo apartados e denunciados como exteriores à verdade da consciência, do pensamento real e efetivo. Bergson se refere a essas unidades do raciocinar, ideias-palavras, mobilizando a imagem de “folhas mortas” (Bergson, 2020, p. 88) que flutuam à superfície da vida consciente. A fluidez heterogênea que se totaliza dinamicamente, por seu lado, só se apreende na profundidade do eu, cujas imagens sugestivas são, no *Ensaio*, da ordem da melodia. Eis o movimento teórico do qual se irradia a crítica da razão. Em lugar do solo, ou do “fundo sólido que rejeita o movente como da ordem da areia em nome de rocha” (Riquier, 2009, p. 25), ou seja, em lugar da terra, da árvore, imagens afeitas ao cartesianismo, é a própria compreensão da reflexão que se alarga. Na medida em que ela se deixa atravessar pela intuição, trata-se de refletir sobre aquilo em que estamos imersos, o “oceano bergsoniano” que figura o todo, a totalização dinâmica e aberta que a solidez da inteligência perde de vista¹⁷. A reflexão que culmina no retorno da razão a si mesma, que caracteriza propriamente a filosofia moderna da subjetividade, transporta um tipo de jogo simbólico que, ao duplicar o real pelo procedimento metafórico, constrói um duplo que necessariamente o desnatura. A denúncia dos resultados assim obtidos é parte constitutiva da refundação metafísica pretendida por Bergson, que exige não apenas apelar a imagens opostas às representações simbólicas construídas sobre a base do espaço – ao fundamento, à solidez, à arquitetura, à árvore cartesiana, como ressalta Riquier, substituem-se a música, o fluxo, o ritmo, o jorro, a água¹⁸ etc. – como também modificar a maneira pela qual pensamento e linguagem se compõem. Além da objetividade que se institui em face de um sujeito a ela exterior, deve-se abandonar aquilo que o autor define como “quadro simbólico que nos interdita o acesso ao real” (*Ibid.*, p. 41). A relação entre a linguagem e o real passará a ser oblíqua, “confrontando imagens umas pelas outras

¹⁷ No seguimento dessas considerações, Riquier acrescenta: “Bergson retoma a água, o fogo e o ar, dos elementos pré-socráticos, a fim de sugerir, pela imagem, a realidade movente na qual sua metafísica nova será instalada; a imagem chama ou sugere um absoluto irreduzível a toda materialidade” (*Ibid.*, p. 36).

¹⁸ O salto na mobilidade tematizado em *A Evolução Criadora* como ato prioritário da inversão do pensamento na filosofia da duração implica a mudança interna à relação entre linguagem e pensamento, que deixa de ser propriamente metafórica para tornar-se imagética, mobilizando imagens que impulsionam o pensamento a instalar-se em sua própria mudança contínua de direção. Na metafísica em seu momento maduro, a multiplicação de imagens pontuando a discussão crítica com racionalização bruta e que se pretende autossuficiente, atinge o seu ápice no movimento de gênese ideal da inteligência e da matéria: “à física dos sólidos deve acrescentar-se como recurso e complemento uma metafísica das imagens que, ao instalar-se na realidade movente, explora de algum modo o resíduo não sólido da matéria, que a primeira teve que colocar fora de jogo; da análise à intuição, do sólido ao líquido, há uma solução de continuidade que obriga a filosofia, se ela se decide a sair de seu meio natural e humano, ao salto” (Riquier, 2009, p. 50).

com vistas a oferecer por seu ponto de convergência a direção a ser tomada para o pensamento” – e nisso consiste a intuição (*Ibid.*, p. 42).

