

Bergson e a idéia de duração real

Anita Helena Schlesever*

Title: *Bergson and the Idea of Real Duration*

*“As idéias se relacionam com as coisas
como as constelações com as estrelas.”*
Walter Benjamin.

Abstract

The article analyzes some aspects of Bergson's theory on the notion of real duration. Bergson challenges the philosophical tradition, based on the assumption of permanence and the unchangeable, and proposes the movement of life and temporality as the foundation of a new ontology.

Key words: Bergson, Philosophical tradition, Mobility, Real duration, Temporality, Ontology.

139

* Doutora em História, professora no Departamento de Filosofia (Graduação e Pós-Graduação) da Universidade Federal do Paraná.

Resumo

O artigo se dedica a analisar alguns aspectos da teoria de Bergson sobre a noção de duração real. Bergson coloca em questão a tradição filosófica, que se funda no pressuposto da permanência e do imutável, e constata o movimento da vida e a temporalidade como fundamento de uma nova ontologia.

Palavras-chave: Bergson, Tradição filosófica, Mobilidade, Duração real, Temporalidade, Ontologia.

1 – Introdução

Esse texto se apresenta como uma primeira abordagem da idéia bergsoniana de duração real como esboço de uma nova ontologia cuja importância para a filosofia contemporânea ainda está por ser reconhecida.¹ A análise pretende ser apenas introdutória, até porque se concentra em dois capítulos de *A evolução criadora*, texto que pertence, conforme Merleau-Ponty, ao primeiro Bergson, aquele que sabia o que negar, mas não tinha, ainda, o que afirmar e, por isso, se batia com audácia e ousava “tão profundamente modificar a filosofia e as letras” (Merleau-Ponty, 1962 [a], p. 276).

As questões desenvolvidas em *A evolução criadora* (1907) implicam uma abordagem de textos precedentes, como *Matéria e memória* (1896), escrito em que Bergson analisa a formação das idéias gerais com base na percepção das semelhanças para compreender a natureza e o papel da memória no âmbito do conhecimento. Esse é, no dizer de Merleau-Ponty, o “menos lido dos livros de Bergson”, em que o “campo da duração e a prática da intuição se alargam de uma maneira decisiva” (Merleau-Ponty, 1962 [a], p. 276).

Também se deve pressupor o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), embora não se pretenda refazer o caminho

¹ Bergson abriu uma senda de discussões em torno do Ser e do tempo e sobre o papel das ciências que foi muito importante e serviu de inspiração ou referência para pensadores que se dedicaram às questões metafísicas e de história.

percorrido por Bergson desde este primeiro projeto, que visava descrever a dinâmica interna da consciência; recorda-se apenas que, nele, a pretensão científica da psicologia é questionada e se desenvolve a argumentação em torno da confusão entre o quantitativo – adequado ao universo material e extenso – e o qualitativo, expressão da realidade interna, não acessível às categorias próprias da realidade espacial. Bergson apercebe-se, nesse escrito, que tal confusão de realidades distintas e opostas leva à noção de um tempo vazio e homogêneo, um tempo espacializado e sucessivo, que não corresponde à multiplicidade e heterogeneidade das experiências internas. Tem início uma longa caminhada que busca explicitar a idéia de duração.

Na base das pesquisas de Bergson está o exame de um dos princípios da mecânica de Spencer, por meio do qual o autor procura demonstrar a vacuidade da pretensão da filosofia tradicional à radicalidade, à medida que seu ponto de partida é o *cogito*. Esta falsa radicalidade apresenta-se na preocupação fundamental da tradição filosófica, que é a da prioridade do Nada sobre o Ser. Por meio de sua crítica a esta falsa questão, Bergson procura explicitar uma nova dimensão do ser, mais radical, ponto de partida da filosofia e horizonte de toda reflexão: a experiência do ser, anterior à cisão sujeito-objeto, campo que precede a consciência filosófica, origem não apenas da consciência, mas do próprio universo dos objetos. Nesse caminho, a teoria bergsoniana do conhecimento se articula com a teoria da vida, e a questão ontológica se explicita.

O intelectualismo, característica da tradição filosófica, funda-se na relação técnica que o homem instaura com o mundo, na sua capacidade de instrumentalizar. As ilusões filosóficas, entre as quais a idéia do Nada, estão radicadas no modo de ser da espécie. Por isso, a crítica do negativo apresenta-se como crítica à história da filosofia, à história do saber intelectual que é incapaz de apreender a substância do real, o devir.

No percurso de seus escritos, Bergson entende que a filosofia precisa seguir as articulações do real, descrever a realidade enquanto criação e imprevisibilidade, reencontrar as diferenças de natureza, evitando retirar de si mesma sistemas de explicação do real completamente inadequados a ele. Para que a filosofia en-

contra seu caminho, é necessário reformular os termos do problema colocado pelo pensamento ocidental, não só no aspecto metodológico, mas principalmente ontológico.

Em *O pensamento e o movente*, Bergson acentua que se trata de saber colocar os problemas, mais do que de resolvê-los. A solução de um problema depende muito de sua formulação. Neste caso, a filosofia deveria seguir o exemplo da matemática, em que o esforço de invenção consiste mais freqüentemente em suscitar o problema que, ao ser colocado, traz implícita a resolução. Deleuze lembra com propriedade que a formulação de Bergson a respeito dos problemas matemáticos se aproxima da formulação de Marx² sobre a dinâmica da história, em que se deve pressupor que a humanidade se coloca tão-somente os problemas que é capaz de resolver. “Nos dois casos, não se trata de dizer que os problemas são como a sombra de soluções preexistentes”, nem se trata de afirmar que “só os problemas contam. Ao contrário, é a solução que conta, mas o problema tem sempre a solução que ele merece em função da maneira pela qual é colocado, das condições sob as quais é determinado como problema, dos meios e dos termos de que se dispõe para colocá-lo.” Nesse contexto, os homens fazem sua própria história à medida que propõem os problemas, e “a tomada de consciência dessa atividade é como a conquista da liberdade” (Deleuze, 1999, p. 9-10).

A primeira etapa da reflexão bergsoniana consiste nessa abordagem da filosofia tradicional, submetendo a exame crítico as ilusões do pensamento e reformulando problemas que são recorrentes na história do pensamento filosófico. No horizonte de sua pesquisa encontramos, na senda aberta pela crítica à filosofia, o esboço de uma nova ontologia.

² Marx acentua que “uma formação social nunca perece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas [...] e novas relações de produção mais adiantadas jamais tomarão o lugar antes que suas condições materiais de existência tenham sido geradas no seio mesmo da velha sociedade”. Karl MARX, *Para a crítica da economia política* (Prefácio), São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 136.

