

A QUESTÃO DO DUALISMO E DA LINGUAGEM EM BERGSON

Edvan Aragão Santos¹

RESUMO: O objetivo central neste artigo é trazer à tona o debate sobre a questão da linguagem na filosofia de Henri Bergson. Para tanto, traçaremos nosso percurso a partir do notório estabelecimento da diferença de natureza entre espaço e tempo e o conseqüente reconhecimento das duas esferas da subjetividade. Ao apresentar a problemática do dualismo na subjetividade e a cisão entre nossa consciência e o objeto, Bergson tem como querela a dificuldade da linguagem abstrata e espacial em apreender a realidade da duração do nosso eu mais profundo.

Palavras-chave: Linguagem; Dualismo; Subjetividade; Duração; Espaço.

ABSTRACT: The central aim of this article is to bring to the fore the debate on the question of language in the philosophy of Henri Bergson. To do so, we will trace our route from the notorious establishment of the difference in nature between space and time and the consequent recognition of the two spheres of subjectivity. In presenting the problem of dualism in subjectivity and the split between consciousness and the object, Bergson has as focus of his discussion the difficulty of abstract and spatial language in apprehend the reality of the duration of our deepest self.

Keywords: Language; Dualism; Subjectivity; Duration; Space.

Qual o limite de nossa linguagem? Ela expressa de fato a realidade das coisas? Estas questões moveram os debates em muitos momentos da filosofia bergsoniana, o posicionando quase sempre em um empasse no qual ficou evidente a dificuldade de encontrar uma linguagem adequada ao fazer filosófico. Veremos que, para o filósofo, a linguagem, sobretudo no seu livro *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, ganha um sentido funcional ao mesmo tempo que um obstáculo à apreensão da nossa natureza mais profunda, requerendo, para tanto, um verdadeiro exercício de desconstrução do seu sentido usual. Esta problemática se dirige diretamente ao problema do dualismo subjetivo neste mesmo livro, e a notória distinção entre espaço e tempo, problema tão caro à sua obra.

Para Bergson, lidamos em geral com uma noção de tempo espacial em nossa vida cotidiana e prática, que viabiliza nossa ação no mundo, a organização da vida. Mas

¹ Mestre em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo; edvanaragaosantos@gmail.com

findamos por ampliar o alcance da mistura entre espaço² e tempo de tal modo que a realidade pura da duração, aquela que nos habita e que constitui o que há de mais genuíno em nós passa a ser apreendida por esse prisma. Desse modo, é a um eu homogêneo, claro e dotado de uma multiplicidade quantitativa, poderíamos dizer, que normalmente nos referimos quando pensamos em nós mesmos. Dito de outro modo, é sob a égide de um eu espacializado e simbólico que nos conhecemos. Certamente, trata-se de um recurso da consciência para assimilar em sua própria interioridade o que, na verdade, lhe é ininteligível; procedimento que não erradica a realidade pungente da duração em suas instâncias mais recônditas. Ela continua lá, enquanto dados que lhe são imediatos, mas cada vez mais inacessíveis. Não obstante, essa estratégia tem consequências e elas repercutem drasticamente em nossa vida. Nessa perspectiva, Bergson se debruça sobre um outro dualismo, que irrompe no âmago de nossa subjetividade.

Para nos remeter a essa cisão no interior da vida psicológica, a análise bergsoniana, retomando as conclusões de seu percurso, volta a problematizar a radical diferença entre a multiplicidade pertinente à consciência pura e aquela clara e distinta, que encontramos na representação do tempo homogêneo: “Em síntese, seria preciso admitir duas espécies de multiplicidade, dois sentidos possíveis da palavra distinguir, duas concepções, uma qualitativa e outra quantitativa, da diferença entre o *mesmo* e o *outro*.”³ No entanto, argumenta ele, estamos habituados a tomar uma multiplicidade pela outra – ou o mesmo pelo outro –, equívoco que nos defronta com a problemática da linguagem. Afinal, esse hábito de confundir as multiplicidades correlaciona-se com a dificuldade que encontramos para expressar linguisticamente a diferença entre ambas. É indubitável o enlace entre linguagem e espaço, dado que o segundo é pressuposto para o advento da primeira, a qual nos é imprescindível para pensar e para conviver. Daí deriva que, ao nos empenharmos em expressar as realidades múltiplas e indistintas, ou seja, aquelas que duram tal como os nossos estados de alma, terminamos por distinguir os elementos que as constituem, exteriorizando-os e tratamos de pensá-las como se elas se apresentassem já feitas, estanques, em estado de pleno acabamento. Assim, quando nos remetemos à heterogeneidade dos vários estados de consciência -, mesmo se experimentamos uma

² Nos referimos aqui ao debate clássico bergsoniano, no qual o tempo enquanto duração se distingue do espaço, no entanto, nossa experiência na vida cotidiana nos remete a um misto entre tempo e espaço e, portanto, costumeiramente temos uma visão deturpada pelo espaço da experiência do tempo real, tal como podemos observar na relação entre uma marcação dos ponteiros do relógio e o tempo da nossa consciência interior.

³ BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 85. Grifo do autor.

organização contínua de elementos que se interpenetram, transmudam-se e crescem, - ao traduzi-los em discurso verbal, acabamos por desnaturá-los. Por essa razão, diz Bergson, ao utilizar o termo *vários*, já exteriorizamos os instantes, justapomos os momentos, transmudando em multiplicidade numérica a multiplicidade qualitativa pertinente à experiência que temos com a representação das realidades externas. Numa palavra, ainda que tenhamos a experiência íntima da fusão, da transformação e da indistinção, ao pensar a nossa interioridade e ao traduzi-la em discurso, enfim, ao representá-la, aprendemos pelo espaço um real que é apenas tempo. Nos termos do autor:

É a imagem deste desenvolvimento, uma vez efectuado, que atribuímos necessariamente os termos destinados a expressar o estado de uma alma que ainda o não tivesse efectuado: estes termos estão, pois, manchados por um vício original, e a representação de uma multiplicidade sem relação com o número e com o espaço, ainda que clara, para um pensamento que entra em si e se abstrai, não pode traduzir-se para a linguagem do senso-comum.⁴