Se a dissolução do problema da liberdade, objetivo explícito do *Ensaio*, depende do e se prepara pelo acesso à duração concreta em nossa experiência, podemos sintetizar o desafio, em termos críticos, que ali se coloca. Trata-se de retornar ao aspecto direto e imediato que a consciência assume para si mesma uma vez rasgado o véu que se interpõe entre o eu e suas vivências, o véu das ideias, dos conceitos, tecido pela linguagem. Trata-se, eis o passo avançado no estudo dos dados imediatos da consciência, de desviar-se ou de dispensar até o limite o meio vazio e homogêneo que fundamenta a articulação de conceitos – o espaço, fundamento da abstração e da própria simbolização. Ocorre que tal recuperação, um reencontro do imediato perdido, implica explorar a presença e o papel da duração nas *representações já sedimentadas no saber*. Daí a relação entre crítica – que *dissocia* instâncias e *distingue* sentidos – e acesso à manifestação direta da vida consciente a si mesma. A análise da intensidade dos estados de consciência e a teoria das multiplicidades constituem assim a arena em que as representações simbólicas da experiência e da duração são afastadas, por uma luta tensa que se identifica ao “vigoroso esforço de abstração” (Bergson, 2020, p. 64) e de “reflexão” (*Ibid.*, p. 141)¹⁹, em sentido bergsoniano, cabe ressalvar. A mudança no significado desses dois termos explicita o que indicamos como modulação de uma ideia ou liberação de sentidos nela implicados, já que ambas não são mais identificadas à separação de partes ou qualidades que simbolizam um conjunto de predicados, como se dá no conceito, ou à contraposição entre um sujeito e um objeto exteriores entre si (marca da reflexão conceitual que tem em Kant seu melhor paradigma). Reflexão e abstração referem-se agora, *numa ampliação de sentido com potência de inversão*, ao esforço de isolamento limítrofe em relação à exterioridade para que a interioridade seja alcançada em si mesma. Purificação que é interiorização, como nos adverte Prado Jr., condição da conversão da consciência reflexiva em consciência intuitiva tomando um “caminho diverso do que foi aberto pela reflexão tradicional”, escapando dos “labirintos da dialética conceitual” (Prado Jr., 1989, p. 72). E tal isolamento significa abstrair-se do esquema da exterioridade

¹⁹ Convém reproduzir a continuidade da passagem da conclusão do *Ensaio*, sobre o peso de Kant no percurso do livro: “Mas a verdade é que percebemos esse eu todas as vezes em que, por um vigoroso esforço de reflexão, deixamos de olhar para a sombra que nos segue e nos voltamos para nós mesmos. A verdade é que se vivemos e agimos na maior parte das vezes exteriormente a nossa própria pessoa, no espaço mais do que na duração e se, por isso, fazemos valer a lei da causalidade que encadeia os mesmos efeitos às mesmas causas, sempre podemos, contudo, nos recolocar na pura duração, cujos momentos são interiores e heterogêneos uns aos outros e na qual uma causa não poderia reproduzir seu efeito uma vez que ela própria jamais se reproduzirá” (Bergson, 2020, p. 141). A confusão entre o eu e sua representação simbólica desemboca na identificação entre o tempo e o espaço, ou seja, na espacialização do tempo, operação cujo acabamento se encontra no kantismo. (Cf. *Ibid.*, pp. 141-145).

recíproca já incorporado na própria descrição (naquela que é própria e possível à consciência reflexiva) da interioridade dinâmica da vida da consciência. Retomemos aqui, de modo a explicitar como o conhecimento metafísico se faz ou se instala nos interstícios da discussão com os resultados da trilha do conceito, momentos paradigmáticos desse trabalho que ilustram a luta pela modalização da linguagem, bem como as sementes da crítica que lhe subjaz.

O problema da liberdade deve ser dissolvido para que o fato de sermos livres (re)apareça e seja ressignificado. Nesse contexto, a linha mestra das análises do *Ensaio* é a constatação, com sua posterior desconstrução, de que certa concepção sobre a vida consciente deriva no determinismo que rege o embate de posições diante de um problema mal formulado. Esse trabalho crítico é pautado, ao mesmo tempo em que condiciona o conhecimento fiel do sentir, por um sentimento especial no qual a duração sugere sua interioridade a si. Claramente deparamos com a circularidade ao menos aparente ali esboçada: uma espécie de pressentimento do devir conduz a desconfiança face à grandeza intensiva e ao tempo homogêneo, o que permite não apenas mostrar como ambos estão vinculados mas também de que modo são apropriados pelas ciências do mental que entram em cena em meados do XIX. Mais que isso, o ápice da crítica que permeia o acesso à duração como multiplicidade *indistinta* e verdade da vida consciente se encontra na explicitação da concepção formal do tempo cujo acabamento preciso se situa da *Estética Transcendental*. Não retomaremos aqui o detalhe da crítica do tempo homogêneo²⁰, mas cabe mencionar que parte do problema reside na desconsideração de que toda simultaneidade exige o meio espacial. Assim, pensar a sucessão como sequência do antes e depois, tomados como “partes diferentes do mesmo e único tempo” (Kant, 2015, p. 80) e a simultaneidade como propriedade de algo que é “num mesmo e único tempo” implica o *duplo espaço-tempo*, e parte considerável da discussão de Bergson se concentrará em mostrar que a dimensão formal em que a sucessão se desdobrará nessa representação dupla, isto é, mista, reside inteiramente no espaço, concepção de um meio vazio e homogêneo própria ao entendimento. A sensibilidade, por sua vez, ficará do lado unicamente do conteúdo, esse que será liberado pela exata e precisa determinação da forma-quadro que o desnatura. É fundamental sublinhar que em camadas mais profundas da experiência se encontra esse conteúdo em sua formação dinâmica estranha à homogeneidade do espaço, e assim se torna visível a diferença entre forma e conteúdo na representação intelectual – simbólica em sentido forte – do tempo real.

