

Sobre a intuição em Bergson: a precedência da duração, o problema e a “solução” da linguagem, o papel da inteligência

On intuition in Bergson: the precedence of duration, the problem and “solution” of language, the role of intelligence

Silene Torres Marques
<http://orcid.org/0000-0002-3395-7381> – E-mail: zuca@ufscar.br

RESUMO

Nos propomos, neste artigo, apresentar algumas considerações sobre o método da intuição em Bergson. Para tanto, abordamos majoritariamente textos de seu livro sobre o método, *O pensamento e o movente*, e determinados momentos, bem específicos, de seus outros livros *A evolução criadora* e *Matéria e memória*. Nosso ponto de partida é a tematização da anterioridade da noção de duração em relação ao método da intuição. Num segundo momento, destacamos duas definições da intuição propostas por Bergson em momentos diferentes de sua obra, assim como o problema da linguagem e suas implicações para a expressão do conteúdo da intuição. Por fim, ressaltamos a relevância e o papel da inteligência no próprio exercício da intuição, o que pressupõe a inseparabilidade entre as duas faculdades.

Palavras-chave: Duração. Intuição. Metafísica. Linguagem. Inteligência.

ABSTRACT

We propose, in this article, to present some considerations about Bergson's method of intuition. To this end, we mainly cover texts from his book on method, *Thought and Movement*, and certain, very specific moments, from his other books *Creative Evolution* and *Matter and*

Memory. Our starting point is the thematization of the anteriority of the notion of duration in relation to the method of intuition. Secondly, we highlight two definitions of intuition proposed by Bergson at different moments in his work, as well as the problem of language and its implications for the expression of the content of intuition. Finally, we highlight the relevance and role of intelligence in the exercise of intuition itself, which presupposes the inseparability between the two faculties.

Keywords: Duration. Intuition. Metaphysics. Language. Intelligence.

I

No início da segunda introdução ao livro *O Pensamento e o Movente*¹ Bergson afirma ser impossível dar uma definição perfeita da intuição, uma definição geométrica que caberia numa fórmula simples: "Que não nos peçam, então, uma definição simples e geométrica da intuição" (Bergson, 2006, p. 31). Para o filósofo, a intuição comporta acepções que não se deduzem matematicamente umas das outras, uma vez que a realidade à qual se refere é uma realidade que se faz, jamais inteiramente realizada, sempre em vias de realização, uma realidade que dura.

Acerca daquilo que não é abstrato e convencional, mas real e concreto, com mais forte razão acerca daquilo que não é reconstituível com componentes conhecidas, acerca da coisa que não foi recortada no todo da realidade pelo entendimento nem pelo senso comum nem pela linguagem, não se pode dar uma ideia a não ser tomando dela vistas múltiplas, complementares e não equivalentes (Bergson, 2006, p. 31).

O contexto dessa afirmação é precisamente aquele em que ele esclarece, após a primeira introdução, que o princípio de toda sua filosofia é a noção de duração. Bergson cita o filósofo dinamarquês, Harald Höffding, que ao escrever um livro sobre sua obra propõe quatro sentidos para a palavra intuição². A esse filósofo ele endereça a famosa carta de 15 de março de 1915, na qual enfatiza fortemente a anterioridade da duração em relação à intuição.

Na minha opinião, todo resumo de minhas visões as deformará em seu conjunto e as exporá, por isso mesmo, a um grande número de objeções, se ele não se coloca de início e não retorna incessantemente ao que considero o centro de minha doutrina: a intuição da duração. A representação de uma multiplicidade de ‘penetração recíproca’, muito diferente da multiplicidade numérica - a representação de uma duração heterogênea, qualitativa e criadora - é o ponto de onde parti e para onde retorno constantemente. [...] A teoria da intuição, sobre a qual você insiste muito mais que sobre a da duração, não se apresentou a meus olhos senão muito tempo depois desta: ela dela deriva e não pode ser compreendida senão por meio dela (Bergson, 1972, p. 1148).

Bergson refere-se às características da duração interior já descritas anteriormente no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, seu primeiro livro. Trata-se de uma multiplicidade interna, heterogênea, movente e contínua, que dura justamente porque prolonga ininterruptamente o passado num presente que avança sobre o futuro. É nesse sentido que a intuição

¹ Livro composto de textos sobre o método que deve ser recomendado ao filósofo.

² Sobre esses quatro sentidos consultar (Bergson, 2013, p. 328-329).

será primordialmente “a visão direta do espírito pelo espírito”, sem qualquer interposição que ou algo que se refrata por intermédio do espaço ou da linguagem, uma “consciência imediata, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência” (Bergson, 2006, p. 29).

Ora, o desenvolvimento da filosofia de Bergson se concretizará como o esforço de compreensão e explicação de “outras realidades”, sobretudo a da matéria e a da vida, tendo por base a realidade por ele encontrada em sua interioridade, ou seja, a duração. No último capítulo de seu segundo livro, *Matéria e memória*, ele enuncia pela primeira vez o *princípio geral* de seu método filosófico, ressaltando que já fez uso dele no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (Bergson, 1999, p. 216).

O que chamamos fato ordinariamente um fato não é a realidade tal como apareceria a uma intuição imediata, mas uma adaptação do real aos interesses da prática e às exigências da vida social. A intuição pura, exterior ou interna, é a de uma continuidade indivisa. Nós a fraccionamos em elementos justapostos, que correspondem, aqui a *palavras* distintas, ali a *objetos* independentes. Mas justamente, porque rompemos assim a unidade de nossa intuição original, sentimo-nos obrigados a estabelecer entre os termos disjuntos um vínculo, que não poderá ser senão exterior e sobreposto. À unidade viva, nascida da continuidade interior, substituimos a unidade factícia de uma moldura vazia, inerte como os termos que ela mantém unidos (Bergson, 1999, p. 213-214).