A despeito das dificuldades com que a linguagem nos defronta, é preciso insistir na diferença de natureza entre esses dois tipos de multiplicidades. Tarefa ante a qual o autor não vacila e que procuramos acompanhar nessas páginas. Não obstante, malgrado esse esforço de inspeção teórica, vimos que, na prática, a ideia da multiplicidade distinta está sempre permeada pela multiplicidade qualitativa, de modo que não podemos pensar a primeira sem que a outra desponte ou se aninhe sutilmente na intimidade da alma. Persistência que se verifica, insiste o filósofo, mesmo quando contamos unidades; eis porque findamos por dar a elas – às unidades - um dinamismo e por integrá-las numa continuidade quase afetiva. Ou seja, nesse processo, mesmo desenhando as partes exteriores umas às outras, distinguindo-as, no fundo atinamos a uma continuidade ou a uma possível relação entre as partes que viabiliza a apreensão de uma continuidade, de modo que seria lícito dizer que à multiplicidade homogênea, acompanha sempre o espectro da multiplicidade do tipo heterogênea. Remetendo-nos à análise do número anteriormente tecida, Bergson afirmará:

Em síntese, o processo pelo qual contamos as unidades e com elas formamos uma multiplicidade distinta apresenta um duplo aspecto: por um lado, supomo-las idênticas, o que não se pode conceber a não ser com a condição de que estas unidades se alinhem num meio homogêneo; mas, por outro lado, a terceira unidade, por exemplo, ao acrescentar-se às outras duas, modifica a natureza, o aspecto, e como que o ritmo do conjunto: sem esta mútua penetração e este processo de

⁴ Ibidem, p. 86.

certo modo qualitativo, não haveria adição possível. – É, pois, graças à qualidade da quantidade que formamos a ideia de uma quantidade sem qualidade.⁵

No que concerne às realidades temporais, nós o vimos, essa transposição para uma natureza quantitativa só ocorrerá com o exercício de figuração simbólica. No entanto, não é preciso muito esforço para chegar a essa figuração que violenta a natureza essencial da duração e dá a ela uma conotação similar à da multiplicidade quantitativa. Normalmente, graças a um processo em que colocamos como concomitantes e mesmo como análogos os dois tipos de multiplicidades, consideramos a adição como um fenômeno que permite tanto o dado qualitativo, que promove a mudança da totalidade, quanto o aspecto quantitativo, projetado na forma numérica de um espaço. Em virtude dessa identificação, assinala Bergson, lançamos com muita facilidade a multiplicidade indistinta no espaço, conformando-a aos moldes da multiplicidade numérica e lidamos com ambas como se não houvesse entre elas profundas diferenças de natureza: “Daí a possibilidade de desdobrar no espaço sob a forma de multiplicidade numérica, o que chamamos uma multiplicidade qualitativa e de considerar uma como equivalente da outra”.⁶ Essa possibilidade de equivalência entre as duas multiplicidades é bastante factível, insiste o autor, quando se trata de um fenômeno exterior. Isto porque, para nós, ele toma a forma também de um movimento, mesmo que homogêneo, porque a síntese que nossa consciência opera ao dotar de continuidade o passado com o presente permite que esses fenômenos exteriores ganhem qualidade e duração. Daí que tanto a projeção do tempo no espaço, quanto a percepção dos dados exteriores formam na consciência o mesmo modo de representação. Em imagens bergsonianas:

Assim, quando ouvimos uma série de pancadas de martelo, os sons formam uma melodia indivisível enquanto sensações puras, e dão ainda origem ao que chamamos um progresso dinâmico: mas, sabendo que a mesma causa objectiva age, decompomos este progresso em fase que consideramos então como idênticas; e desta multiplicidade de termos idênticos, que não se podem conceber senão pelo desdobramento no espaço, chegamos ainda necessariamente à ideia de um tempo homogêneo, imagem simbólica da duração real.⁷

Ao voltar a esta análise da mistura entre duração espaço, Bergson nos conduz a um importante momento de seu primeiro livro. Trata-se do modo pelo qual essa

⁵ Ibidem, p. 86 e 87.

⁶ Ibidem, p. 87.

⁷ Ibidem, p. 87 e 88.

permissibilidade entre as duas multiplicidades repercutirá na vivência de nossa intimidade. Ou seja, estabelece-se uma relação entre as duas formas de multiplicidade e as dimensões de nosso próprio eu. Como assinala o autor, a interioridade de cada um de nós acaba revestindo-se também dessa dupla direção. Destarte, há o eu que toca a superfície da realidade, obtendo algo dessa exterioridade das coisas, isto é, encontrando esse tempo homogêneo, essa realidade simbólica, na qual nossas sensações sucessivas conservam e se assemelham a algo dessa exterioridade, o que permite a concomitância entre nossas sensações e as coisas. Esta dimensão superficial do eu espelha com muita coerência o modo pelo qual representamos as coisas fora de nós, e revela uma interioridade tão distinta, justaposta e exteriorizada quanto elas. Nesse sentido, podemos afirmar que o contato e a relação com as coisas exteriores reverbera sobre as camadas mais superficiais de nossa subjetividade, de sorte que nela se reflete a exterioridade “recíproca que caracteriza objetivamente as suas causas.”⁸ Assim como apreendemos as coisas materiais num meio homogêneo, configura-se uma interioridade também lançada num quadro vazio que é vislumbrada como se materialidade fosse. Um eu simbólico assim aflora. Mas, para além dessa subjetividade exteriorizada, um outro eu atesta sua presença; nas dimensões mais distantes da exterioridade, há um eu profundo que sente e delibera, isto é, aquele em que os estados de alma estão imbricados uns aos outros. Aqui, delineia-se um interioridade que é puro devir, progresso ininterrupto e auto-organização constante. Totalmente distinta, pois, dessa simbolização do eu superficial.