²⁰ Esse momento capital do *Ensaio* e da filosofia bergsoniana inteira sempre foi alvo de meu interesse e fonte de inspiração para interpretar o bergsonismo. Permitimo-nos encaminhar o leitor aqui ao artigo publicado nesta mesma revista em 1998, resultado direto de meu mestrado orientado por Franklin, no qual a teoria do número consiste em tema principal. Cf. Pinto, 1998.

A significação psicológica e o valor metafísico dos sentimentos, em especial do que Bergson circunscreve como *sentimentos profundos* são encontrados nesse processo em espiral a partir do qual a visão intuitiva da temporalidade da consciência alimenta e se retroalimenta da explicitação do espaço e da quantificação como base das representações simbólicas que desnaturam a realidade da experiência e do tempo. Em outros termos, o ponto nodal para a nossa discussão se encontra na convergência entre a recuperação do sentir em sua temporalidade própria e as análises crítico-dissociativas que liberam o acesso aos sentimentos. Esse trabalho contínuo e progressivo de superação dos obstáculos da simbolização acaba por fazer emergir a visão e a compreensão do ato livre para além (ou aquém) da representação consolidada pelas imagens e ideias concentradas em torno do associacionismo determinista. O livro nos conduz, portanto, ao viés de partida do bergsonismo, seu empirismo, pois se trata de seguir os meandros da psicologia de modo que a experiência real se implique na metafísica do tempo.

Entretanto, eis o índice da correlação entre a visão especial do *fazer-se* e a superação do simbolismo calcado no *já feito*: ao passar do exame da intensidade dos estados mentais, liberando a experiência em profundidade de uma progressão qualitativa de momentos que passam uns nos outros, ao estudo em detalhe da multiplicidade concreta em que tais estados se produzem, Bergson dedica longas páginas à ideia de número, à multiplicidade quantitativa e à visão no espaço que ela implica. Daí a pertinência da observação segundo a qual o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* é “um livro de psicologia que se ocupa da matemática”, e nessa ocupação, elege Kant como adversário íntimo, buscando como que realizar a seu modo os “Prolegômenos a toda metafísica futura que se queira constituir como ciência”, refletindo “ao contrário” a atitude kantiana:

Ou seja, por pretender resolver um problema metafísico através dos dados de uma psicologia mais verdadeira - mais atenta ao seu objeto imediato - do que aquela que se pretende efetivamente como ciência. Ao mostrar que o problema não existe para resolvê-lo, Bergson assume uma atitude que espelha Kant. A análise dos dados psicológicos intenciona reabrir a problematização do tempo enquanto categoria metafísica fundamental (Leopoldo e Silva, 1994, pp 117-118).

Nesse contexto, a teoria das multiplicidades no coração do *Ensaio* nos indica um vetor crítico central ao pensamento de Bergson. Se os estados de consciência sugerem, em seu exame direto, a imagem de uma multiplicidade interna, em que a progressão qualitativa expõe diferenças em relação, figuras que se prolongam e envolvem “ele-

mentos” variados numa totalidade em formação, essa imagem funciona como sugestão de análise crítica²¹. Ressaltemos que o comentário de Franklin articula essa teoria à crítica geral e ampla que Bergson procederá, do início ao fim de sua obra, à história da tradição filosófica em sua confiança na metáfora conceitual. Justifica-se assim, com base na diferenciação em natureza entre duração e espaço, a tese bergsoniana, de resto mal recebida pelos pares, de que ainda filosofamos segundo as diretrizes gregas, sobretudo porque “conservamos a mesma atitude diante do real e porque nossa inteligência é presa do mesmo desejo – que corresponde à sua função – de organizar o devir em elementos descontínuos e estáveis” (*Ibid.*, p. 138). As primeiras investidas do trabalho da inteligência contra sua própria tendência, isto é, já insuflada pela sugestão intuitiva convergem precisamente para distinção em natureza de duas formas do múltiplo, em que a representação intuitiva do número exibirá sua relação direta com o espaço. As páginas dedicadas ao acompanhamento do processo de quantificação ou contagem buscam encontrar a essência da representação “número” ou “quantidade”, e a encontram na visão do espaço. Não é possível formar uma quantidade sem que *posições* num contínuo possam ser apreendidas em simultaneidade. Por outro lado, a multiplicidade profunda tocada no exame dos estados de consciência rejeita, se considerada em sua visão direta e imediata, a invasão de elementos externos ou anteriores ao que se experimenta, conduzindo a própria inteligência a uma imagem que a excede, posto que a consciência, ali “espectadora e atriz”, veicula vivências que transcorrem sem separação de etapas, sem distinção de posição, sem simultaneidade num meio vazio e homogêneo. Cabe enfatizar que as expressões a que Bergson recorre tentam dar conta do vivido sem desnaturá-lo – progressão, indistinção, interpenetração etc. No caso dos estados de consciência, sua totalização em interpenetração, qualidade específica de seu transcorrer, não cabe na ideia de coexistência simultânea do anterior e do posterior. Ocorre que todo o percurso analítico aí desenvolvido é escandido por observações sobre a própria linguagem. A distinção entre duas formas do múltiplo é identificada a “dois sentidos possíveis da palavra distinguir”, vinculados a duas formas de pensar a diferença entre “o mesmo e o outro”: num segundo modo, revelado pela crítica e não mais limitado à unidade homogênea que se distingue por sua posição, *outro* se distingue do *mesmo* numa experiência da transformação contínua – os momentos heterogêneos passam uns nos outros, não custa repetir – fundada na interpenetração. A menção a dois sentidos da palavra unidade, na teoria do número, já desempenhara papel indispensável para desvendar o processo de quantificação – a unidade de um *ato*