Nota-se, na passagem acima, que Bergson fala em intuição exterior ou interna, uma vez que se trata de pensar a própria matéria, ou melhor, o problema da matéria do ponto de vista da continuidade e do tempo. É deste modo que o enunciado geral de sua proposta metodológica diz respeito à possibilidade de apreender a extensão concreta aquém do espaço, do mesmo modo que podemos desvincular nossa vida interior do espaço vazio e homogêneo, tal como demonstrado no *Ensaio*. Ele ainda nos adverte de que essa proposta não visa a libertação das condições fundamentais da percepção exterior, mas procura compreender se certas condições consideradas fundamentais não dizem respeito ao uso que fazemos das coisas ou a vantagem prática que delas desfrutamos, ao invés do conhecimento que delas podemos obter (Bergson, 1999, p. 218). A proposta torna possível, numa certa medida, libertar-se do espaço sem sair da extensão, o que significa efetivamente uma volta ao imediato, a extensão sendo, portanto, percebida de fato e o espaço não sendo mais do que um esquema concebido por nós (Bergson, 1999, p. 218-219). Nosso filósofo propõe, com efeito, uma ampliação da visão que sua intuição da duração lhe havia proporcionado do espírito. A matéria é então definida a partir da extensão concreta e indivisível: a extensão sendo um relaxamento ou uma distensão da tensão própria à duração. As oposições antes estabelecidas em seu primeiro livro são atenuadas e conectadas, de modo que a noção de extensão relaciona extenso e inextenso; a noção de tensão relaciona quantidade e qualidade. Como observamos em outro momento (Marques, 2006, p. 86), a noção de tensão se destaca ao pretender atenuar e tornar relativa a diferença entre as qualidades heterogêneas que ocorrem em nossa percepção, e os movimentos quantitativos e homogêneos que se desenvolvem no espaço; essa diferença é uma diferença de “tensão interior”, ou melhor, de ritmo de duração. A noção de tensão se configura, portanto, como a noção mediadora que permite pensarmos ao mesmo tempo a analogia e a diferença entre o espírito e a matéria em geral. De modo que “não há um ritmo único de duração; é possível imaginar muitos ritmos diferentes, os quais, mais lentos ou mais rápidos, mediriam o grau de tensão ou de relaxamento das consciências, e deste modo fixariam seus respectivos lugares na série dos seres” (Bergson, 1999, p. 243). É nesse sentido que é possível conceber, entre a matéria e o espírito, uma infinidade de graus de duração que caracterizam o esforço da intuição, como nosso filó-

sofo mostrará em *Introdução à metafísica* (Bergson, 2006, p. 217-218), texto publicado 1903, no qual a palavra *intuição* (palavra diante da qual afirma ter hesitado por muito tempo!) adquire um sentido propriamente bergsoniano e a metafísica é definida como experiência integral.

Voltando ao texto inicial, segunda introdução do livro *O Pensamento e o movente*, e resumindo o que tentamos resumir, o pensamento intuitivo é pensamento em duração (Bergson, 2006, p. 32). E a intuição é definida como “aquilo que atinge o espírito, a duração, a mudança pura. Seu domínio próprio sendo o espírito, quer apreender nas coisas, mesmo materiais, sua participação na espiritualidade” (Bergson, 2006, p. 31). Em outras palavras, completando a citação acima: apreender alguma coisa, mesmo material, de modo intuitivo é colocar-se do ponto de vista do tempo, é procurar conhecê-la tal como ela se desenvolve no tempo, ou ainda, buscar apreender sua participação na temporalidade, na mobilidade, na mudança.

II

Dentre as várias definições de intuição apresentadas por Bergson, escolhemos duas: a que foi exposta em *A Evolução criadora*, de 1907; e a que aparece em *A percepção da mudança*, de 1911. Da abordagem dessas definições surgem implicações temáticas relativas à inteligência é a linguagem, que serão por nós salientados.

Em *A Evolução criadora* Bergson investiga as condições biológicas da possibilidade da intuição enquanto faculdade. Aqui, nosso filósofo funda a intuição no instinto, conferindo-lhe como característica preponderante a compreensão, do interior, de uma realidade que a percepção usual apenas alcança do exterior. Essa “percepção usual” é a base de uma faculdade que Bergson denomina, a partir desse livro, inteligência. Vejamos o contexto no qual isto se dá.

No segundo capítulo desse seu terceiro livro Bergson estuda a evolução no interior do reino animal do ponto de vista de duas tendências, diferentes em natureza, “imanentes à vida e de início confundidas”, mas que se dissociaram, crescendo, tornando-se divergentes. Trata-se do instinto e da inteligência, direções que culminaram no inseto e no homem, respectivamente. A despeito dessa divergência, que ocorre ao se desenvolverem, não há separação completa entre instinto e inteligência; eles são encontrados sempre misturados, em proporções diferentes.; se opõem e se completam.

Não há inteligência ali onde não se descobrem vestígios de instinto, não há instinto, sobretudo, que não esteja envolto por uma franja de inteligência. [...] Na realidade, só se acompanham porque se completam, e só se completam porque são diferentes, o que há de instintivo no instinto sendo de sentido oposto ao que há de inteligente na inteligência (Bergson, 2005, p. 147-148).