No entanto, parece sempre que o eu superficial e o eu profundo misturam-se um ao outro a ponto de terem uma mesma duração, tal como fundimos as duas formas de multiplicidade. Há, portanto, uma extrapolação da representação simbólica, que apreende em seus tentáculos realidades que a ela não se coadunam. Bergson assevera: “O que demonstra perfeitamente que a nossa concepção ordinária da duração se deve a uma invasão gradual do espaço no domínio da consciência pura (...)”.⁹ Para fundamentar essa invasão, Bergson alude ainda a situações do nosso cotidiano, nas quais podemos distinguir dois modos de apreensão do tempo, aquele imediato, o da duração-qualidade, em que percebemos o sentimento da totalidade da mudança sutil e qualitativa, tal qual o exemplo da sinfonia, e aquele materializado, contado, em que numeramos os momentos distintos um dos outros. Ele volta assim ao exemplo do relógio:

⁸ Ibidem, p. 88.

⁹ Ibidem, p. 88.

No momento em que escrevo estas linhas, o relógio ao lado bate as horas; mas o meu ouvido distraído só se apercebe depois de algumas terem soado; portanto, não as contei. E, no entanto, basta-me um esforço de atenção retrospectiva para somar as quatro batidas já produzidas e acrescenta-las às que ouço. Se, entrando em mim, me interrogo mais cuidadosamente sobre o que acaba de acontecer, caio na conta de que os quatro primeiros sons impressionaram o meu ouvido e até emocionaram minha consciência, mas que as sensações produzidas por cada um deles, em vez de se justaporem, se fundiram umas com as outras de maneira a dotar o conjunto de um aspecto próprio, de maneira a fazer dele uma espécie de frase musical.¹⁰

Desse modo, nesse exemplo das toadas do relógio, similar ao do sino, vemos que ao percebermos distraidamente as pancadas dos sons ao meu ouvido, mesmo colocando o elemento da conta na lembrança da sensação, essas sucessões não nos aparecem sobre a forma da justaposição, mas enquanto mudança qualitativa, como um transcorrer em que o próprio número e sua contagem ganha um aspecto qualitativo. Assim, temos a multiplicidade distinta em que percebemos os sons e, ao mesmo tempo, a memória de cada uma delas nos permite apreendê-las como continuidade, como se prolongassem umas nas outras. É por esses dois aspectos que se fundem, mas que são distintos quanto à sua natureza, que Bergson postula que duas espécies de multiplicidades se inscreverão no eu de cada um de nós. Destarte, é sob a síntese operada pela consciência que nos deparamos com uma versão simbólica e homogênea da nossa vida interna.

Ocorre que o eu superficial, que é internamente distinto tal como os pontos lançados no espaço e que reflete o modo pelo qual representamos a exterioridade, finda por projetar-se sobre as dimensões mais profundas da interioridade, aquela que é puramente temporal. Essa tendência acaba por camuflar esse eu fundamental que é de fato nossa natureza substancial.

Sem dúvida, tanto o eu superficial quanto o profundo nos são constitutivos, mas é o primeiro que será eleito como prioritário, revestindo-se de uma relevância absoluta. Ele será, via de regra, concebido com a totalidade do que somos, figurando simbolicamente a dimensão profunda do eu. Processo em que a organicidade e o dinamismo profundo de nossos estados de alma e dos afetos, com sua densidade e sua vitalidade escapa-nos por completo. O espaço adentra pois a dimensão da duração pura que nos habita, de modo que passamos a nos representar tal como representamos as coisas. Em última instância, o nosso eu assume a tônica da interioridade inspecionada por uma psicologia desatenta, e mesmo

¹⁰ Ibidem, p. 89.

os afetos intensos, os estados de alma que nada devem a exterioridade adquirem sua versão homogênea:

Mas como este eu mais profundo não faz senão uma única e mesma pessoa com o eu superficial, parecem necessariamente duram da mesma maneira. (...) nossa concepção ordinária da duração se deve a uma invasão gradual do espaço no domínio da consciência pura (...) ¹¹

Cumprir frisar, como reconhece o autor, que esse processo de subversão e perda de nós mesmos, digamos assim, constitui um caminho do qual não podemos nos esquivar. Afinal, como tantas vezes sustentado nos textos bergsonianos, antes de sonhar o homem precisa viver. Para viver cumprir comunicar, organizar a vida, agir no mundo com os outros, conviver, tolerar, negociar, ceder. Ou seja, se de direito a consciência é pura temporalidade, fusão e organização progressiva de si; de fato, é o eu homogêneo que nos permite viver e sobreviver; é por meio da dimensão superficial de nossa subjetividade que alicerçamos nossa inserção no mundo humano. O texto:

A razão está em que a nossa vida exterior e, por assim dizer, social tem para nós mais importância prática do que a nossa existência interior e individual. Tendemos instintivamente a solidificar as nossas impressões, para as exprimir mediante a linguagem. Daqui confundimos o próprio sentimento, que está em perpetua mudança, com o seu objecto exterior, permanente e, sobretudo, com a palavra que exprime esse objecto. ¹²

Essas considerações atestam, pois, que é o eu simbólico que prevalece, é ele que priorizamos e que temos em mente quando alimentamos a idéia de que somos um sujeito, de que o conhecemos clara e distintamente. É ele que atesta a materialidade de nossas vidas e que nos abre as vias da exploração e do conhecimento do mundo. Dada a prioridade deste eu matemático e numérico em nossas urgências ligadas à sobrevivência, ampliamos o seu alcance. Sem este eu solidificado, de fato, a vida humana não se constituiria. Bergson interroga: “Se cada um de nós vivesse uma vida puramente individual, se não houvesse nem sociedade e nem linguagem, a nossa consciência captaria sob esta forma indistinta a série de estados internos?” ¹³ A resposta é peremptoriamente negativa. Mesmo destituídos desses atributos, ainda alinharíamos estes estados em um meio homogêneo. A intuição de um espaço homogêneo, pontua fortemente o autor, constitui uma preparação para a sociabilidade; ela nos diferencia dos animais, consolida

¹¹ Ibidem, p. 88.

¹² Ibidem, p. 91.

¹³ Ibidem, p. 95.

nossa capacidade de abstração, de representação desse meio exterior, permitindo que ele se torne para nós objeto de conhecimento e *locus* de ação.