2 – O campo das imagens em Matéria e memória

O objetivo de Bergson, explicitado no prefácio de *Matéria e memória*, é enfrentar uma questão tradicional na metafísica, que é a relação entre espírito e matéria. Embora o encaminhamento de seu discurso seja dualista, a intenção de Bergson é “atenuar muito, quando não suprimir, as dificuldades teóricas” provocadas pelo dualismo, que forma o senso comum e que provoca a desconfiança dos filósofos (Bergson, 1990, p. 1).

O ponto de partida de Bergson é explicitar a noção de imagem e representação para o senso comum, visando, no bojo de sua argumentação, criticar as noções idealista e realista da matéria. Na verdade, Bergson procura considerar “a matéria antes da dissociação que o idealismo e o realismo operaram entre sua existência e sua aparência” (Bergson, 1990, p. 2), isto é, liberar a análise das teses dogmáticas e preconcebidas que impediriam uma nova abordagem da relação entre alma e corpo, que é objeto do segundo e terceiro capítulos.

O processo de “depuração” de preconceitos implica, ainda, a análise das articulações entre os discursos da ciência e da filosofia. Bergson procura mostrar que, ao longo da história do pensamento filosófico, nas concepções mais significativas sobre a relação entre alma e corpo, existe uma certa recorrência da filosofia às teses da ciência e vice-versa, num círculo vicioso que, muitas vezes, impede o esclarecimento dos fatos. Na verdade, ele não contesta a relação ou a independência da ciência (basicamente a psicologia) ou da metafísica; o que acentua é “que cada uma dessas ciências deve colocar problemas à outra” e deve ser “capaz, em certa medida, de ajudar a resolvê-los” (Bergson, 1990, p. 6), mas sempre de modo crítico, isto é, superando hábitos ou artificialismos que possam comprometer a análise e sem apoiar-se inconscientemente em teses que não pode comprovar porque pertencentes ao campo da outra ciência.

A crítica ao dogmatismo, tanto filosófico quanto científico, visa buscar um momento anterior em que os fatos possam ser apreendidos em sua forma pura, sem o envolvimento categorial determinado por qualquer sistema interpretativo. Nesse cami-

nho, *Matéria e memória* procura abandonar as teses sobre o conhecimento da matéria, da contraposição de sujeito e objeto, para colocar as bases de uma teoria da imagem que, de certa forma, esboça um processo de redução filosófica:

Iremos fingir por um instante que não conhecemos nada das teorias da matéria e das teorias do espírito, nada das discussões sobre a realidade ou a idealidade do mundo exterior. Eis-me, portanto, em presença de imagens, [...] Todas essas imagens agem e reagem umas sobre as outras em todas as suas partes elementares, segundo leis constantes, que chamo leis da natureza, [...] No entanto, há uma que prevalece sobre as demais na medida em que a conheço não apenas de fora, mediante percepções, mas também de dentro, mediante afecções: é meu corpo. (Bergson, 1990, p. 9).

A pesquisa de Bergson no campo das imagens se efetua como um processo de reduções que vai da percepção do mundo às afecções e lembranças (lembrança pura, lembrança-imagem e percepção), no sentido de atingir a descrição da “coisa”, anterior a qualquer concepção científica ou filosófica. Na elaboração de uma teoria da percepção e da memória, o processo revela que há uma imagem privilegiada que é a do próprio corpo, que aparece não apenas na relação com outras imagens (exterior), mas como uma imagem que se relaciona consigo mesma (interior). O corpo é o limite movente tanto da percepção do mundo quanto do tempo entendido como intercurso entre passado e futuro: o corpo se encontra em um “instante único, é condutor interposto entre os objetos que o influenciam e os objetos sobre os quais age; recolocado no tempo que flui, está sempre situado num ponto preciso onde o passado vem expirar numa ação” (Bergson, 1990, p. 60).

A descrição da imagem do corpo próprio em sua complexidade e riqueza se apresenta como pulsação interior, temporalidade. Como diz Merleau-Ponty, estabelece-se um “circuito entre o ser e o eu, que faz com que o ser seja ‘para mim’ espectador” e, em contrapartida, “o espectador seja ‘para o ser’” (Merleau-Ponty, 1962 [a], p. 280), de modo que o que se apresenta é o desvelamento de um campo indeterminado em que o corpo se insere num conjunto de imagens com as quais interage, a gênese de um cam-

po de relações do eu com o exterior. Essa dimensão anterior a qualquer representação ou à distinção entre sujeito e objeto se apresenta na imagem, que encontra no corpo, instrumento de ação, consciência de si como atividade, o ponto em que se desvelam suas interpretações.

Esse fundo que compõe o campo das imagens se explicita como temporalidade, isto é, Bergson mostra que toda “percepção ocupa uma certa espessura de duração, prolonga o passado no presente e participa por isso da memória” (Bergson, 1990, p. 200). A memória se identifica com a duração, como conservação e reconstituição do passado no presente. No tempo, presente e passado coexistem, como real e virtual, num permanente devir.

Para Deleuze, esse é um dos aspectos mais profundos e, talvez, menos compreendidos da teoria de Bergson: o modo como explicita as diferenças de natureza entre matéria e memória, percepção e lembrança, passado e presente, para construir uma teoria da memória em que a preocupação fundamental é desvelar “o ser tal como ele é em si” (Deleuze, 1999, p. 42-43).

Bergson mostra, em *Matéria e memória*, como as questões gnoseológica e fisisiológica se enraízam na questão ontológica, a qual se põe como superação da perspectiva metafísica da separação entre espírito e matéria, sujeito e objeto, para desaguar na noção de duração real.

Entretanto, o trajeto a percorrer é árduo, pois supõe a crítica ao conhecimento do mundo elaborado a partir dos limites da percepção voltada para a ação e a utilidade, que determina a nossa compreensão do tempo enquanto sucessão de fatos pontuais, estáveis, encadeados numa trajetória que corresponde aos interesses da prática. Romper com a aparência espacializada do tempo para mostrá-lo em sua característica intrínseca de movimento e transformação implica criticar tanto o senso comum e os limites da percepção em que este se assenta quanto a visão da realidade que nos apresenta a filosofia desde Platão e Aristóteles, cuja base de argumentação é a permanência e a imutabilidade, e não a mobilidade e a temporalidade.

O caminho percorrido por Bergson traduz o esforço em mostrar o equívoco da filosofia que, no fundo, não rompeu os li-

mites da percepção natural e, portanto, do senso comum voltado para a ação, para afirmar o movimento como anterior aos objetos que se movem, a duração como a constituição do próprio ser no pleno sentido da palavra. À filosofia cabe o esforço em ocupar-se do espírito humano no sentido de desembaraçá-lo “das condições da ação útil para assumir-se como pura energia criadora” (Deleuze, 1999, p. 6).