Eles representam “dois métodos diferentes de ação sobre a matéria inerte” (Bergson, 2005, p. 148). De um lado, a ação *imediata*, imanente ao próprio movimento vital, cuja essência é utilizar e fabricar instrumentos *orgânicos*; de outro a ação *mediata*, própria ao organismo que, não possuindo naturalmente o instrumento necessário à sua sobrevivência, fabrica e utiliza instrumentos artificiais, *inorgânicos*. No primeiro caso a ação é perfeita, mas invariável, pois sua modificação está vinculada à modificação da espécie; no segundo, ela é imperfeita, mas variável, pois o instrumento fabricado pela inteligência pode “adquirir uma forma qualquer, servir a qualquer uso, tirar o ser vivo de toda dificuldade nova que surge e conferir-lhe um número ilimitado de poderes” (Bergson, 2005, p. 153).

No que diz respeito ao conhecimento, a princípio, o instinto parece possuir uma vantagem em relação à inteligência. Seu conhecimento é interior, imediato e concreto; ele conhece

a materialidade de determinados objetos, e o instrumento vivo a ser neles aplicado³. Trata-se de um conhecimento implícito e pleno, que “se exterioriza em ações precisas”, mas aplica-se a um único objeto ou a uma parte dele. A sua desvantagem em relação à inteligência encontra-se justamente no fato de que ele não pode estender seu conhecimento a um número indefinido de objetos. O conhecimento próprio à inteligência humana procede de sua atividade fabricadora. A inteligência age sobre os objetos utilizando-se de instrumentos por ela fabricados, variando esta fabricação de acordo com as circunstâncias. Sua função é extraír, em circunstâncias quaisquer, “o meio de resolver as dificuldades”, ou seja, o que melhor pode “inserir-se no quadro proposto”, estabelecendo relações entre situações dadas e meios de ação. Isto “implica o conhecimento natural de certas relações muito gerais, verdadeiro tecido que a atividade própria a cada inteligência recortará em relações mais particulares” (Bergson, 2005, p. 163-164). Deste modo, o conhecimento inteligente é um conhecimento formal, em contraposição ao conhecimento material do instinto. Bergson ainda ressalta que a inteligência possui uma incompreensão natural da vida (Bergson, 2005, p. 179); ela se caracteriza pela “ilimitada capacidade de decompor segundo uma lei qualquer e recompor em um sistema qualquer” (Bergson, 2005, p. 168-170); e consequentemente, ela, “somente se representa claramente o descontínuo” e a “imobilidade” (Bergson, 2005, p. 167-169). Por conta disso, sua representação do *devir* se reduz a uma série de *estados* que não mudam, que são decompostos e rearranjados sucessivas vezes em novas séries de estados também invariáveis: a duração enquanto realidade que é mudança, é reconstituída com elementos pré-existentes; o pensamento inteligente deixa assim escapar o que há de novo no próprio devir, que é mudança, duração.

A inteligência é um produto da vida que se desenvolveu tendo como apêndice a matéria⁴ inorgânica; “ela é a vida olhando para fora, exteriorizando-se em relação a si mesma”. Daí sua incompreensão natural da vida e do mundo organizado, do qual, aliás, ela nos oferece uma tradução em termos de inorgânico (Bergson, 2005, p. 175). O instinto, também produto da vida, é voltado no sentido da vida: ele é “simpatia”, e se “esta simpatia pudesse estender seu objeto e também refletir sobre si mesma ela nos daria a chave das operações vitais” (Bergson, 2005, p. 191). Da vida, a inteligência, ao dar volta em torno dela, toma dela o maior número possível de vistas, em vez de entrar nela; sua intenção é somente traduzi-la em elementos inertes. “Mas é para o interior mesmo da vida que nos conduziria a *intuição*, isto é, o instinto tornado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de alargá-lo indefinidamente” (Bergson, 2005, p. 191). Esse é o primeiro momento temático em que a noção de intuição aparece em *A evolução criadora*⁵.

A percepção da mudança é o texto de uma conferência proferida por Bergson na Universidade de Oxford, em 1911. Aqui, ele considera a intuição, no caso, a intuição da mudança, como uma extensão de nossas faculdades de percepção, sentidos e consciência, e estabelece uma relação entre arte e filosofia: para a filosofia, trata-se de obter da percepção “que ela se dilate e se estenda” [...], de afundarmos para “escavá-la e alargá-la” (Bergson, 2006, p. 154), através de um deslocamento ou de uma conversão da atenção, afastando-a dos interesses prá-

³ É famoso o exemplo citado por Bergson, o do escaravelho, denominado Sitaris, que deposita seus ovos na entrada das galerias subterrâneas escavadas por uma espécie de abelha: sua larva, após uma longa espera, agarra-se à abelha macho quando esta sai da galeria, passa à abelha fêmea durante o voo nupcial e espera até que esta ponha seus ovos, depois, instalando-se em um de seus ovos, o devora e, em sua casca, sofre sua primeira transformação; podendo então flutuar sobre o mel, alimenta-se dele, transformando-se em ninfa e depois em inseto perfeito (Bergson, 2005, p. 158-159).

⁴ Bergson resume numa frase a função, a destinação e o campo de aplicação da inteligência: “Disso deveria resultar a consequência de que nossa inteligência, no sentido estreito da palavra, é destinada a assegurar a inserção perfeita de nosso corpo em seu meio, a representar-se a relação das coisas exteriores entre elas, enfim a pensar a matéria” (Bergson, 2005, p. IX).