Mas Bergson não deixa de apontar que, para além da absoluta necessidade, é também por comodidade que repousamos mais facilmente nessa dimensão superficial do eu, a qual assume comumente o perfil das conveniências e das frivolidades sociais. Sem dúvida, é cômodo alinhar os objetos, colocando-os uns distintos uns dos outros; o alinhamento dos objetos e a utilização da linguagem dotadas de sentidos fixos e consensuais facilita enormemente nosso controle sobre as coisas. Ademais, a percepção da duração pura é algo muito nebuloso, obscuro, exige um esforço que nada tem a ver com a lógica da eficácia que pauta a operacionalização da vida. Nesse sentido, a capacidade de espacialização cauciona-nos para a vida prática, e abre-nos um leque infinito de possibilidades de construção do mundo humano. Aspecto que Bergson de modo algum negligencia e que aprofundará em seus trabalhos posteriores.

No momento, entretanto, importa considerar o fato de que esses aspectos justificam nossa preferência pela representação superficial do eu em detrimento das instâncias mais inacessíveis, as quais, aos olhos da inteligência regida pela faculdade da espacialização, serão sempre indícios de confusão, de estranhamento e de eficiência nula. Mas a despeito dos imperativos e das veleidades que nos fazem priorizar o eu superficial e tomá-lo pela totalidade do que somos, por mais que o eu simbólico prevaleça e atue como um verdadeiro simulacro de nossa profundidade, Bergson sublinha que essa realidade heterogênea não pode ser erradicada. Ela viceja em nós e nos é sempre presente tal como a multiplicidade qualitativa que ronda multiplicidade quantitativa. O que ocorre é que a consciência anseia pela representação simbólica de si; ao priorizá-la finda por se afastar do que traz em si de mais fundamental, distanciando-se de uma realidade que lhe deveria ser imediata. Mas ela não logra pulverizar ou minimizar a natureza de sua mais profunda intimidade. Bergson o assinala com um texto lapidar:

Distingamos, pois, para concluir, duas formas da multiplicidade, duas apreciações muito diferentes da duração, dois aspectos da vida consciente. Sob a duração homogênea, símbolo extensivo da duração verdadeira, uma psicologia atenta separa uma duração cujos momentos heterogêneos se penetram; sob a multiplicidade numérica dos estados conscientes, uma multiplicidade qualitativa; sob o eu dos estados bem definidos, um em que sucessão implica fusão e organização. Mas quase sempre nos contentamos como primeiro, isto é, com a sombra do eu projetado no espaço homogêneo.¹⁴

¹⁴ *Ibidem*, p. 90.

O que esse percurso um tanto quanto vagaroso pela reflexão tecida em *Os dados imediatos* nos revela é que a despeito da obstinação prevalente da inteligência em optar pelo conforto do símbolo, este eu fundamental pode ser reencontrado. Mas para ultrapassar esse eu distorcido por esse eu superficial e por uma consciência substancialmente compromissada com a práxis, é necessário um verdadeiro esforço do pensar que, evadindo-se das formas habituais de análise, permite que os limites entre as duas esferas da subjetividade sejam depuradas, afastando assim essa nossa interioridade exteriorizada, a qual, guiada pelas convenções, pelos pensamentos formalizados e prontos, assemelha-se a folhas mortas na superfície de um lago. Com esse esforço de análise que busca afastar os vícios da consciência reflexa, que olha criticamente seu modo de operar e descreve o movimento genuíno dos estados de alma, o qual, afinal, é realizado pelo autor de *Os dados imediatos*, torna-se possível vislumbrar o eu revoltado que pulsa no fundo das águas. Bergson assim coloca:

Por outras palavras, as nossas percepções, sensações, emoções e ideias apresentam-se sob um duplo aspecto: um nítido, preciso, mas impessoal; o outro confuso, infinitamente móvel, e inexprimível, porque a linguagem não o pode captar sem lhe fixar a mobilidade, nem adaptar a sua forma banal sem o fazer descer ao domínio comum.¹⁵

Com efeito, a dificuldade para encontrar esse eu fundamental reside justamente no fato de que ele se apresenta sobre um aspecto antinômico à lógica que nos guia no mundo prático, sua natureza movente, revoltada e que não para de se transformar contradita o eu superficial que se encontra coadunado com as representações espaciais, e se constitui em conformidade com as exigências do mundo social. Inequivocamente, as exigências da práxis acabam por ofuscar essa natureza mais profunda. Se ela não pode erradicá-la, logra torná-la ainda mais oculta. Processo que se consolida com a tradução desses estados pelo discurso linguístico e que tem consequências nefastas, porquanto passamos a viver no âmbito de uma sombra da nossa subjetividade e a tomamos como o que há de mais genuíno em nós. Como já insinuamos diversas vezes nessas linhas, a linguagem tem um papel determinante da estruturação desse eu quantitativo e espacializado. Ela viabilizará a vida prática, mas não o fará sem operar uma certa perda; no limite ela se constituirá como um obstáculo ao acesso do eu profundo. Voltemos, pois, à problemática da linguagem.

¹⁵ Opus citatum.

Enquanto signo de precisão e modelo estático de pensamento, as recursos linguísticos não conseguem imprimir essa mobilidade da duração-qualidade que é interior a nós. Ao traduzi-la, acaba cristalizando-a em sentidos comuns e banais, os quais suprimem a unicidade e a singularidade dos afetos e dos estados de alma. Isso porque ao dar expressividade a nossos afetos e às vivências profundas, ao designar sentimentos únicos com símbolos gerais que se ajustam às mais distintas realidades, o pensamento discursivo opera uma solidificação das nossas impressões, uma retenção do progresso ininterrupto que norteia o amadurecimento de sentimentos e ideias. Deste modo, ao ser nomeado, o processo temporal ou a mobilidade afetiva que constitui o eu adquire a tônica do imutável, de modo que nossos estados de almas se congelam e parecem não mais sujeitos à modificação. Bergson pontua:

As nossas sensações simples, consideradas no seu estado natural, ofereceriam menos consistência ainda. Este sabor, aquele perfume, agradaram-me quando criança, e hoje repugnam-me. Contudo dou ainda o mesmo nome à sensação experimentada, e falo como se o perfume e o sabor fossem idênticos, quando só os meus gostos mudaram. Portanto, ainda cristalizoo essa sensação; e quando a sua mobilidade adquire uma tal evidência que me é possível reconhecê-la, retiro esta mobilidade para lhe dar um nome a parte e cristaliza-la, por sua vez, sob a forma de *gosto*.¹⁶