3 – *A pergunta pelo fundamento do Ser e a evidência do Nada*

A partir da análise de Spencer e do esforço em compreender o tempo, Bergson se defronta com um problema que vai muito além do que esperava encontrar: a duração não é apenas devir, mobilidade, mas “é o ser no sentido vivo e ativo da palavra”, é o tempo “compreendido como ser que nasce” e é o “inteiro ser que deve compreender-se a partir do tempo” (Merleau-Ponty, 1962 [a], p. 279); a duração é o campo em que se redefinem os problemas do entendimento e no qual as antinomias da filosofia perdem o seu significado. Trata-se de mostrar que tanto a tradição filosófica quanto o senso comum sempre estiveram distantes da verdade. É preciso examinar as soluções oferecidas por essas duas formas de conhecimento num esforço de desmistificá-las enquanto discursos sofisticados, a fim de reformular os próprios termos do problema do conhecimento. Neste sentido, a história da filosofia é dialética.

Mas é dialética também enquanto é o universo do ilusório. A ilusão, além de ser uma deficiência do ponto de vista do conhecimento, é uma disposição própria da razão. A incidência no erro traduz a própria estrutura da inteligência que, além de incorrer no erro, tende sempre à generalização e à sistematização.

Assim, a dialética, na filosofia bergsoniana, tem três significações que precisam ser salientadas:

Ela é (a) referência inicial, propedêutica e crítica, da investigação em seu itinerário, (b) desvendamento das falsas soluções apresentadas pela tradição, como resultado de uma tendência insopi-

tável do entendimento e (c) genealogia dessa ilusão necessária a partir de uma confusão, também típica da inteligência, entre parte e todo, experiência regional e matemática universal. (Prado Jr., p. 5-6).

Assim, entende-se a necessidade, na filosofia de Bergson, de uma referência ao passado ligada à crítica sistemática do entendimento. A crítica da inteligência exige a denúncia da História da filosofia como um sistema de erros. Trata-se de explicitar os pressupostos do pensamento tradicional buscando seu conteúdo latente e colocando, ao mesmo tempo, as bases para uma verdadeira filosofia.

Os falsos problemas que a inteligência se coloca resultam de uma confusão entre problema de conhecimento e problema de ação, que decorrem de um desconhecimento da função da inteligência, espontaneamente adaptada à matéria, desde sua gênese. A inteligência, em sua origem, é a “faculdade de fabricar objetos artificiais, sobretudo ferramentas para fazer ferramentas e de diversificar ao infinito a fabricação delas” (Bergson, 1979, p. 127). Nossa espécie se caracteriza como *homo faber*, capaz de instrumentalizar o mundo. Os traços essenciais da inteligência a tornam apta para a ação e a criação de novas necessidades, ao conhecimento da forma, à unificação do diverso. Porém, por sua constituição natural, só retém o sólido inorganizado, escapando-lhe o que existe de fluido e vital no real; só se representa claramente a extensão e o pontual; só se representa claramente o estável, o imutável, o imóvel; apreende posições atuais, mas escapa-lhe o movimento; caracteriza-se “pela capacidade infinita de decompor de acordo com qualquer lei e de recompor em qualquer sistema” (ibid., p. 140-142).

Além desses traços, outro, resultante da vida social, é característico da inteligência, representando mais uma de suas limitações: a linguagem.

Os membros de uma sociedade se comunicam entre si por meio de sinais, e a linguagem faz com que uma ação comum se torne possível e se possa “passar do que se sabe ao que se ignora”, isto é, pretender conhecer o real pela aplicação de signos extensí-

veis aos objetos (Bergson, 1979, p. 143). Ora, à medida que a ação e a fabricação se diversificam, cada indivíduo passa a desempenhar uma função diferente, e a linguagem, à medida que esta transformação ocorre, torna-se mais complexa e precisa ser extensível a uma infinidade de coisas. Os signos da linguagem, em número limitado, servem então para designar várias coisas e para apreender sentidos diferentes. Esta mobilidade da palavra possibilita à inteligência a faculdade de refletir, à medida que designa não só a coisa percebida, mas remete à imagem desta coisa, à lembrança dela:

Ela (a palavra ou a linguagem) poderá, pois, estender-se não apenas de uma coisa percebida a outra coisa percebida mas, ainda, da coisa percebida à lembrança desta coisa, da lembrança precisa a uma imagem mais fugidia, de uma imagem mais fugidia, contudo representada ainda, à representação do ato pelo qual se a representa, isto é, à idéia. Desse modo, vai abrir-se aos olhos da inteligência, que olhava de fora, um mundo interior, o espetáculo de suas próprias operações. (Bergson, 1979, p. 144).

Assim, as palavras, que simbolizam conceitos, formam posições que se referem à vida social e, por isso, podem ser afirmativas ou negativas. A mudança da função da inteligência, do operar sobre a matéria com distinção e clareza à sua transformação em órgão de conhecimento especulativo, dá origem aos falsos problemas e ilusões da tradição filosófica. A idéia do nada se enraíza na própria estrutura do entendimento, à medida que a inteligência está voltada para a prática e a ação. A linguagem, enquanto permite à inteligência desenvolver um trabalho teórico, não possibilita a coincidência com a presença, a duração, visto ser o meio da descontinuidade, a fixação no tempo de acordo com a separação no espaço, que transparece na formulação dos conceitos, que “têm a mesma estabilidade que os objetos, no modelo dos quais foram criados” (Bergson, 1979, p. 145). A inteligência, por sua própria estrutura, não consegue pensar a continuidade do real, a mobilidade pura.

Desse modo, a história da filosofia resulta de uma confusão entre teoria e prática. O racionalismo está radicado na relação

prática que o organismo tem com o mundo; a concepção mecanicista do mundo é falsa; a filosofia é uma atividade inversa da que vem sendo efetuada. A inteligência, em vista de sua estrutura, estabelece a simetria entre nada e ser, móvel e imóvel, real e possível, onde cada termo reivindica a prioridade sobre o outro. Essas ilusões são desmistificadas por meio da crítica à linguagem, à medida que estes dualismos se inscrevem como simétricos no interior da linguagem, o que demonstra a distância que há entre a representação e o real. A recuperação da coincidência com o ser só pode ocorrer em nível do instinto, onde a consciência do objeto não é acompanhada pela consciência de si; ou em nível da intuição, supraintelectual, onde a consciência é reconduzida à Presença.