⁵ Mais adiante, na parte final de nosso texto, voltaremos a essa definição importante do ponto de vista do conhecimento.

ticos. Bergson propõe uma espécie de empirismo radical no sentido em que os dados dos sentidos e da consciência imediata são fontes legítimas da verdade, fontes a partir das quais a realidade essencial da temporalidade pode ser apreendida. Consequentemente, o caráter crítico de sua proposta aparece: as filosofias, desde os tempos da Grécia, erigiram-se a partir da constatação da insuficiência de nossas faculdades de percepção, isto é, constituíram-se em torno da crença de que o filósofo deveria substituir a percepção pela concepção ou o raciocínio. Pois, se os sentidos são fonte de ilusão e contradição, o real não poderia ser percebido em sua essência. É nessa direção que concepção e raciocínio viriam preencher os vazios de nossa percepção (Bergson, 2006, p. 151-152). Daí a necessidade da formulação dos conceitos que preencheriam os “intervalos” entre os dados dos sentidos ou da consciência, permitindo a sistematização do conhecimento da realidade. As filosofias teriam se constituído promovendo um empobrecimento da visão concreta do universo, um apagamento de uma parte de nossas percepções e eliminando um grande número de diferenças qualitativas que o real nos apresenta (Bergson, 2006, p. 154).

Eis, para começar, um ponto acerca do qual todo mundo concordará. Se os sentidos e a consciência tivessem um alcance ilimitado, se, na dupla direção da matéria e do espírito a *faculdade de perceber* fosse indefinida, não precisaríamos conceber, nem tampouco raciocinar. Conceber é um paliativo quando não é dado perceber, e o raciocínio é feito para preencher/colmatar os vazios da percepção ou para estender seu alcance. [...] uma concepção só vale pelas percepções possíveis que representa (Bergson, 2006, p. 151).

Sobre a relação entre arte e filosofia, Bergson acredita que o privilégio da arte, no domínio individual que é o seu, e do objeto da filosofia no domínio do geral, residem justamente na possibilidade de alargar e aprofundar a percepção. À afirmação de que esse alargamento da percepção é impossível, ele questiona: “Como pedir aos olhos do corpo ou aos do espírito que vejam mais do que aquilo que veem? [...] Com efeito, há séculos que surgem homens cuja função é justamente a de ver e de nos fazer ver o que não percebemos naturalmente. São os artistas” (Bergson, 2006, p. 155). A arte pode nos mostrar, fora de nós ou em nós, coisas habitualmente não explícitas aos sentidos e à consciência⁶. Ora, se de longe em longe, a natureza faz surgir, por um “acidente feliz”, os artistas, homens privilegiados, desprendidos de tal ou tal sentido, ou da consciência, pintores ou escultores, músicos ou poetas, será que a filosofia “não poderia tentar fazê-lo, num outro sentido e de outro modo, para todo mundo? O papel da filosofia porventura não seria, aqui, o de nos levar a uma percepção *mais completa da realidade*, graças a um certo deslocamento de nossa atenção?” (Bergson, 2006, p. 159, grifo nosso). Sim, e é neste sentido que a intuição filosófica é apresentada aqui essencialmente como uma visão, uma percepção ou uma experiência, mais direta e mais completa que a visão, a percepção ou a experiência comum que temos habitualmente das coisas, “visão pálida e descolorida” de um lado e, por ser guiada pela inteligência, faculdade formal que não cria, apenas combina, separa, arranja, desarranja e coordena a “matéria” que somente pode ser fornecida pelos sentidos ou pela consciência.

Nesse momento de sua obra, sobretudo nos escritos sobre o método que compõem o livro *O pensamento e o movente*, Bergson apresenta sua filosofia opondo-a a um modelo de

⁶ “O poeta e o romancista que exprimem um estado de alma, certamente não o criaram completamente; eles não seriam compreendidos por nós se não observássemos em nós, até um certo ponto, o que nos dizem de outrem. À medida que nos falam, as nuances de emoção e de pensamento nos aparecem como podendo ser representadas em nós desde muito tempo, mas que permaneciam invisíveis: tal a imagem fotográfica que não foi ainda mergulhada no banho onde se revelará. O poeta é este revelador” (Bergson, 2006, p. 155).

filosofia que ele denomina “filosofia dialética”. Essa oposição é sempre retomada quando ele procura definir uma característica essencial de sua filosofia, seja de uma maneira mais geral ou visando diretamente a solução de um problema particular. Ela aparece na forma de um protesto contra a pretensão de reconstruir dialeticamente o real (Bergson, 2006, p. 153-154), e como um esforço, de sua filosofia, para, a essa pretensão, substituir um estudo direto do real⁷.

Oportuno aqui, apresentar um resumo da crítica de Bergson à linguagem tal com aparece, de modo geral, na segunda introdução ao *Pensamento e o movente*. Vejamos. Sendo o instrumento natural da inteligência, a linguagem possui originalmente a função de “estabelecer uma comunicação em vista de uma cooperação”: ela prescreve ou descreve. Nos dois casos, prescrição e descrição referem-se ao recorte que a percepção e a inteligência operam no real em função do trabalho humano e das necessidades de ação. Uma propriedade indicada pela linguagem é uma convocação a atividade. Assim, a palavra será sempre a mesma (Bergson, 2006, p. 59-60) quando o procedimento sugerido for o mesmo, e a mesma propriedade será atribuída a uma diversidade de coisas, que serão representadas do mesmo modo e agrupadas sob a mesma ideia sempre que uma mesma vantagem ou uma mesma ação suscitar uma mesma palavra (Bergson, 2006, p. 90). A despeito de sua evolução, a palavra e a ideia, no entanto, permanecem utilitárias. E o pensamento social conserva sua estrutura original, mesmo que a intuição nele incida um pouco de sua luz, pois “não há pensamento sem espírito de finura, e o espírito de finura é o reflexo da intuição na inteligência” (Bergson, 2006, p. 90). Bergson pondera que foi o alargamento dessa parte “tão mórdica da intuição” que deu origem à poesia e à prosa (num “acidente feliz” promovido pela natureza, como dizia o texto de *A Percepção da Mudança*), transformando as palavras em instrumentos artísticos⁸. Entretanto, enfatiza, o pensamento e linguagem são de essência intelectual! Trata-se, no entanto, necessariamente de “uma intelectualidade vaga” que a sociedade tem necessidade de utilizar, ou seja, de uma “adaptação muito geral do espírito à matéria”. Foi esse recorte da linguagem que a filosofia encontrou em seu início, sendo nesse sentido, dialética pura.