Assim, ainda que nossas percepções sobre as coisas ou sobre os nossos estados anímicos mudem, persistimos em classificá-los com o mesmo nome, isto é, recorreremos à linguagem que produz uma representação artificial da multiplicidade das impressões e das experiências. No entanto, para além de uma simples má representação da sensação por nós experimentada, para Bergson, a linguagem nos induz, por vezes, ao erro. Suas imagens luminosas o precisam:

Assim, quando como uma iguaria rara, o seu nome, enriquecido com a provação que se lhe dá, interpõe-se entre a minha sensação e a minha consciência; poderei acreditar que o sabor me agrada, quando um simples esforço de atenção me provaria o contrário. Em síntese, a palavra com contornos bem definidos, a palavra em bruto, que armazena o que há se estável, de comum e, por conseguinte, de impessoal nas impressões da humanidade, esmaga ou, pelo menos, encobre as impressões delicadas e fugitivas da nossa consciência individual.¹⁷

¹⁶ *Ibidem*, p. 91. Grifo do autor.

¹⁷ *Ibidem*, p. 92.

Também na impressão comum do dia a dia, deparamo-nos com os mesmos objetos, os quais, com o passar do tempo, começam a ganhar uma familiaridade para nós; no entanto, a despeito de tal familiaridade, um dia percebemos uma mudança singular, e parece que eles se modificaram e envelheceram, tal como nós. Mas as mudanças são percebidas em bloco, jamais em sua processualidade. Ora, o modo pelo qual a linguagem capta a mudança fora de nós, na vida prática, é correlato ao modo pelo qual apreendemos sempre o nosso eu como algo solidificado, que nos parece imutável, - ou cujas transmutações percebemos com já concluídas, visto que a percepção da mudança, seja nas coisas, seja em nós, nos escapa invariavelmente. Isso tem a ver com as necessidades da nossa vida social, isto é, com um eu que está imerso na superficialidade das coisas e da vida social, e que estendemos para a totalidade de nossa vida psicológica. Ou seja, acabamos por aprendê-lo apenas em sua dimensão superficial como se assim o nosso eu se nos revelasse por inteiro. Em suma, em virtude das acomodações da vida prática, tendemos a estabilizar nossas impressões profundas e internas, solidificando nossas impressões em um eu exterior imerso no mundo social. Daí resulta a cristalização das impressões volúveis da alma e o fato de que nos restringimos a uma visão imóvel da mobilidade. Inequivocamente, a linguagem opera essa ilusão; ela não só dá estabilidade ao que é instável, tirando a essência movente das impressões, mas, para além disso, tem o poder de manipular e de distorcer o sentido das impressões. Atendo-nos às representações que com ela construímos, os dados que nos são imediatos distanciam-se; perdemos-nos de nós mesmo. Dito de outro modo, esse instrumento que nos é primordial e imprescindível, finda por prejudicar a apreensão imediata dessa experiência interior, pois existe, de fato, uma discordância entre aquilo que formulamos em termos de linguagem e a realidade interior da duração. Tal problema tem sua origem numa inadequação entre os símbolos linguísticos estáticos e fixos – que não se dissociam do pensar voltado para a ação, ou seja, da natureza da inteligência - e dos quais nos servimos para nomear o real e a realidade fluída e interior da duração. Problema que Bergson já estampava no prefácio de *Os dados Imediatos*:

A consciência, atormentada por um desejo insaciável de distinguir, substitui o símbolo pela realidade, ou não percebe a realidade através do símbolo. Com o eu, assim refractado, e por isso mesmo subdividido, se presta infinitamente melhor às exigências da vida social em geral e da linguagem em particular, ela prefere-o, e perde pouco a pouco de vista o eu fundamental.¹⁸

¹⁸ *Ibidem*, p. 9.

No limiar da obra, Bergson já admite uma inadequação entre nossos recursos de expressão e a duração interior, pois tendemos, pelas exigências da vida social, a usar uma linguagem estática tendo como norte nossa adaptação à vida prática.¹⁹ Essa linguagem, ao ter em vista a utilidade da *práxis*, esfera em que tudo é representado como espacialmente disposto, provoca um distanciamento em relação à duração interior, ou seja, produz um vazio estabelecido entre nossa representação da consciência e as suas instâncias mais profundas. Instaura-se, assim, uma profunda discordância entre aquilo que formulamos em termos de linguagem e a realidade interior que se quer exprimir.²⁰ Tal problema tem sua origem numa inadequação entre a nossa linguagem estática e fixa e a natureza da realidade que viceja em nossa interioridade, universo onde podemos sentir os estados que se entrelaçam na duração contínua, quando, por exemplo, tocamos no fundo de nós mesmo, apreendendo, assim, algo da própria totalidade que nos perpassa, a qual se perde ao ser traduzida pelas ferramentas que nos permitem a elocução. Cumpre observar que este aspecto impregnará tanto os modos de expressão comuns quanto aqueles que prevalecem no discurso científico. Ainda no Prefácio de *Os dados imediatos*, Bergson observa:

Exprimimo-nos necessariamente por palavras e pensamentos quase sempre no espaço. Isto é, a linguagem exige que estabeleçamos entre as nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que entre os objetos materiais. Essa assimilação é útil na vida prática e necessária na maioria das ciências. Mas poder-se-ia perguntar se as dificuldades insuperáveis que certos problemas filosóficos levantam não advêm por teirmos em justapor no espaço fenômenos que não ocupam espaço, e se, abstraindo das grosseiras imagens em torno das quais se polemiza, não lhes poríamos termo.²¹

Vemos aqui o autor tomar como foco central o desajuste entre nossa forma de pensar que é viabilizada pelos signos linguísticos e os elementos da pura duração que, ao

¹⁹ “A continuidade da filosofia de Bergson tratará de mostrar que a apreensão dos objetos materiais isolados é relativa aos nossos hábitos intelectuais derivados da apreensão prática do real, efetivada pela percepção – que é um processo essencialmente destinado à ação – e elaborada pelo trabalho de abstração da inteligência (e da linguagem). É a aplicação sem limites e sem crítica dos processos intelectuais derivados da *práxis* aos questionamentos metafísicos que acaba por afirmar a existência e a essência da matéria como objeto material.” (PINTO. *Bergson e os dualismos*, p. 5) A pesquisadora Débora Morato trata aqui de um problema que será melhor fundamento em *Matéria e Memória* e que tange à elevação da representação ao modelo fundamental de conhecimento. Consequência, sobretudo, da maneira como apreendemos o mundo pela exterioridade espacial - sendo a representação como consequência da nossa adaptação à exterioridade.