²¹ Entre variadas formulações da duração, tenho especial apego à de Marquet: no *Ensaio*, o tempo aparece como “esse plano – o do em-si ou das coisas mesmas – em que o todo se re-encontra, se re-presenta, se re-percute em cada parte, de modo que, propriamente falando, não há nem mesmo partes, exceto se evocamos, com Leibniz, as ‘partes totais’” (Marquet, 2004, p. 78).

mental, indivisível e constitutiva da soma, entrava em cena diferenciada da unidade formada como todo de justaposição, uma coleção de unidades que se presta à divisibilidade, unidade da *coisa*. Essa diferença partia precisamente de uma pergunta: “Todo número é uma coleção de unidades, dissemos, e, de outro lado, todo número é ele mesmo uma unidade, enquanto síntese das unidades que o compõem. Entretanto, a palavra unidade é empregada nos dois casos no mesmo sentido?” (Bergson, 2020, p. 58). Ressaltamos apenas que o encontro com a duração é permeado por referências à necessidade de diferenciar sentidos de termos dos quais não podemos nos desvencilhar, sobretudo porque se trata de *discutir filosoficamente* sobre o tempo, o espaço e a liberdade. A contraposição entre, de um lado, a justaposição de elementos idênticos, condição inelutável da contagem e operação imanente à apreensão direta dos objetos exteriores e, de outro, a interpenetração de vivências configurando uma unidade no heterogêneo, se efetiva pela auscultação direta da experiência segundo o esforço, na expressão e na explicação do que assim se vive, para *liberar sentidos* que estão ocultos ou são negligenciados, sempre nas vizinhanças da qualidade, da síntese, do ato, do progresso e da interpenetração. A nova teoria do tempo se faz em combate com as representações simbólicas que desnaturam a experiência e, de modo mais geral, com a tendência natural à linguagem que força a análise a recair nos estranhamentos que as representações impõem à vida consciente.

Bergson assim nos conduz a constatar que a assimilação dos sentimentos às coisas, da experiência aos objetos que a motivam, preside a teorização que define a multiplicidade dos estados de consciência como quantitativa. Se tentarmos uma síntese expressiva do percurso que nos revela a duração, ou que nos possibilita o acesso à duração real e concreta, poderíamos dizer que a descrição do progresso qualitativo daquilo que comumente é interpretado como aumento de grau faz aparecer à consciência *o desenrolar de momentos heterogêneos que se continuam uns aos outros*. As descrições dos estados de consciência tomados isoladamente – sentimentos, sensações afetivas, sensações representativas, esforço muscular – são exigidas pelo teor empirista da filosofia bergsoniana, e consistem na primeira instância de exame da experiência na qual emerge a imagem de uma multiplicidade interna e *confusa*. A esse desenrolar, respondendo à necessidade de fornecer a tal imagem seu fundamento filosófico, a distinção entre dois tipos de multiplicidade acrescenta o plano concreto de sua efetivação, a multiplicidade qualitativa ou indistinta. Caracterizado pelo aspecto essencial da interpenetração, o tempo-qualidade se deixa apreender pelo confronto incessante com sua projeção no espaço, essa que o oculta e fornece ao senso comum e à ciência a imagem de uma sucessão oriunda da invasão da simultaneidade e do espaço, isto é, de uma mediação que a transfigura. É assim que se explicita o

gesto teórico derivado da espacialização própria à inteligência, pelo qual “projetamos o tempo no espaço, expressamos a duração em extensão, e a sucessão toma para nós a forma contínua de uma corrente cujas partes se tocam sem se penetrar” (*Ibid.*, p. 70). A via intuitiva implica um esforço reflexivo que busca depurar a duração de seus símbolos cômodos, esforço que alcançará o adversário final, a concepção determinista da vida mental que projeta a profundidade duracional do eu numa imagem em que estados se associam por regras que lhe são exteriores.