A distância entre a linguagem e o real ocorre à medida que, instrumento da inteligência, a linguagem serve para comparar o dado com o que se espera dele ou o que é possível, é expressão da distância entre o dado e o esperado. Para Bergson, a linguagem é, portanto, mecanismo de ocultação da verdade, à medida que obedece à manipulação prática, física, dos objetos. Como tal, coloca uma distância entre inteligência e real e é produtora de ilusões.

Ora, Merleau-Ponty, leitor de Bergson, toma como referencial a fenomenologia de Husserl para confluir na noção de intersubjetividade e resolver a questão do paralelismo entre palavra e pensamento: a coincidência com o real não suprime a distância, ao contrário, a consciência é distância e a linguagem é conatural ao ser, é expressão do Ser. Merleau-Ponty declara que a linguagem não é veículo do pensamento, mas prefigura o ser. Não há defasagem entre linguagem e pensamento: “as minhas palavras me surpreendem a mim próprio e me ensinam o meu pensamento” (Merleau-Ponty, 1962 [b], p. 131), ou seja, ao falar, o sujeito falante exprime para os outros e também esclarece para si próprio os objetivos que se propõe alcançar. A linguagem não é o instrumento de transmissão do pensamento, como se houvesse entre ambos uma relação exterior, mas é a expressão de um sentido, realiza a significação e não apenas a traduz; a gênese do sentido ocorre na práxis, na ação em que se tecem as relações inter-humanas.

Também não há defasagem entre fala e ser, à medida que a palavra tem uma significação existencial, “é a tomada de posição

do sujeito no mundo de suas significações” (Merleau-Ponty, 1971, p. 203). Esse mundo não é só a vida mental ou cultural, mas a vida como um todo, enquanto o sujeito é encarnado. As coisas, as palavras, os filmes “não falam a uma inteligência isolada, porém, dirigem-se a nosso poder de decifrar tacitamente o mundo e os homens e de coexistir com eles” (Merleau-Ponty, 1983, p. 115). A linguagem é campo de significações anterior à reflexão, horizonte de toda a verdade, expressão de um sentido, lugar da relação entre homem e ser. Para Bergson, ao contrário, a descontinuidade da linguagem, simples instrumental, é projetada sobre o real e não o expressa, antes o oculta, porque o real é duração.

A crítica bergsoniana à inteligência e à linguagem visa, por meio da desmistificação das ilusões do entendimento, o esboço de uma nova ontologia. O sistema de miragens que envolve o entendimento é oposto à idéia da filosofia intuitiva, e a duração é o campo onde se integram corpo e alma, passado e presente e onde se dissolvem as antinomias resultantes dos equívocos da inteligência. As ilusões teóricas que impedem a apreensão da realidade como devir se apresentam em duas formas principais: primeiro, na crença na possibilidade de pensar o movimento e a duração, enquanto substratos da realidade, por meio do estável e do imóvel; segundo, em transpor para a especulação uma forma que é do âmbito da ação enquanto processo, busca, direção da atenção.

O conjunto das idéias duais (desordem-ordem, nada-ser, possível-real, imóvel-móvel), embora admitindo uma relativa circularidade entre seus termos, se reduz a uma única ilusão fundamental, que é a ilusão do negativo, à medida que a teoria da vida tem prioridade sobre a teoria do conhecimento. A reflexão metódica depende da descrição do real, que lhe serve de fundo. Da mesma forma, as miragens que ocultam ou obscurecem a experiência do ser precedem as que se referem ao conhecer.

A ilusão do negativo é examinada em *O pensamento e o movente*, juntamente com a idéia de desordem, e, na *Evolução criadora*, são analisados os modos como vieram a se constituir os esquemas do conhecimento e suas miragens. Neste texto, a idéia do nada se articula com a crença na possibilidade de pensar o instável por meio do estável: “Assim como passamos pelo imóvel para

ir ao que se move, do mesmo modo nos servimos do vazio para pensar sobre o pleno” (Bergson, 1979, p. 240). Mesmo as referências que a filosofia tradicional estabelece quando fala de desordem-ordem, instável-estável, remetem à ausência de ser: “A ordem preenche um vazio, [...] Vamos da ausência à presença, do vazio ao pleno em virtude da ilusão fundamental do nosso entendimento” (ibid.).

A argumentação de Bergson pretende pôr a nu a falsa radicalidade da pergunta pela razão última da realidade, pergunta que supõe a prioridade do nada sobre o ser, a necessidade do nada e a contingência do ser. O nada aparece como mais primitivo objetivamente, porque objetivamente é mais simples de conceber. A ausência aparece como fundo da Presença, a realidade como posterior ao nada, porque mais complexa: “Se alguma coisa sempre existiu, é preciso que o nada lhe tenha servido sempre de substrato ou de receptáculo e lhe seja, por conseguinte, eternamente anterior” (Bergson, 1979, p. 241). A filosofia procura justificar o ser, dar fundamento ao que é. Filosofar seria dar ao ser a transparência do nada.

O problema perde sua radicalidade se colocado de outra maneira, se se explicitarem os pressupostos latentes na abordagem tradicional e que ela própria ignora: o desdém da metafísica por toda realidade que dura advém precisamente de que ela só chega ao ser passando pelo “nada” (Bergson, 1979, p. 241-2). Essa concepção é dissolvida no contexto da duração, do pensar no tempo, do pensar que participa interiormente na geração do objeto. Quando o pensamento se identifica com a temporalidade, apreende o objeto em sua interioridade. Esta é a verdadeira condição do Ser, difícil de apreender porque a inteligência está moldada para a ação, a operação prática, o pontual, o instante, aplicando à contemplação as formas da prática.

Assim, a metafísica tradicional “tende a dotar o ser verdadeiro de uma existência *lógica* e não psicológica ou física” (Bergson, 1979, p. 242). A pergunta sobre o nada é uma falsa pergunta. A história da filosofia tem desprezado o temporal ou reduzido o tempo ao espaço e, dessa forma, não consegue apreender o empírico, tornando-se mera contemplação do real. Nessa abordagem,

o ser guarda algo do nada do qual se origina: para o pensamento tradicional, o intemporal, o eterno, o ideal, o imóvel são reais, e o fluido, o móvel, o temporal são o ilusório. Daí a importância dada à matemática e à lógica.

A crítica bergsoniana funda a tese da positividade absoluta do ser: o ser não surge sobre o fundo do nada, e o nada constitui-se na estrutura da existência humana, da subjetividade. Merleau-Ponty acentua que, para Bergson, “o ser percebido é este ser espontâneo ou natural que os cartesianos não viram porque procuravam o ser sobre o fundo do nada” e porque, “para ‘vencer o inexistente’, lhes era preciso o necessário”. A riqueza do pensamento de Bergson está em descrever “um ser pré-constituído, suposto sempre no horizonte de nossas reflexões, sempre já presente para destruir a angústia e a vertigem prestes a nascerem” (Merleau-Ponty, 1962 [a], p. 282-283). A pergunta sobre a fundamentação do ser não é, pois, radical, condenando a metafísica às antinomias do necessário-contingente.