²⁰ “Evidencia-se, nessa medida, o sentido dos dois primeiros capítulos, aqueles que aparentemente mais se aproximam de um dualismo (instituído via dissociação da experiência): a apreensão de uma das dimensões da experiência real que cotidiana e regularmente se oculta pelas necessidades da *práxis*, e cujo ocultamento é a mola mestra do pensamento conceitual, quer ele se manifeste no senso comum, na ciência ou na metafísica.” (PINTO. *Bergson e os dualismos*, p. 4).

²¹ BERGSON. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 9.

serem traduzidos pelo pensamento, são justapostos de modo descontínuo, no espaço. Mas essa passagem, na abertura do livro, alude ao ponto que por todo o livro estará sob o fogo crítico do filósofo, quer dizer, o fato de que ao voltarmos nossa atenção à vida prática, produzimos gradativamente uma ciência que ratifica esse modelo espacial de apreender a realidade. Crítica que se estende igualmente à filosofia. Vale notar que, no decorrer de sua obra, Bergson não deixará de apontar a dificuldade e a necessidade da sua e de toda a filosofia em encontrar uma expressividade adequada ao seu objeto.²² Como nota F. Worms, ao pontuar nossa limitação perante a linguagem e o modo pelo qual espacializamos realidades imateriais aos nomeá-las e distingui-las segundo os recursos simbólicos, Bergson mostra que é daí que se originam os grandes falsos problemas filosóficos. Afinal, com a linguagem, criamos os conceitos, as teorias que instauram um universo abstrato, fixando e coisificando em quadros simbólicos a experiência móvel e temporal da realidade.²³ No caso da psicologia, esse processo culmina na coisificação do eu, em sua

²² Todavia, a crítica ao alcance da linguagem e a discussão acerca da possibilidade de rompimento de sua superficialidade no que tange à apreensão da duração em sua forma pura, não é resolvido com facilidade. Justamente em virtude desse caráter necessário, a linguagem, enquanto condição empírica, circunscreve nossa relação objetiva e exterior ao objeto, de uma maneira instrumental. Diz-nos o filósofo que se tivéssemos todo o conhecimento ilimitado na percepção não teríamos necessidade da concepção, cuja explicitação não se dá sem a linguagem. Atentemos ao texto: “Conceber é um paliativo quando não é dado perceber, e o raciocínio é feito para colmatar os vazios da percepção ou para estender o seu alcance. Não nego a utilidade das ideias abstratas e gerais – como tão pouco contesto o valor do papel-moeda. Mas assim como papel moeda não é mais que uma promessa de ouro, assim também uma concepção só vale pelas percepções possíveis que representa” (BERGSON. *O Pensamento e o Movente*, p. 151). Observemos que aqui se revela uma sutileza retórica, ou seja, concebemos porque não alcançamos um conhecimento ilimitado na percepção e por isso mesmo nossa linguagem se apresenta como uma mediação paliativa, um déficit perante nossa insuficiente compreensão, revelando um fosso entre nossa representação e os objetos. Desse modo, é no intuito de resolver essa inadequação de nossa representação, que se faz necessária uma crítica ao seu alcance, mostrando que, ao contrário da uma visão imperante na tradição metafísica, sobretudo a moderna, podemos nos voltar para um conhecimento imediato, distinto da posição reflexiva da inteligência.

²³ Seguindo o comentador, notemos que tais problemas se evidenciam, sobretudo, nos paradoxos encontrados nas disputas das argumentações relativas aos problemas filosóficos. Um problema que se constrói no âmbito da disputa fundada por uma linguagem abstrata, nunca explicita o seu núcleo, o qual, inversamente, em sua efetividade, poderia ser apreendido numa intuição simples e única. Para Bergson, a linguagem se apresenta, sobretudo, como um paradoxo, visto que ela nunca logra representar a intuição simples da duração, a qual se revela, de fato, intraduzível. Desse modo, um discurso calcado no puro jogo argumentativo – e, portanto, dissociado dos dados concretos e imediatos - nunca alcança a natureza real do problema. Por essa razão, Bergson afirma que os debates retóricos e argumentativos que se desdobram ao longo da história da filosofia, restritos ao plano da especulação, não passam de debates pautados numa linguagem que os mantém na exterioridade do problema central e, portanto, em grande parte, desprovidos de sentido: “Eis então a questão que se põe e que tomo por essencial. Uma vez que toda tentativa de filosofia puramente conceitual suscita tentativas antagônicas e que, no terreno na dialética pura, não há sistema ao qual não se possa opor a outro, iremos nós permanecer nesse terreno ou será que não deveríamos antes (sem renunciar, nem é preciso dizê-lo, ao exercício das faculdades de concepção e de raciocínio) voltar à percepção, conseguir dela que se dilate e estenda?” (BERGSON. *O Pensamento e o Movente*, p. 154). Isso não impede que, em seu desdobramento, sua filosofia enfatize a urgência de uma linguagem outra, capaz de atingir o objeto no que ele tem de particular, absorvendo seu significado mais autêntico. Sobre este ponto, Leopoldo e Silva acrescenta: Qual é a linguagem da filosofia? Se tomarmos esta pergunta como critério orientador para uma leitura da obra bergsoniana, chegaremos ao final do percurso sem encontrar

matematização. Eis o que revelam as análises tecidas pelo autor em *Os dados imediatos*, texto no qual a reflexão bergsoniana problematiza a razão pela qual a interioridade se oculta ou se perde ante uma ciência que se arvora na condição de defini-la e, no limite, de adestrá-la, evidenciando o papel que os recursos da expressão e do pensamento assumem neste desvio. Afinal, como sustenta o autor em outro lugar, a inteligência “(...) se manifesta por uma atividade que é um prelúdio à arte mecânica e por uma linguagem que anuncia a ciência”²⁴ Explicita-se, assim, o caráter puramente simbólico das ciências matemáticas e das ciências que nela se espelham, mesmo aquela que se aventura pela alma humana, as quais, em vez de apreenderem o próprio objeto, o representam por meio de uma ferramenta abstrata que o fragmenta e o espacializa. Esta tendência, sem dúvida, perpetua as práticas do senso comum, o qual, ao atrelar-se à percepção prática e por estar voltado à vida social não almeja o alargamento da apreensão do real em sua dimensão imediata. Ademais, lembremos que a questão central no primeiro livro de Bergson concerne justamente a um problema metafísico, a liberdade, o qual não será devidamente compreendido quando enfrentado dentro dos parâmetros fixos da linguagem científica ou filosófica.