Um Platão, um Aristóteles adotam o recorte da realidade que eles encontram na linguagem: ‘dialética’, que deriva de *dialégein*, *dialégesthai*, significa ao mesmo tempo ‘diálogo’ e ‘distribuição’; uma dialética como a de Platão era ao mesmo tempo uma conversação na qual se procurava estabelecer um acordo sobre o sentido de uma palavra e uma repartição das coisas segundo as indicações da linguagem (Bergson, 2006, p. 91).

A filosofia, em seu início, não dispunha de outra coisa: uma intelectualidade linguístico-pragmática que se fundamentava no “acordo” e na “distribuição do sentido”. A esse respeito, Franklin Leopoldo e Silva (1994) ressalta a característica assumida pela “verdade filosófica”, que, nesse sentido, passa a ser entendida como a “fixação de significados”.

A forma do discurso filosófico e o culto da Forma aparecem assim, estreitamente vinculados, ou seja, de um lado a inteligência articula o discurso filosófico e de outro o objeto privilegiado torna-se a “hipóstase da tendência à fixação do significado, própria da inteligência: a Forma ou Essência são vistas pela filosofia como o ideal ou o paradigma do pensamento e da linguagem, que estariam, doravante, em condições de organizar

⁷ Bergson retoma, nesses textos sobre o método, o tema central de sua conferência sobre *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive* (1901). Nesta comunicação, tratando do fim a ser atingido pela especulação, refere-se à ruptura com os hábitos nascidos da ação e da vida social e a uma dilatação progressiva de nosso espírito e à necessidade de repúdio à linguagem corrente; Bergson insiste na necessidade de mudar incessantemente os quadros dessa linguagem para ajustá-los ao que nos é dado.

⁸ Transformação que Bergson denomina “milagre”, e que foi operada sobretudo pelos gregos!

suas estruturas a partir da realidade definitivamente articulada no mundo das ideias” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 12-13).

Daí, como dizíamos acima, o apagamento das diferenças qualitativas da realidade: a fixação do significado viria preencher os intervalos entre os dados dos sentidos ou da consciência. Ao lado da ciência e do senso comum, a filosofia adota um discurso que se constitui no interior da esfera da atividade (Leopoldo e Silva, 1994, p. 13), e o problema que surge para o pensamento filosófico diz respeito aos “parâmetros de expressão” e às “regras de constituição do discurso”, uma vez que estão em oposição ao objeto próprio da filosofia, ou seja, o tempo. Nesse sentido, a questão que se coloca para a filosofia em seu início e que se reflete desde então por toda a tradição, “questão nunca convenientemente tratada”, diz respeito ao problema da adequação entre o conteúdo e os meios de expressão. Todos os impasses e problemas filosóficos derivam desta relação. A filosofia, salvo algumas exceções, nunca questionou “com rigor e radicalidade” os critérios de objetividade da inteligência, tampouco duvidou de sua linguagem. “O resultado disto é que a consolidação histórica desta linguagem acabou invertendo a relação natural entre linguagem e pensamento. A exigência de se chegar a conceitos, etapa lógica da fixação de significados, faz com que pensemos já a partir de conceitos” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 14). De modo que, quando especulamos sobre a realidade temporal, quando pensamos no devir, na duração, pensamos em algo muito diferente do que essas realidades verdadeiramente são.

É preciso completar a questão aberta acerca da crítica de Bergson à linguagem. Se há um problema da linguagem em sua filosofia, esse problema não aparece apenas sob um aspecto negativo. Após seu segundo livro, *Matéria e memória*, ele reapresenta o problema em uma perspectiva diferente das apresentadas anteriormente, configurando, a nosso ver, uma revalorização da linguagem⁹. E é em *Introdução à metafísica* e depois em *A evolução criadora* que ele passa a dotar a filosofia de “instrumentos linguísticos” próprios ao seu discurso. Vejamos muito brevemente os principais aspectos dessa nova postura de Bergson acerca da linguagem filosófica.