A crítica à idéia do nada envolve uma crítica à própria noção de necessidade, que precisa ser reformulada. Necessidade-contingência adquirem novo sentido quando consideradas a partir da existência humana, campo em que esses termos não são opostos, mas se interligam, passam um pelo outro. Merleau-Ponty retoma esta colocação: para ele, a oposição necessidade-contingência assume um significado novo a partir da experiência humana, da consciência de si no mundo. A existência é o movimento permanente pelo qual o homem, num contexto histórico, retoma e assume uma situação de fato; a existência é transcendência, é indeterminada em si porque é por ela que as coisas adquirem sentido e é impossível distinguir no homem o que é contingência e o que é necessidade.

Tudo é necessidade no homem [...] a mesma maneira de existir se manifesta aqui e lá. Tudo é contingência no homem, no sentido de que esta maneira humana de existir não é garantida a qualquer criança por alguma essência que teria recebido no seu nascimento e que deve constantemente se refazer nela através dos aca-so do corpo objetivo. O homem é uma idéia histórica e não uma espécie natural. (Merleau-Ponty, 1971, p. 181).

Para Bergson, a estrutura da vida animal também não é necessária, é criação, embora derivando de um impulso comum que introduz uma ordem inteligível na evolução das espécies. A superação dessas antinomias só pode se dar na constituição de uma nova ontologia, a partir da desmistificação da abordagem da metafísica e, principalmente, da crítica à ilusão do negativo. Esta crítica, na *Evolução criadora*, desenvolve-se a partir do exame do que se representa ou se imagina quando se fala do nada. Bergson faz uma série de reduções até culminar no reconhecimento do caráter subjetivo e prático da negação e constatar que “a idéia de Nada é, no fundo, a idéia de Tudo” (Bergson, 1979, p. 257).

O primeiro passo nesse exame é a supressão imaginária do dado. Eliminando o acesso sensorial ao mundo, subsiste ainda o sujeito na impressão bem positiva e plena do vazio em torno. Aprofundando a eliminação, se podem suprimir o passado imediato e as recordações, mas permanece ainda a consciência do presente na experiência do corpo próprio. Mais um passo, e a imaginação suprime as sensações do corpo próprio e a experiência do instante. Mas, após estas reduções, não é ao nada absoluto imaginário que se chega. “No mesmo instante em que minha consciência se extingue, outra se ilumina – ou antes, ela já estava iluminada, ela surgira um momento antes para assistir ao desaparecimento da primeira. Porque a primeira só podia desaparecer para uma outra e em relação a uma outra.” Pode-se imaginar um nada parcial, mas não o Nada absoluto. Quando se procura, por meio de reduções, alcançar o que se imagina quando se fala do nada, é sempre a imagem de um nada relativo que se encontra, nada de alguma coisa: nada de mundo ou nada de consciência, isto é, para imaginar o nada é preciso que exista antes alguma coisa. O nada é a ausência desta coisa e ausência para alguém. A supressão de tudo jamais pode ser imaginada. Na tentativa de fazê-lo, a consciência pode oscilar entre o nada de mundo e o nada de consciência, entre a realidade externa e a realidade interna; e a imagem do nada que se forma entre esses dois pontos é ainda uma imagem plena de coisas. A negatividade está na consciência. A imagem do nada é a imagem desta consciência oscilante, errante.

Mas as reduções não podem parar no nível da imaginação. É preciso estendê-las ao conhecimento, já que o raciocínio dos filósofos não imagina a abolição do real, mas concebe-a, representa-a. É no terreno conceitual que a filosofia tradicional coloca suas teses. A abolição ideal do todo se dá pela seguinte operação: abole-se um objeto, um segundo, um terceiro e assim por diante; o nada é o limite a que tende esta operação. Mas para que essas eliminações culminem na idéia do nada absoluto, é preciso que cada uma nova abolição conserve as anteriores. É necessário que as operações não sejam contraditórias e não se eliminem reciprocamente. A argumentação de Bergson mostra justamente que a contradição está na passagem das operações finitas ao seu limite infinito. Repete-se, no campo do conhecimento, o mesmo que ocorria na redução pela imaginação: ao abolir um objeto, o vazio que se encontra é a ausência desse objeto no lugar em que se encontrava, isto é, a idéia do nada pressupõe a existência dos objetos. E mais: esta ausência é ainda ausência para alguém, é percebida por um sujeito capaz de memória e previsão.

E novamente, por este caminho, se chega à subjetividade como negatividade. “Só existe ausência para um ser capaz de lembrar ou esperar” (Bergson, 1979, p. 246). O nada vem ao mundo pela subjetividade referida à temporalidade: a idéia do nada se constitui para um sujeito que espera encontrar um objeto e encontra outro e se decepciona ao lembrar o primeiro. A idéia de abolição se dá com a substituição de um pelo outro. Assim, Bergson procura demonstrar que a idéia do nada é uma pseudo-idéia, pois “a representação do vazio é sempre uma representação plena, que se resume na análise a dois elementos positivos: a idéia, distinta ou confusa, de uma substituição, e o sentimento, vivido ou imaginado, de um desejo ou de um pensar” (ibid., p. 247).

O vazio surge, portanto, da contraposição entre o dado e o desejado, e tal ocorre tanto com referência ao mundo exterior quanto aos estados de consciência. A negação é sempre relativa: pressupõe a existência do objeto e é sempre a afirmação do outro. Procurando aprofundar sua argumentação, Bergson admite que a demonstração da impossibilidade da abolição da totalidade dos existentes não consegue dissipar ainda a ilusão do nada, porque se

pode dizer ainda que “a representação de um desaparecimento é a (representação) de um fenômeno que se produz no espaço ou pelo menos no tempo e que ela implica ainda, por conseguinte, a evocação de uma imagem e que se trataria, precisamente, no caso, de se livrar da imaginação para recorrer ao entendimento puro” (Bergson, 1979, p. 248). A operação seria, assim, a negação da representação do objeto. Acontece que, para Bergson, como para Kant, o pensar um objeto e o pensar existente são a mesma coisa, de modo que não se pode representar um objeto como inexistente sem antes afirmar sua existência. Assim, ao negar o objeto, acrescenta-se-lhe a idéia de exclusão: não há um “menos” nesta negação, mas um “mais”. Trata-se de acrescentar algo à idéia do objeto: “Pensar o objeto inexistente é pensar o objeto primeiro e, por conseguinte, pensá-lo existente é em seguida pensar que outra realidade, com a qual ele é incompatível, o suplanta” (ibid., p. 249). Pensar o objeto inexistente é pensá-lo antes existente e depois excluí-lo pela realidade atual em geral. A necessidade dessa afirmação anterior, vinculada à afirmação da totalidade do real, mostra a impossibilidade da negação absoluta. O negativo aparece, mais uma vez, como derivado do positivo e inserido neste pela subjetividade.