Eis então a liberdade pensada como expressão no mundo da organização única de momentos pessoais por atos individuais, que são como que frutos maduros de uma história de vida. A liberdade está intrinsecamente ligada a esse “estado interno” cuja manifestação exterior é “o que chamamos de ato livre, uma vez que unicamente o eu terá sido seu autor, uma vez que ele expressará o eu integralmente” (*Ibid.*, p. 105)²². Toda a discussão da noção de causalidade, que fecha o livro, tem como pano de fundo e condição de possibilidade a teoria das multiplicidades, ela mesma amparada pelas descrições iniciais que pautam a crítica à intensidade pensada como grandeza. Sabemos que a distinção entre causalidade e criação atravessa a metafísica de *A Evolução Criadora*, obra que, não por acaso, abre suas cortinas retomando a duração e fazendo emergir a criação como aspecto que lhe é essencial, ainda que não fundamentado na filosofia da consciência nos dois livros anteriores. Não se trata aqui de retomar esse momento capital da metafísica intuitiva, mas apenas de ressaltar que a luta entre o acesso direto à duração e a representação simbólica que o dificulta atravessa esse encadeamento processado na primeira obra, evidenciando que desde o estudo da liberdade o problema da intuição em sua relação com o discurso filosófico protagoniza o pensar em duração. O eu vivo e dinâmico cuja presença se faz notar pela consciência filosófica só se deixa ver a partir de um trabalho desconstrutivo e dissociativo, que busca a purificação da experiência mista e, desse modo, não apenas mostra a duração do eu, como explica e resolve os impasses das concepções que lhe soterravam num plano de desconhecimento. A psicologia científica e a grandeza intensiva, a multiplicidade quantitativa e o espaço, o tempo homogêneo como forma vazia, o associacionismo e o determinismo, encontram no trajeto do *Ensaio* a explicitação de sua gênese e de sua função, bem como o seu fundamento comum: a simbolização necessária à vida:

²² A consciência intuitiva, que quer ver sem medir, é capaz de retornar à duração eliminada pela ciência, mas que é sentida e vivida por nós; a consciência “espontânea e refletida” (Bergson, 2019, p. 4) acede assim à compreensão da liberdade. O ato livre aparece em sua realidade concreta, resultando do movimento pelo qual a profundidade emerge, em que “o eu de baixo sobe à superfície. É a crosta exterior que rompe, cedendo a um irresistível impulso [...]. Em resumo, somos livres quando nossos atos emanam de nossa personalidade inteira, quando a expressam, quando mantêm com ela essa indefinível semelhança que por vezes encontramos entre a obra e o artista” (Id., 2020, p. 107).

Mas o determinista, obedecendo a uma indefinível *necessidade de representação simbólica*, designará por palavras os sentimentos opostos que dividem o eu, assim como o próprio eu. Fazendo-os cristalizar na forma de palavras bem definidas, retira de antemão qualquer espécie de atividade viva, primeiro da pessoa e, em seguida, dos sentimentos que a comovem. Mas esse mecanismo ao qual estamos condenados previamente não tem outro valor senão o de uma representação simbólica. Não se sustentaria contra o testemunho de uma consciência atenta, que nos apresenta *o dinamismo interno como um fato* (Bergson, 2020, p. 108).

O tempo homogêneo, representação que se trata de superar, responde pelo fato de que perdemos de vista o “eu fundamental”, e essa representação escande a vida comum, proporciona à ciência seus mais importantes progressos e constitui-se como categoria essencial à obra que Bergson parece considerar como ápice de um trabalho de formalização e justificação filosóficas na modernidade, a *Crítica da Razão Pura* de Kant. O tempo tomado como meio homogêneo em que se instalam nossas representações, ele mesmo uma representação, apresenta-se assim como tecido resistente que cobre a duração real e concreta, cuja robustez se deve ao fato de que prolonga e sofisticada a imagem simbólica do tempo já instituída pelo relógio, pelo calendário e trabalhada como variável nas operações fundamentais da mecânica. Assim, a ciência e a racionalidade da tradição apenas dão corpo e sustentação firme ao desvio do devir, naturalidade de um conhecimento cujo teor filosófico, mais que isso, metafísico, é alvo da preocupação bergsoniana. O remédio usado contra esse desvio parte do esforço de descrição fiel, condição da compreensão metafísica do fato da liberdade. Trata-se então de encontrar a verdadeira duração no fundo da interioridade psicológica, dimensão da experiência consciente recoberta pelo “símbolo extensivo”, por meio de uma psicologia atenta que se contrapõe a uma “psicologia grosseira, enganada pela linguagem” (Bergson, 2020, p. 105). A análise psicológica motivada intuitivamente desvenda camadas profundas da experiência cuja expressão possível se mostra em diferença radical com os conceitos aos quais subjazem nas explicações e especulações do eu superficial. É para ele que tem sentido a ideia de uma duração homogênea constituída pela repetição de instantes, na medida em que essa ponta da vida psicológica é aquela que mais nos importa para viver, portanto, para *agir*.