Introdução à metafísica, considerado o manifesto da filosofia bergsoniana, apresenta a nova metafísica a partir da oposição entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento analítico e conceitual: esse último nos daria “pontos de vista” do objeto e utilizaria símbolos já conhecidos, resultando numa visão relativa do objeto; o intuitivo, ao contrário, permitiria um contato íntimo com o objeto, uma coincidência com o que ele tem de único e inexprimível, um conhecimento absoluto (Bergson, 2006, p. 187). A questão que reaparece é a seguinte: se o “sentido fundamental” da intuição como método encontra-se na *duração*, e o conhecimento absoluto caracteriza-se pelo esforço em recuperar a essência temporal (mobilidade) da realidade; como, é possível recuperar essa essência sem expressá-la ou representá-la? Bergson chega a afirmar que a especificidade do conhecimento intuitivo é justamente o inefável e que a metafísica seria “a ciência que pretende dispensar os símbolos” (Bergson, 2006, p. 188). Entretanto, ao tratar da realidade do eu “em seu fluir através do tempo”, realidade apreendida por “intuição e não por simples análise”, ele enfrenta o problema de sua representação. A dificuldade justamente se

⁹ Essa revalorização da linguagem é preparada principalmente pelas análises nas quais o dualismo de seu primeiro livro é nuances e amenizado: tempo e espaço (que deixa de ser forma de conhecimento, tornando-se esquema de nossas ações), matéria e memória são limites entre os quais se movem realidades que se distinguem por graus de tensão. Nesse contexto insere-se o interesse do filósofo pelo funcionamento da linguagem: sua teoria da ideia geral visa nos mostrar que esta não representa senão a articulação entre dois polos: o da unidade motora da palavra e o das inúmeras imagens individuais (Bergson, 1999, p. 182-192).

encontra na impossibilidade de dar contornos precisos à nossa vida interior, que dura, uma vez que ela se apresenta para nós, ora como uma multiplicidade, ora como uma unidade: enquanto experimento a sucessão de meus estados internos, eles me aparecem organizados, “profundamente animados com uma vida comum”; no entanto, tendo-os ultrapassado e voltando para observar-lhes o traço, eles me aparecem como múltiplos; são estados que prolongam-se uns nos outros, nenhum deles começa ou termina (Bergson, 2006, p. 189). Nossa vida interior não poderia ser representada por conceitos, ideias abstratas ou simples. Bergson então evoca algumas possíveis imagens que poderiam representar a duração interior¹⁰, e que no entanto, seriam incompletas e insuficientes. Nenhuma imagem é capaz de restituir “perfeitamente” a experiência intuitiva da duração interior, e nem é necessário restituí-la. “Àquele que não fosse capaz de dar-se a si mesmo a intuição da duração constitutiva de seu ser, nunca nada poderia dá-la, nem os conceitos nem tampouco as imagens” (Bergson, 2006, p. 192). Quanto à linguagem filosófica, ela não possui como finalidade ou função principal encerrar adequadamente uma determinada realidade, mas sim provocar, ou produzir uma disposição à intuição: “ela dirige a consciência para o ponto preciso no qual há uma certa intuição a apreender” (Bergson, 2006, p. 192). Bergson ressalta aqui a vantagem da imagem, que ao menos nos mantém no concreto, que sugere uma visão, um contato e não exprime, concluindo que: “nossa duração pode nos ser apresentada diretamente numa intuição, que ela nos pode ser sugerida indiretamente por imagens, mas que não poderia – se damos à palavra conceito o seu sentido próprio – encerrar-se numa representação conceitual” (Bergson, 2006, p. 195, grifo nosso). Importante sublinhar aqui a importância e a vantagem da imagem; não uma, mas várias imagens, uma vez que é impossível uma representação adequada da intuição da duração interior!

Nenhuma imagem substituirá a intuição da duração, mas muitas imagens diversificadas, emprestadas a ordem de coisas muito diferentes, poderão, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência para o ponto preciso em que há certa intuição a ser apreendida. Escolhendo imagens tão disparatadas quanto possível, impediremos que uma qualquer dentre elas venha usurpar o lugar da intuição que ela está encarregada de evocar, pois neste caso ela seria imediatamente expulsa por suas rivais. Fazendo com que todas exijam de nosso espírito, apesar de suas diferenças de aspecto, a mesma espécie de atenção e, de alguma forma, o mesmo grau de tensão, acostumaremos pouco a pouco a consciência a uma disposição bem particular e bem determinada, precisamente aquela que deverá adotar para aparecer a si mesma sem véu. Mas ainda será preciso que ela consinta nesse esforço. Pois nada lhe será sido mostrado. Ela terá sido simplesmente colocada na atitude que deve assumir para fazer o esforço requerido e chegar por si mesma à intuição (Bergson, 2006, p. 192-193).

Bergson, no entanto, não se opõe totalmente ao conceito. Como dissemos, há em sua filosofia, uma revalorização da linguagem. Ao mesmo tempo em que há uma oposição ao conceito, há também uma preocupação, uma atenção especial à linguagem que resulta na proposição de um novo gênero de conceito, ou seja, na indicação de que a linguagem pode ser submetida a um novo uso conceitual. Seu argumento é bem próprio: de um lado, reafirma que, para ser uma “ocupação séria do espírito” a metafísica precisa transcender os conceitos para chegar à intuição; de outro, declara:

¹⁰ Bergson cita a imagem do desenrolamento e enrolamento contínuo de um rolo, a imagem de um espectro de mil matizes, com graduações insensíveis e a imagem de um elástico infinitamente pequeno, contraído, que pode ser esticado progressivamente (Bergson, 2006, p. 189-191).

Decerto, os conceitos são-lhe indispensáveis, pois todas as outras ciências trabalham normalmente com conceitos, e a metafísica não poderia passar sem as outras ciências. Mas ela só é propriamente ela mesma quando ultrapassa o conceito, ou pelo menos quando se liberta dos conceitos rígidos e já prontos para criar conceitos bem diferentes daqueles que habitualmente manejamos, quero dizer, representações flexíveis, móveis, quase fluidas, sempre prontas a se moldarem sobre as formas fugidas da intuição (Bergson, 2006, p. 195).