A etapa seguinte dessa série de reduções consiste em demonstrar que, mesmo na esfera puramente lógica, a idéia da negação total não pode ser atingida, pois isto pressuporia uma simetria entre as idéias de Todo e Nada, e tal não acontece porque a afirmação é um ato completo do espírito, enquanto a negação é metade de um ato intelectual que exige uma presentificação futura, indeterminada. Do mesmo modo, enquanto a afirmação é um ato intelectual puro diante do objeto, a negação apresenta um elemento extra-intelectual, é uma atitude relacionada a uma afirmação que recai sobre o objeto, enquanto a negação se refere a esta afirmação sobre o objeto: “A negação difere pois da afirmação propriamente dita no que se constitui numa afirmação de segundo grau: ela afirma alguma coisa de uma afirmação que, por sua vez, afirma alguma coisa de um objeto” (Bergson, 1979, p. 251). No momento em que o juízo afirmativo se refere a alguma coisa, a um objeto a que se atribui uma existência, mesmo que seja como

um simples possível, o juízo negativo estabelece uma relação entre dois sujeitos com referência ao objeto, ou seja, é um juízo sobre o juízo afirmativo, o que lhe dá uma característica pedagógica e social, uma reflexividade prática.

Assim, por meio dessas argumentações, Bergson procura demonstrar a prioridade da afirmação, da presença, do Todo sobre o Nada. Quando a filosofia tradicional se refere ao nada como tela em que se borda o ser, engana-se completamente. A verdadeira filosofia precisa afirmar o inverso: é o nada que surge sobre o fundo do ser, a negação visa indiretamente o ser e esta negatividade é subjetividade. Esta tese funda o contingente como ponto de referência da ontologia, que apreende o ser como diferença. “O ser é a própria diferença da coisa, aquilo que Bergson chama frequentemente de nuance” (Deleuze, 1999, p. 129).

A persistência na miragem do real ocorre porque a inteligência é a faculdade de fabricar, de transformar a matéria, de agir. A estrutura da inteligência é essencialmente prática, pontual, cinematográfica, instantânea. É necessário reconhecer o caráter subjetivo da negação, o que tem de relativo ao espírito humano e à vida social. A causa da dificuldade desse reconhecimento está em que “negação e afirmação se exprimem, ambas, por proposições e que toda proposição, sendo constituída de palavras que simbolizam conceitos, é relativa à vida social e à inteligência humana” (Bergson, 1979, p. 253), ou seja, a ilusão do negativo se articula ao problema da linguagem, entendida por Bergson como mero instrumental do intelecto, símbolo de conceitos e não expressão de sentido.

A análise da idéia do Nada remete à práxis como produtora do negativo, como experiência de uma carência em si e no mundo. Toda ação tem seu ponto de partida numa carência, numa insatisfação, num desejo. Nossa ação procede do nada, isto é, da ausência de algo que nos move para a sua obtenção:

De modo geral, o trabalho humano consiste em criar utilidade; e, desde que não seja feito o trabalho, há o “nada”, isto é, nada do que se queria obter. Nossa vida transcorre, assim, a preencher vazios, que nossa inteligência concebe sob a influência extra-intelectual do desejo e do pensar, sob a pressão das necessidades vi-

tais: e se entendemos por vazio uma ausência de utilidade e não de coisas, pode-se dizer, neste sentido inteiramente relativo, que vamos constantemente do vazio ao pleno. Tal é a direção a que marcha nossa atividade. (Bergson, 1979, p. 258-259).

Uma nova filosofia pressupõe a mudança da estrutura do pensar, a superação do modo de proceder da filosofia tradicional, como superação de um momento de alienação da realidade, por que estranho à duração. Se a filosofia concebe o nada anterior ao ser e chega a uma essência lógica, intemporal, estática, como fundamento do real, “é preciso habituar-se a pensar o ser diretamente, sem fazer um desvio, sem ir primeiro ao fantasma do nada que se interpõe entre ele e nós. Impõe-se, no caso, ver para ver e não mais ver para agir” (Bergson, 1979, p. 259).

Ao redefinir o objeto da filosofia, Bergson estabelece uma disjunção entre teoria e prática e dá um novo sentido à teoria. As ilusões decorrem do fato de que a teoria se confunde com a prática, captação operatória do mundo. O entendimento da realidade deveria ser uma adequação absoluta com o real, transparência do espírito para si mesmo; isto só pode acontecer para além da inteligência, no nível da intuição. A teoria precisa se depurar de seus liames práticos, refinar-se, para apreender o singular imediato, descrevendo a realidade enquanto criação. Ver para ver: contemplar. Mais que contemplar, intuir, isto é, buscar as diferenças nas articulações do real.

Mas como pensar a verdadeira duração? Instalando-se nela: a consciência é duração, como o Absoluto, com o qual se identifica. A negatividade surge no interior da Presença. Objetividade e subjetividade se organizam e se comunicam, à medida que consciência e Absoluto se identificam e este se torna presente pela subjetividade. Esta comunicação se dá pela experiência direta da liberdade. Na liberdade há uma apresentação da consciência a si mesma. Pela investigação da essência da liberdade se constitui a teoria da consciência em sua relação com o real, demonstrando que o debate entre determinismo e livre-arbítrio é falso e pode ser superado por um novo caminho traçado segundo os preceitos do pensamento preciso: o pensar em duração.

Esse novo caminho consiste em adaptar-se ao singular, em proceder a partir do empírico. O ser não é uno nem múltiplo, é diferente. A filosofia deve reaprender a mergulhar no empírico, nas existências individuais, buscando “a identidade da coisa e de sua diferença” (Deleuze, 1999, p. 129). E o que faz diferente um ser do outro não é a alteridade, oposta à contradição, mas a duração, que “é o que difere ou o que muda de natureza, a qualidade, a heterogeneidade, o que difere de si mesmo” (ibid., p. 130).