Da precedência da linguagem na relação do pensamento com o mundo, surge a consolidação da via conceitual e seu inevitável desvio da mobilidade. Aqui, como vemos, se trata do conceito de tempo homogêneo determinando a priori a experiência da duração, desfigurando-a na exata medida em que a expressa segundo um produto da discursividade que já passou, inclusive, a um nível de maior precisão científica. A consolidação da linguagem, prolongada em aprimoramento técnico do conceito, inverte o processo de reflexão porque toma a forma da expressão como

verdade do conteúdo a ser expresso. O pensar se processa então a partir dos conceitos, que são, na verdade, resultados da “consolidação histórica da linguagem que fixa significados” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 14). Substituir a duração vivida pelo conceito da duração é simplesmente ceder ao “fascínio que a tendência para a fixação do sentido exerce sobre o saber filosófico” (*Ibid.*). Mas é nesse saber já consolidado que a intuição insufla suas direções. Vemos desse modo como a intuição da duração no *Ensaio* é a aproximação sucessiva da experiência concreta pelo trabalho de escavação dos conceitos e raciocínios estabelecidos na ciência e na filosofia sobre o tempo. É assim que se compreende a afirmação de que a confusão entre o tempo e o espaço de que padece *A Crítica da Razão Pura* se identifica à confusão entre o eu fundamental e sua representação simbólica, e nela residem “a força e a fraqueza de Kant” (Bergson, 2020, p. 142)²³.

Finalmente, se examinarmos as considerações que fecham o segundo capítulo do livro, é possível compreender a relevância do trabalho com os sentidos dos termos que subjaz às experiências da duração que se expressam sobretudo pelas imagens ligadas à melodia, fazendo saltar ao leitor as sugestões sobre a dinamicidade e a organicidade que apontam para a totalização e a sensibilidade presentes nas vivências. Como forma de um tipo radicalmente distinto do conceito, talvez aproximável da noção de feição ou aspecto, a duração se vive a partir da atitude do deixar-se viver, e se apresenta como conteúdo de consciência que, a despeito de sua fugacidade e de sua mobilidade essencial, constitui um conhecimento. Trata-se, ao fim ao cabo, de reencontra os dados da consciência tal como se dão imediatamente, subjacentes à sua imagem “refratada no espaço”, vivos e não petrificados, como processos e não coisas, tal como se dão, no meio em que se dão, o tempo-qualidade, para alguém do meio “em que se projetam”. Esse dar-se imediato assume para a própria consciência uma presença especial, que não pode mais ser expulsa da análise filosófica, exigindo uma consideração desse aspecto singular e pessoal como experiência de conhecimento. Na nova relação que Bergson busca estabelecer entre uma teoria do conhecimento psicológica, porque fundada na experiência sensível, e uma metafísica que apreende o que de real se distingue na experiência agora tomada na sua integralidade, percepções, sensações, emoções e ideias se deixam ver em sua feição vaga, em seu aspecto “confuso, infinitamente móvel, e inexprimível” (Bergson, 2020, p. 85).

²³ Franklin examina pontos notáveis nas relações entre Bergson e Kant, que merecem um texto à parte dada a sua importância. Aqui, apenas nos referimos à *crítica da filosofia crítica* na medida em que ilustra o problema da confusão entre o real, sua experiência concreta e as representações simbólicas que os desnaturalizam. Sobre a ambiguidade dessa relação, Worms enfatiza que, a despeito da denúncia do excesso kantiano, Bergson aceita uma certa autonomia “de nosso conhecimento conquistada por Kant”, mas explora, sobretudo, o outro lado da distinção entre forma e conteúdo do conhecimento, a liberação ao olhar metafísico da “autonomia ou caráter absoluto da realidade, em relação ao nosso conhecimento” (Worms, 2001).

Inexprimível na medida em que a função da linguagem é fixar a mobilidade da experiência, do real e dos sentidos que se instituem na sua decodificação, e por isso encontrar para essa mudança contínua uma “forma banal” ou quadro socialmente compartilhado num domínio comum.