A metafísica é capaz de criar conceitos novos, singulares, não mais gerais e rígidos, conceitos que se adaptam à mobilidade das coisas às quais temos a intuição ou, ainda, conceitos que, levando em conta as articulações do real, são talhadas na “exata medida” de seu objeto. Esses conceitos são possíveis graças à inteligência, que pode estabelecer deliberadamente uma tensão no interior da linguagem e vencer o obstáculo da linguagem com a própria linguagem (Leopoldo e Silva, 1994, p. 95-96)¹¹. Em *A evolução criadora* vemos que a inteligência, por conta da mobilidade dos signos que compõem sua linguagem, exigida pela própria variabilidade da fabricação e da ação humanas em sua capacidade de simbolizar, é capaz de utilizar as palavras num sentido diferente e mesmo inverso ao da utilidade prática. A palavra, “deslocável e livre”, permite ao pensamento circular, “a todo instante”, de um objeto conhecido a outro que se ignora, e se estender

[...] não apenas de uma coisa percebida a uma outra coisa percebida, mas ainda da coisa percebida à lembrança dessa coisa, da lembrança precisa a uma imagem mais fugidia, de uma imagem fugidia, mas, no entanto, ainda representada, à representação do ato pelo qual é representada, isto é, à ideia. Assim vai abrir-se aos olhos da inteligência, voltada para o exterior, todo um mundo interior, o espetáculo de suas próprias operações (Bergson, 2005, p. 172-173).

Ou seja, a mobilidade da palavra permite à inteligência estender seu campo de operações, e, justamente, no trajeto de uma coisa para outra coisa, de uma percepção a uma nomeação, a inteligência vai se tornando consciente de um interstício, de um entre, quando a palavra ainda não está pousada em nada, podendo então usar a linguagem para criar conceitos não utilitários e que tampouco cristalizem um significado. Em outras palavras, a inteligência torna-se consciente de certas “potências complementares” que a rodeiam, da franja intuitiva que permanece como “uma nebulosidade vaga” em torno de seu “pensamento conceitual” (Bergson, 2005, p. XIII). É deste modo que, tal como o poeta e o romancista, o filósofo reintegra essas potências e uni-as a si, tirando proveito da flexibilidade da linguagem para “expressar” o conteúdo de uma intuição que está além da linguagem.

III

Em alguns de seus textos sobre o método Bergson apresenta a intuição como um alargamento progressivo da consciência, que se depura e se espiritualiza; como consistindo em alargar, aprofundar, intensificar indefinidamente a visão inicialmente obtida do espírito¹². Isto poderia induzir o leitor a uma interpretação de que a intuição se reduziria a impressões. O que

¹¹ Destacamos aqui a importância de todo o primeiro capítulo de *Bergson-Intuição e discurso filosófico* (Leopoldo e Silva, 1994).

¹² Isso ocorre sobretudo em Bergson (2006, p. 29-31), em *Introdução à metafísica*, texto no qual a intuição se relacionava inicialmente ao conhecimento de nós mesmos, mas se estendia cada vez mais ao resto do universo; e ainda em *A percepção da mudança*, texto que comentamos acima.

não é o caso. Ao contrário. Ao final da Segunda introdução ao *Pensamento e o movente*, de 1922, Bergson faz uma declaração importante e central, neste sentido.

Repudiamos assim a facilidade. Recomendamos um certo modo difícil de pensar. Estimamos acima de tudo o esforço. Corno puderam alguns se enganar a esse respeito? Nada diremos acerca daquele que pretende que nossa “intuição” seja instinto ou sentimento. Nenhuma linha daquilo que escrevemos se presta a urna tal interpretação. E em tudo que escrevemos há a afirmação do contrário: nossa intuição é reflexão (Bergson, 2006, p. 99).

A intuição não é sentimento, é reflexão! Após o que já abordamos, podemos compreender que a intuição não é sentimento. No entanto, como pensar a intuição como reflexão? Acompanhamos aqui, os apontamentos de Arnaud François, responsável pelo dossier crítico das duas introduções ao *Pensamento e o movente*, que esclarece que “a intuição não é reflexão no sentido de um puro retorno sobre si da consciência, ou do sujeito que se tomaria ele mesmo por objeto” (Bergson, 2013, p. 375-376), mas que ela é reflexão enquanto faculdade de conhecimento. Retomando a primeira definição de intuição, apresentada em 1907, em *A evolução criadora*, ou seja, “A intuição, isto é, o instinto tornado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de alargá-lo indefinidamente” (Bergson, 2005, p. 191), ele observa, inicialmente, que o vínculo essencial entre a intuição e o instinto é, necessariamente, um vínculo entre a intuição e a própria vida. Entretanto, se a intuição se limitasse a “ser” a vida, em coincidir com ela, ela não poderia ser propriamente conhecimento. Por conseguinte, ela precisa obter uma distância mínima em relação à vida, “revestindo-se de caracteres que ela somente pode emprestar da inteligência: “desinteresse”, “consciência de si”, “reflexão”, “alargamento indefinido” (Bergson, 2013, p. 375-376). Fundamental, essa análise de Arnaud François dá sentido a muita coisa, e, justamente, chama a atenção para o vínculo entre instinto e inteligência na origem da intuição, que é conhecimento! Tudo se passa como se, para nascer, a intuição dependesse da inteligência. E a intuição seria o instinto tomando consciência de sua franja inteligente. Uma vez que, como vimos (citação p. 7), “não há instinto, sobretudo, que não esteja envolto por uma franja de inteligência” (Bergson, 2005, p. 147).

Por outro lado, (completando nosso tópico), juntas, algumas passagens dos textos de Bergson sobre a intuição nos entregam um esquema esclarecedor sobre o exercício da intuição como método, e, principalmente, nos revelam a relevância do papel da inteligência nesse exercício.