Notadamente, essa é uma questão fundamental do bergsonismo e ela reaparecerá em nosso percurso. Por ora, uma vez que é a discussão tecida no primeiro livro o nosso foco, a referência a essa problemática vem aqui apenas esclarecer o modo pelo qual a linguagem, seja ela científica ou não, ao mesmo tempo em que se associa ao espaço viabilizando a sociabilidade e a organização do mundo, nos impede de apreender a realidade dos afetos. O que escapa assim é a dimensão ontológica do eu, aquela que se confunde com o tempo e que se opõe a toda materialidade, uma vez que ao fragmentá-la e ao dar a ela a inteligibilidade dos símbolos, findamos por sacrificá-la, coisificando-a.

Decerto, o que persiste em nossa interioridade profunda é um progresso constante, uma subjetividade movente e temporal, cujos momentos não apenas mudam permanentemente, mas ao mudarem operam uma transformação na totalidade do que somos e dos momentos antecedentes. Daí que seja impossível a delimitação em blocos estanques dos elementos que a constituem. O que existe em nós profundamente é a duração, da qual nos afastamos devido à nossa inserção no universo representacional e discursivo. Instaure-se, pois, uma distância entre essa realidade e a forma pela qual a linguagem e o

uma resposta efetiva. Esta ausência decorre do caráter que Bergson atribui à linguagem: produto da inteligência concebida como faculdade instrumental. A inteligência é o meio de que a natureza nos dotou para triunfar sobre a matéria e organizar o mundo da perspectiva das necessidades humanas. (LEOPOLDO E SILVA. *Intuição e Discurso Filosófico*, p. 9).

²⁴ BERGSON. *O Pensamento e o Movente*, p. 84.

conceito, com a solidez que lhes é peculiar, acabam por exprimir esse progresso, o que deturpa essa natureza e impregna de fixidez as nossas formas de sentir e ver o mundo dentro e fora de nós.

A evidência da diferença e do hiato que se instaura entre a representação da linguagem e a experiência concreta fica mais clara no caso dos sentimentos, realidades que atingem as mais variadas gradações e nuances sensíveis, as quais, são inapreensíveis à delimitação conceitual. É da natureza do sentimento, crescer, se desenvolver, sua natureza é a da constante transformação, da mutabilidade, das gradações que se delineiam incessantemente. Eis a coloração de sua originalidade, a qual perde seus tons e sua concentração ao ser conceitualizada. Um caminhar constante e elástico dos momentos que é a cor própria do sentimento. Remetendo-nos às primeiras páginas de sua investigação, Bergson escreve:

Um amor violento, uma melancolia profunda invadindo a nossa alma: são infindos elementos diversos que se fundam, se penetram, sem contornos precisos, sem a menor tendência a exteriorizarem-se uns relativamente aos outros; a sua originalidade tem esse preço.²⁵

Eis a vida que é a própria natureza do afeto, tal qual o tempo ininterrupto da vivência pura em que os momentos do tempo se interpenetram. A evolução afetiva, destarte, aproxima-se do amadurecimento na escolha de uma resolução. Bergson acrescenta:

O próprio sentimento é um ser que vive, se desenvolve e, conseqüentemente, muda sem cessar; caso contrário, não se compreenderia como nos levou pouco a pouco a uma resolução: a nossa resolução seria imediatamente tomada.²⁶

Vale ratificar: ao expor essa realidade afetiva em espaços justapostos acabamos por esterilizar a singularidade de sua coloração, e damos a ela um sentido comum e coloquial. Impessoal, portanto. O que se perde é o caráter próprio e vivo da vida interior, a vivacidade dos estados que se interpenetram e a compõem. O que se perde é a dinamicidade do eu profundo. A incapacidade de apreender a natureza de nossos afetos e de nossos estados d'alma se confunde com a incapacidade para apreendermos o nosso próprio eu, o qual concebido simbolicamente é tão descolorido quanto sentimentos justapostos e destituídos de sua heterogeneidade. Assim como desnaturalizamos nossos afetos ao

²⁵ BERGSON. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 92.

²⁶ *Ibidem*, p. 92.

traduzi-los em palavras cujos significados gerais foram socialmente convencionados e transformados em gêneros, desconhecemo-nos quando segmentamos e discursamos acerca do dinamismo orgânico de nosso eu profundo. Condenados a lidar com nossos afetos como se coisas fossem, a apreender apenas a sombra exteriorizada de nosso eu convencional, vislumbrando-o pelas vias dos símbolos que o desnaturalizam enquanto experiência múltipla, essa supressão da experiência ininterrupta acaba por nos distanciar, em último caso de nós mesmos. A percepção da multiplicidade qualitativa que neles viceja e que nos constitui, a experiência imediata dessa sutileza infinita de mutações e transformações dos nossos estados de alma nos daria uma visão mais próxima da nossa experiência real. Isso faria o romancista cujas palavras deslocadas de seus sentidos utilitários talvez nos desvelassem não a justaposição dos estados de alma e dos elementos constitutivos do eu, mas a “interpenetração infinita de mil impressões diversas que já deixaram de o ser na altura que os nomeamos”.²⁷ Esse artista audacioso, sustenta Bergson, conseguiria nos compreender mais do que nós mesmos.