Se Bergson por um lado discriminou os estados em tipos, por outro examinou a multiplicidade concreta na qual eles se dão ou se fazem, é importante sublinhar que os sentimentos ocupam um lugar privilegiado em ambas as vertentes. Os sentimentos profundos cuja intensidade revelou-se progressão contínua de momentos heterogêneos que passam uns nos outros, a interpenetração que marca a duração e define o espiritual ou mental em cada realidade que passará pelo crivo da intuição (a matéria, a memória, a vida, a evolução, a moral etc.) a ela é reconduzida. Por isso a solidificação das impressões sensíveis, em especial na profundidade do eu, é tanto afastada na reconsideração da sensibilidade em tensão com a forma espacial a que nossa experiência tende, quanto explicada em sua própria tendência, encontrando seu lugar teórico e seu papel contra-teórico, por assim dizer, já que a importância da vida social e da superficialidade psicológica diz respeito ao viver enquanto tal. O esquema da objetividade, a exterioridade recíproca, esconde um fundo movente ou perpétuo devir que corresponde à realidade de nossos sentimentos, sem que possamos evitar a confusão entre a forma em que se dão imediatamente²⁴ e a forma na qual eles são enquadrados segundo o objeto exterior ao qual originariamente se vinculam. Não duramos sozinhos, nunca, e a mistura que define nossa experiência implica desde sempre uma confusão. A teoria, liberada das categorias prévias forjadas pelo uso da inteligência para especular, tem então como missão desfazer a confusão. A missão, eis o que queremos enfatizar, envolve o esforço para quebrar os quadros da linguagem, já que dar um nome significa, o mais das vezes, fixar, e é assim imperativo, em termos da consciência imediata, lutar contra eles por meio da tensão significativa, sem o que a mobilidade originária não pode ser retomada. Ainda que seja o fenômeno do sentimento o caso mais agudo de “aniquilação da consciência imediata” (Bergson, 2020, p. 86), nossas próprias ideias, adverte-nos Bergson, nos apareceriam numa configuração surpreendente a partir de tal quebra, que possibilitaria reencontrá-las em seu “estado natural” (*Ibid.*, p. 87), sem a invasão do espaço. Tamponando a dinâmica mental por meio de significados cristalizados, perdemos de vista a vida consciente como progresso, a alma humana passando a ser pensada

²⁴ Bergson não abandona o termo, mas o modula. A “definição” da duração pura, ou a concepção possível que ela permite se expressa como “A duração totalmente pura é a forma assumida pela sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores” (Bergson, 2020, p. 69). Forma vivida ou sentida, uma experiência e não condição a priori.

conforme a exteriorização dos objetos no espaço, como *coisa* na medida em que *isolamos e nomeamos* os progressos ininterruptos que a constituem.

Mais explicitamente, aquilo que se torna mais flagrante no caso dos sentimentos, expressões efetivas da profundidade do eu, é o aprisionamento da mobilidade, tanto no nível da vida consciente tomada em sua concretude psicológica, quanto na consideração de estados mentais que, na dinâmica psicológica, se intensificam e invadem com sua tonalidade própria o conjunto de mudanças em relação que configura a consciência pessoal. Da impessoalidade constituída e consolidada segundo as prerrogativas da representação, expediente que formaliza e aperfeiçoa a função da palavra, caminhando em consonância com as intenções pragmáticas da linguagem, a filosofia da duração retorna e recupera a personalidade singular da experiência, segundo a qual a mobilidade pode ser vivida e sugerida numa expressividade muito peculiar, desviante, uma espécie de traição da “vocação pragmática”. A recusa do conceito explicita essa dinâmica de tensão entre a linguagem natural e a linguagem filosófica, essa que deve “fundar-se sobre a sugestão significativa” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 24). A inversão no nível da linguagem identifica-se à libertação face à representação, pois se trata de reencontrar a organização de momentos do tempo que se dá *em nós*, e não por meio de nós, como enfatiza Lapoujade ao reforçar a dimensão “sub-representativa” do eu profundo e passivo²⁵. A mobilidade aprisionada pelo conceito deve ser liberada pelos atos da filosofia, que exigem a confrontação dos limites da linguagem e o estabelecimento de uma relação com a discursividade permeada pela tensão. Bergson não poderia ser mais enfático quando sintetiza as lições que a teoria da multiplicidade nos oferece e que formam a condição do reposicionamento do problema da liberdade, o objetivo primordial do *Ensaio*:

Em suma, a palavra de contornos bem definidos, *a palavra brutal*, que guarda o que há de estável, de comum e, conseqüentemente, de impessoal das impressões da humanidade, aniquila ou, ao menos, recobre as impressões delicadas e fugidias de nossa consciência individual. Para lutar com as mesmas armas, estas deveriam ser expressas por palavras precisas; mas tais palavras, tão logo formadas, se voltariam contra a sensação que lhes dera origem e, inventadas para testemunhar que a sensação é instável, imporiam a ela sua própria estabilidade (Bergson, 2020, p. 86).