A passagem do conceitual à intuição é feita por uma série de mediações, depurando a ciência da interpretação intelectualista e metafísica. Assim, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson parte de uma análise sobre os fundamentos da psicologia, procurando depurá-la da interpretação intelectualista, quantitativa. A crítica se dirige ao conceito fundamental da psicologia: a categoria de grandeza intensiva. Esta categoria permite traduzir sensações em maior ou menor grau, noções retiradas do senso comum na experiência cotidiana, transformadas em pensamento rigoroso. Colocando em questão esta pretensão filosófica da prática científica, Bergson procura mostrar a inadequação do discurso científico à realidade, à medida que a qualidade é irreduzível à quantidade. O psicológico não pode ser identificado com a textura do mundo em si, como se o homem fosse um objeto entre outros, ao qual se pudessem aplicar os quadros lógicos da física para explicar seus dados, usando as mesmas ligações de causalidade. A experiência das qualidades não pode ser reduzida aos esquemas mecanicistas da física, pois é uma experiência de outra ordem. A noção de grandeza intensiva, com os pressupostos metafísicos que ela implica, é uma das formas de expressão da miragem em que mergulhou a filosofia.

A experiência da duração, exigida para que se supere esse preconceito teórico, é vivida pela consciência isolada do mundo exterior por um esforço de abstração, desfazendo as ilusões da prática e exercendo, ao mesmo tempo, a crítica do entendimento. E essa crítica leva à constatação dos níveis diversos da experiência, que tem como base a temporalidade da consciência.

Bergson, na crítica à psicologia, procura mostrar que o tempo tem sido interpretado como um tempo homogêneo, espa-

cializado, à semelhança da matemática. A definição do espaço como meio homogêneo leva à identificação de todo meio homogêneo como espacial, e, assim, o tempo é definido em termos de espaço, é visto de fora, é exterior, é ainda espaço. Para Bergson, há, por um lado, uma identidade entre quantidade e espaço e, por outro, identidade entre qualidade e temporalidade. A quantidade é a descrição de uma região da realidade material, a extensão, impossível de ser estendida à consciência, à realidade psicológica, que é governada por categorias opostas. A qualidade ou temporalidade é matriz da duração interna da consciência. O tempo sou eu, “eu sou a duração que apreendo, está em mim a duração que a si mesma se apreende” (Merleau-Ponty, 1962 [a], p. 278). Quando se faz referência à duração, o que se encontra não é o meio homogêneo da sucessão, mas a organização interna do presente com o passado, numa contínua criação do futuro, que não pode ser entendida de maneira descontínua, de instantes separados, mas como pulsação interior e qualitativa, multiplicidade heterogênea. A sucessão percebida na ordem do espaço e que lhe dá aparência de temporalidade é a projeção da temporalidade interna da consciência sintética.

Assim, a consciência de si é a atividade, produção espontânea de si mesma, mas não separada da exterioridade. A experiência interna é a experiência de uma consciência situada no meio natural e refletindo, portanto, a experiência do espaço. Mas esta experiência do mundo, para Bergson, é secundária. A consciência é essencialmente experiência de si mesma.

A consciência interna, para Bergson, está dividida em dois níveis: um “eu superficial”, que é a consciência perceptiva do mundo material, a inteligência, consciência representativa; e um “eu profundo”, identificação interna e direta na Presença. O primeiro perde-se na exterioridade, constituindo o universo da técnica e da linguagem (pode, no entanto, permitir a redescoberta da Presença); o segundo é a consciência presente a si mesma, experiência pura da duração. A partir desta distinção da consciência, Bergson aborda o problema da liberdade, que se radica, como todos os demais problemas, na questão fundamental que é a confusão em torno do conceito de tempo.

Ao projetar o fluxo da consciência em um meio de exterioridade, passo a pensar o ato livre retrospectivamente, e é isso que fazem, conforme Bergson, tanto os que defendem o determinismo quanto os que afirmam o livre-arbítrio. Os primeiros não consideram a continuidade vivida entre o passado e o presente, comparando-os, como composição de fatos que podemos isolar, relacionando os instantes enquanto exterioridade, reduzidos à causalidade. Os espiritualistas também deformam os dados da experiência à medida que consideram o ato livre como a opção da consciência entre várias possibilidades. A liberdade é, para eles, fruto dessa escolha refletida, a partir do exame de uma determinada situação.

Ambas as colocações, conforme a crítica de Bergson, são fruto de uma ilusão retrospectiva e, por isso, não definem a liberdade; desconsideram que a consciência é duração, que o gesto livre é inventado, que a vida é criação e que, portanto, a liberdade é a própria essência da consciência. A consciência é contínua criação de si mesma, é descoberta, é crescimento, é irreduzibilidade do presente ao passado, é liberdade. A liberdade é irreduzibilidade da consciência à reflexão, é a afirmação da experiência como condição essencial de seu exercício.

O ato livre não exige ruptura com o passado, mas é um enriquecimento deste, um crescimento. Cada gesto livre e novo, embora original, expressa o passado, emana do eu e traz a marca da personalidade. A duração da consciência é este enriquecimento, este crescimento espontâneo e imprevisível, embora não haja ruptura entre presente e passado. Neste ponto Bergson é criticado por Sartre, que afirma que o gesto não é conhecido antes de ser efetuado, seu aparecer à consciência teórica é impossível antes de ser constituído, pois sua fisionomia se dá no estar sendo vivido. Não se pode prever o futuro. Esta originalidade do ato livre exige uma ruptura, não só com o passado, mas com todas as dimensões da temporalidade; o ato livre implica um distanciamento entre consciência e mundo, um distanciamento da consciência para consigo mesma, à medida que a consciência é negatividade. Já a consciência intencional não se define como um estado interno fechado em si mesmo, mas é movimento para, relação com o mun-

do, transcender-se em direção ao mundo. Isso significa que a ruptura com o passado e com o futuro enquanto projeto são inseparáveis do ato livre. O ato livre não é um ato sem motivo, mas um ato criado por uma consciência intencional.

Bergson defende um “homem interior”. Leitor atento, Merleau-Ponty afirma que este homem interior não existe, que só há homem no mundo, situado no mundo, e é passando pelo outro que ele se conhece. A crítica de Merleau-Ponty a Bergson quanto à categoria de tempo refere-se justamente à descrição deste “homem interior”. Tal compreensão limita a teoria de Bergson e a sua definição de liberdade. Esta, à medida que descreve a duração da consciência como crescimento sem ruptura com o passado, mas antes como expressão deste passado, vinculada ao projeto do futuro como despojado de toda intencionalidade, se apresenta como o caminho da consciência para vencer a dispersão em que pode incorrer ao relacionar-se com a exterioridade, não conseguindo realizar-se como coincidência consigo mesma.