Provavelmente, a experiência profunda e a compreensão efetiva dessa natureza do nosso eu íntimo não possa se dar em um profundo espanto, um estranhamento que é também a aventura de mergulhar numa realidade distinta daquela que nos é habitual. Para tanto, seria preciso abandonar a zona de conforto em que a linguagem usual nos deixa e lutar contra a nossa da obsessão pela figuração espacial. Dito de outro modo, para que o eu se deixasse viver em sua dimensão autêntica, seria preciso entender que quando trocamos as experiências por símbolos, acomodados pela linguagem comum, acabamos por deturpar a natureza vivida da experiência interior. Seria preciso ainda ousar o desajuste em relação às formas de pensar e de sentir generalizadas, o que nos colocaria em descompasso com o comportamento comum. Sim, porque certos pensamentos que parecem mesclados aos afetos, que por vezes nos assaltam e impregnam a totalidade de nosso eu com um “ardor irrefletido”, se constituem como ideias que nada tem de justapostas, mas que expressam a interpenetração constante de nossos estados de alma. Esses pensamentos nos arrebatam porque trazem neles algo do que há de mais intenso em cada um de nós. Bergson assinala:

As opiniões que mais nos agarramos são as que explicamos com mais dificuldade, e as razões com que as justificamos raramente são as que nos levaram a adoptá-las. Em certo sentido, adoptámo-las sem razão, porque aos nossos olhos o seu valor reside em que o seu cambiante

²⁷ *Ibidem*, p. 93.

corresponde à coloração comum de todas as nossas ideias, porque, logo de início, vimos nelas algo de nós.²⁸

Tais pensamentos ou ideias não admitem a tônica comum das palavras, já imbuídas de sentidos cristalizados. Ao serem expressos, ainda que o sejam pelas palavras comuns a todos, eles de algum modo revelam a riqueza da experiência interior que, ao se expandir para a totalidade do nosso eu ofuscando a sua dimensão simbólica, enchem de vida as nossas ideias e permitem que com elas advenha um sentido novo e original. Ao aflorar, esse pensamento novo integra-se à totalidade de nossa alma, a qual, modificada e em estado de vibração nos impregna por completo. Sem dúvida, são esses os momentos em que o “eu se deixa viver...”²⁹

Claro que esse não é o modo habitual pelo qual opera nosso pensamento, não é assim que comumente produzimos ideias. Em geral, elas nos chegam já prontas, adquirem uma aparência de imobilidade, sem a vivacidade pessoal ou a plenitude do eu. De fato, quanto mais exprimirmos nossas ideias de modo espacializado, na exterioridade própria da linguagem comum, mais impessoal se sem vida elas se revelarão. Por isso, para o filósofo, as ideias mais próprias e vivas são as mais difíceis de se expressar com as palavras, as ideias que nos chegam prontas, desde já utilizadas e utilizáveis pela linguagem comum, são obviamente as mais fáceis de serem expressas. São essas as ideias que afloram na dimensão mais superficial de nosso eu; ideias inertes e impessoais, cuja natureza, clara e distinta, assemelha-se ao número. É a elas que se aplicam a teoria associacionista que se propõe a conhecer cientificamente a realidade subjetiva, o homem, o nosso eu. No entanto, lembremos que ao apreendermos a multiplicidade quantitativa, ao adicionar seus elementos e vislumbrarmos nesse processo alguma dinamicidade, ressoa de um fundo não claro uma multiplicidade qualitativa, que nos constitui profundamente. Sem dúvida, os pensamentos e as ideias que facilmente verbalizamos, aquelas que se apresentam imóveis e justapostos uns aos outros, exteriorizados em formas sólidas e conceituais, habitam as camadas mais superficiais da consciência e refletem aquelas produzidas pela sociedade, pelo contato do eu com o mundo exterior. Por detrás delas, caso fosse possível ter essa visão, veríamos as ideias e pensamentos se fundirem, o que nos remeteria a uma inteligência viva, cujas ideias não se distinguem dos estados anímicos, que se interpenetram e se recriam

²⁸ Ibidem, p. 94.

²⁹ Ibidem, p. 72.

permanentemente. Assim adviria um pensamento inquieto, mutante, imagético, do qual, por vezes, o sonho nos aproxima:

A imaginação do sonhador, isolada do mundo externo, reproduz em imagens simples e parodia, à sua maneira, o trabalho que incessantemente se prossegue, sobre as ideias, nas regiões mais profundas da vida intelectual.³⁰

Em suma, com esses argumentos Bergson ratifica que nossa vida interna apresenta duas esferas: uma voltada à exterioridade, movida por um tempo homogêneo, cujos elementos apresentam-se enquanto quantidade, enquanto dados exteriores uns aos outros; a outra, impulsionada por uma vida movente e profunda, em que os momentos se fundem e nos dão a visão de um movimento progressivo e orgânico dos estados que se amalgamam e que se recriam continuamente. Aqui prevalece a pura duração. O eu interior, que constitui de fato nossas impressões reais e vivas das coisas, é ofuscado pela exteriorização operada pela representação espacial e pela linguagem, em prol da sociabilidade, a qual, insistimos, nos é imprescindível. Mas o meio homogêneo e a linguagem, a despeito do triunfo social que viabilizam, acabam por camuflar a natureza do eu interior, que nos desvela o que há de mais denso, profundo e vital em nós; que nos revela, afinal, o ser em nós, o que há de absoluto e ontológico em nossa existência. Assim, se o eu especializado nos insere numa vida social, necessária e eficaz, quando tomado pela totalidade de nossa vida subjetiva, ele nos condena a uma vida inferior. É ao eu habitante desta vida que a psicologia desatenta ou associacionista se restringe. Seria preciso superá-la para compreender que o descolorido, o banal, a frivolidade, a vida convencional não é o único registro de nossa interioridade, não é tampouco o destino inexorável do eu de cada um de nós. Ele pode também aceder a uma existência mais profunda, a qual viabilizaria a experiência da autonomia; numa palavra, à liberdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *O Pensamento e o Movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

³⁰ Ibidem, p. 95.

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

PINTO, Débora. *Bergson e os dualismos*, Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010131732004000100007&script=sci_arttext&tlng=pt. 2013.

WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*, São Paulo: Editora Unifesp, 2010.