Primeiramente, a intuição comporta “todo um trabalho de desobstrução” (Bergson, 2006, p. 50), que, por intermédio de uma crítica aguda das ideias, dos fatos e dos sistemas, libera o pensamento das ilusões e dos falsos problemas (Bergson, 2006, p. 4-6). Ao mesmo tempo, ela se dedica a uma vasta operação de “circunvalação científica” (Bergson, 2006, p. 75), indispensável para preparar a experiência intuitiva, circunscrevendo o ponto onde ela deve surgir. Notemos que essa circunvalação científica, que envolve precisamente um trabalho preparatório do ponto de vista científico, é o que realiza o próprio Bergson ao preparar cada um de seus livros: o intervalo considerável entre cada um é dedicado à pesquisa propriamente científica. Em *Introdução à metafísica*, nosso filósofo confirma:

Pois não se obtém da realidade uma intuição, isto é, uma simpatia¹³ espiritual com o que ela tem de mais interior, se não se conquistou sua confiança por meio de uma

¹³ Sobre o papel e a importância da simpatia no método intuitivo de Bergson, recomendamos o texto “Intuição e simpatia”, de David Lapoujade, no livro *Potências do tempo* (conforme nossa bibliografia).

longa camaradagem com suas manifestações superficiais. E não se trata simplesmente de assimilar os fatos marcantes; é preciso acumular e fundir entre si uma massa desses fatos que seja tão enorme que estejamos assegurados, nessa fusão, de neutralizar umas pelas outras todas as ideias preconcebidas e prematuras que os observadores podem ter depositado, sem o saberem, no fundo de suas observações (Bergson, 2006, p. 233-234).

Após essa camaradagem, ou melhor, esse longo trabalho preparatório de contato com a realidade (“observações e experiências colhidas pela ciência positiva”), e “sobretudo uma reflexão do espírito sobre o espírito”, é preciso, para abordar o próprio trabalho de pesquisa, um esforço a mais, geralmente árduo, para “se instalar de uma só vez” no cerne mesmo da realidade considerada¹⁴, para ir “buscar uma impulsão”, que não é senão a intuição metafísica (Bergson, 2006, p. 233). E, uma vez alcançada, como ela é fugidia e fragmentária, é preciso controlá-la e desenvolvê-la (Bergson, 2006, p. 70), observando sua atitude ao dar conta dos fatos (Bergson, 2006, p. 33-35). Por fim, a conceitualização desses fatos permite expressá-la: “Intelecção ou intuição, o pensamento utiliza sem dúvida sempre a linguagem” (Bergson, 2006, p. 33)¹⁵; e comunicá-la: “A intuição, por outro lado, só será comunicada pela inteligência. Ela é mais que ideia; todavia, para se transmitir, precisará cavalgar ideias” (Bergson, 2006, p. 45). Já tocamos nessa questão mais acima, mas é importante completar nossa abordagem sobre a questão da expressão e da comunicação da intuição. Ora, se a intuição só será comunicada pela inteligência, a inteligência tentará expressar o inexprimível! Em outras palavras, utilizará a linguagem flexível para comunicar o conteúdo da intuição; criará “ideias mais concretas, rodeadas ainda por uma franja de imagens. Comparações e metáforas sugerirão aqui o que não poderemos chegar a exprimir” (Bergson, 2006, p. 45). Como dissemos, a intuição está além da linguagem, mas é a partir da própria linguagem que ela poderá ser comunicada, uma linguagem que sugere o que não é possível exprimir.

Para concluir, podemos afirmar que a intuição, se a considerarmos em seu exercício, concretamente, e não simplesmente a partir da definição do que ela tem de específico, não exclui a inteligência, como já havíamos apontado acerca da linguagem; ao contrário, ela se apoia sobre ela e a vivifica, embora movendo-se e tendo um objetivo para além da inteligência, ou melhor, que inverte a marcha habitual do pensamento, que é inteligente. Tudo se passa como se, mesmo essencialmente diferente da inteligência, a intuição desse permanecer a seu lado, para podermos ativá-la, mobilizá-la, impulsioná-la; o que pressupõe uma certa inseparabilidade entre elas, a intuição partindo da inteligência para poder se manifestar e colocar-se no mundo.

Referências

- BERGSON, H. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Edition critique. Paris: PUF, 2013.
- BERGSON, H. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Edition critique. Paris: PUF, 2008.
- BERGSON, H. *Mélanges*. Textes publiés et annotés par André Robinet. Paris: PUF, 1972.

¹⁴ Ou seja, instalar-se na duração dessa realidade, ou no elemento de duração (mobilidade) dessa realidade.

¹⁵ Bergson cita seus próprios conceitos: duração, multiplicidade qualitativa ou heterogênea, inconsciente; como vimos acima, conceitos flexíveis que designam a continuidade e a variabilidade da vida espiritual.

- BERGSON, H. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- LAPOUJADE, D. *Potências do tempo*. São Paulo: Editora N-1, 2017.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson. Intuição e Discurso Filosófico*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- MARQUES, S. T. *Ser, tempo e liberdade: as dimensões da ação livre na filosofia de Bergson*. São Paulo: Humanitas, 2006.

Sobre a autora

Silene Torres Marques

Professora associada no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo e Pós-doutora em Filosofia pela Universidade de Paris-Sorbonne (Paris I), pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e pela Universidade de São Paulo (USP).

Recebido em: 27/03/2025

Received in: 03/27/2025

Aprovado em: 08/05/2025

Approved in: 05/08/2025