²⁵ À duração corresponde um “número obscuro”, eis a tese de Lapoujade, e sua fundamentação se concentra na contraposição entre o eu profundo e passivo e o eu que representa: “A própria noção de dados imediatos só se deixa compreender ao se tomá-los como elementos evanescentes e, por isso mesmo, como impressões ou vibrações que escapam ao espaço de representação” (Lapoujade, 2010, p. 32); assim, o mental enquanto tal envolve sínteses “passivas” que configuram uma multiplicidade própria à dimensão “sub-representativa” do eu profundo.

Todo o esforço filosófico empreendido na teoria das multiplicidades é o de acessar essa *forma que se vive* e a ela fornecer alguma expressão. Para tanto, é imprescindível superar o enquadramento que o hábito e a inteligência necessariamente oferecem aos fenômenos, e que implicam um sentido único. Liberar sentidos, distinguir sentidos habitualmente misturados e sugerir sentidos não implicados diretamente nas formulações filosóficas, eis parte do arsenal de armas da consciência filosófica impulsionada pela intuição.

A título de conclusão, cabe retomar a maneira excepcional com que Franklin Leopoldo e Silva sintetiza a prescrição bergsoniana para o discurso da filosofia, e da qual buscamos aqui apenas oferecer pequenos exemplos no caso da investigação sobre a consciência imediata, ou antes, dos seus dados. Se a filosofia da duração busca ampliar e aprofundar algo do que a metafísica da tradição avançou, precisamente através da sua crítica, trata-se de buscar um ideal de precisão próprio à filosofia, como a abertura da introdução ao *Pensamento e o movente* bem nos adverte. A precisão aqui se identifica a implicar conhecimento e contato, visão e imersão, aproximação de uma coincidência cuja pertinência resta avaliar com cuidado. Contra o idealismo formal inevitável à confiança na lógica decalcada do discurso natural, Bergson oferece um empirismo verdadeiro que retoma contato com a experiência imediata, essa mesma que, como vimos, se acessa na profundidade do eu fundamental. Sem a discursividade, estamos fora da filosofia, mas o ponto é como nela devemos nos situar, o que se pode fazer contra as armadilhas que ela própria contém para metafísica. Daí a prescrição:

Chegamos então àquilo que deve ser o propósito fundamental do discurso filosófico: passar e desaparecer, como condição para que permaneça a atitude filosófica que ele nos sugeriu: a coincidência com o ritmo da duração. Não há por que permanecerem significados fixos, se não há coisas fixas a serem apreendidas e expressas (Leopoldo e Silva, 1994, p. III).

Bibliografia

- Bergson, H. (2007). *L'Évolution créatrice*. Paris: PUF, Édition Critique.
- _____. (2008). *Matière et mémoire*. Paris: PUF, Édition Critique.
- _____. (2009). *L'Énergie Spirituelle*. Paris: PUF.
- _____. (2019). *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, Édition Critique.
- _____. (2020). *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de Maria Adriana Cappello. São Paulo: Edipro.
- Deleuze, G. (1999). *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34.

- Kant, I. (2015). *Crítica da Razão Pura*. Tradução e Notas de Fernando Costa Matos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. São Francisco.
- Lapoujade, D. (2010). *Puissances du temps. Versions de Bergson*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Leopoldo e Silva, F. (1994). *Bergson: Intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola.
- _____. (1996). “Bergson e Jankélévitch”. In: *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 28, p. 333-346.
- Marquet, J-F (2004). Durée bergsonienne et temporalité. IN *Bergson, la durée et la nature*. Paris: PUF, pp. 77-97.
- Montebello, P.; Miravete, S. (2014). *Présentation à La pensée et mouvant*, Paris: Falmarion.
- Prado Jr., B. (1989). *Presença e Campo Transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP.
- Pinto, D. C. M. (1998). Espaço, extensão e número: suas relações e seu significado na filosofia de Bergson. IN *Discurso - Departamento de Filosofia da USP*, São Paulo, v. 29, p. 133-173.
- Riquier, C. (2009). *Archéologie de Bergson. Temps et Métaphysique*. Paris: PUF.
- Worms, F. (2001). L'intelligence gagnée par l'intuition ? La relation entre Bergson et Kant. IN *Les Etudes Philosophiques* 4 (4):453-464.
- _____. (1992). *Introduction à “L'âme et le corps” de Bergson*. Paris: Hatier.
- Zanfi, C. (2022). *Présentation de L'Introduction à La pensée et le mouvant*, Paris: Desclée de Bouer.