Para Sartre, esta coincidência não ocorre, e, ao afirmá-la, fica-se no nível da temporalidade psíquica e não se alcança a temporalidade originária. Nesses termos, a duração seria mais um fato psicológico e não o fundamento da liberdade como estrutura essencial da consciência. Para que a duração funde a liberdade, é necessário afirmar a intencionalidade da consciência, que é a supressão de todo o seu conteúdo, não só as representações, mas toda a trama psicológica.

A consciência é negação de todas as formas de realidade; presença no mundo e em si mesma, ela é também distanciamento do mundo e de si mesma, é um estar fora de si, aberta para o mundo, pura transcendência, pura atividade. A essência da consciência como liberdade não se pode dar separando-a do mundo, apresentando a consciência como interioridade, pura referência a si mesma, sem a mediação do objeto. E é isso que ocorre em Bergson: a consciência se volta ao mundo, mas para interiorizá-lo; o seu sair de si significa perda de si mesma num “eu superficial”. A consciência de si, não sendo necessariamente mediada pelo objeto ou pela consciência do objeto, remete à possibilidade de conciliação entre a consciência e a Presença Global, desenvolvida em

Matéria e memória e Evolução criadora. Nessa leitura, é como se Bergson tivesse aberto uma senda importante para a elaboração de uma nova ontologia, mas sem condições de segui-la até as últimas conseqüências.

Conforme Merleau-Ponty, Bergson não consegue chegar ao tempo autêntico que constitui a consciência, pois, mesmo denunciando a tradição filosófica e a tradução sistemática do tempo em termos de espaço, afirma a continuidade entre passado e presente, onde o presente é crescimento e enriquecimento do passado, uma preservação do passado na memória.

É essencial ao tempo formar-se e não existir, nunca estar completamente constituído. O tempo constituído, a série das relações possíveis segundo o anterior e o posterior, não é o tempo mesmo, é seu registro final, é o resultado de sua passagem que o pensamento objetivo pressupõe sempre e não consegue apreender. É espaço, pois seus momentos coexistem diante do pensamento; é presente, pois a consciência é contemporânea de todos os tempos. (Merleau-Ponty, 1971, p. 418).

Para Merleau-Ponty, é preciso considerar a consciência enquanto intencionalidade, enquanto transcender-se em direção ao mundo para se poder constituir ou intuir o tempo real e não ainda uma série de “agoras”, pelos quais se passa e se conserva a imagem, mas é uma “rede de intencionalidades” em um “campo de presença” (Merleau-Ponty, 1971, p. 419-420); há uma continuidade do tempo, que não é passagem do passado ao presente, em momentos objetivos, mas a cada novo momento o passado se conserva, com novo significado, num único movimento: “Cada presente reafirma a presença de todo passado que ele busca e antecipa a (presença) de todo futuro e que, por definição, o presente não está enfeixado em si mesmo e se transcende no sentido de um futuro e de um passado” (ibid., p. 423). Não se consegue pensar ou fixar esta passagem, apenas vivê-la. A síntese, a transcendência, acontece porque a consciência é intencionalidade, a subjetividade é negatividade. Esta é a temporalidade originária, “o tempo é alguém, quer dizer que as dimensões temporais, enquanto se recobrem perpetuamente, confirmam uma à outra, só explicitam

o que estava implicado em cada uma”, exprimem todas “um único impulso que é a própria subjetividade. É necessário compreender o tempo como sujeito e o sujeito como tempo” (ibid., p. 425).

A duração originária é o lugar onde as oposições do entendimento, a cisão entre sujeito-objeto, necessário-contingente, são superadas. Em Bergson, entretanto, esta superação ocorre não no sentido de um campo transcendental anterior à cisão sujeito-objeto, mas por meio da colocação de uma instância absoluta, a Presença, identidade e coincidência de sujeito-objeto. A análise da consciência enquanto duração remete a esta duração fundamental, isto porque a consciência perde o caráter de radicalidade que apresenta no cartesianismo para assumir uma dimensão psicológica, ligada a um absoluto que a transcende. A gênese da consciência humana anuncia a reapropriação do Ser por si mesmo, pela renúncia do instinto e da inteligência numa supraconsciência que só se alcança pela experiência mística.

4 – Conclusão

Deleuze afirma que “um tema lírico percorre a obra de Bergson: um verdadeiro canto em louvor ao novo, ao imprevisível, à invenção, à liberdade”. E seu trabalho pode ser entendido como um esforço em “descobrir o domínio próprio da filosofia” na compreensão do real. Sua grande contribuição foi mostrar que a “razão filosófica não é determinação, mas diferença” e a natureza da diferença é a duração (Deleuze, 1999, p. 138).

Na leitura de Merleau-Ponty, com a noção de duração real Bergson abriu uma senda fértil para a filosofia contemporânea. Merleau-Ponty reconhece em Bergson o esforço em “esboçar uma filosofia que fizesse repousar o universal sobre o mistério da percepção e se propusesse não sobrevoá-la, mas mergulhar nela” (Merleau-Ponty, 1962 [a], p. 281). De certa forma, é como reconhecer em Bergson a origem de uma busca que será a sua; é claro que Merleau-Ponty navegará por outras águas, mas, como intelectual que sempre prezou o rigor, não deixou de exprimir, em sua crítica, a simpatia pela ousadia desse autor e de externar um teste-

munho dizendo o quanto lhe era devedor e de que forma ele estava presente em seu próprio trabalho (ibid., p. 277).

Teria sido belo que o mesmo olhar para as origens se tivesse depois debruçado sobre as paixões, as técnicas, o direito, a linguagem, a literatura, para encontrar o que nestes campos existe de caracteristicamente espiritual, tomando-os como monumentos e profecias de um homem hierático, sinais de um espírito interrogativo. (Merleau-Ponty, 1962 [a], p. 288).

Reconhecendo os limites da filosofia de Bergson, não só por ele não haver trilhado até o fim a senda aberta, mas por ter redefinido seu caminho ao dar seu assentimento pessoal e adesão moral ao catolicismo, Merleau-Ponty reconhece a dedicação e a fidelidade de Bergson a seus princípios, a sua coragem em “ser-se si próprio, em ser verdadeiro” (Merleau-Ponty, 1962 [a], p. 289). Em nosso entender, há muito, ainda, a se aprender com Bergson.

Bibliografia

- BERGSON, Henri. *Evolução criadora*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- _____. *Duas fontes da moral e da religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- _____. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1950.
- _____. *Matière et Mémoire*. Paris: PUF, 1953.
- _____. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: 34, 1999.
- MARX, Karl. *Para a crítica da economia política* (Prefácio). São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- MERLEAU-PONTY, M. Bergson fazendo-se. In: *Sinais*. Lisboa: Minotauro, 1962 (a).
- _____. Sobre a fenomenologia da linguagem. In: *Sinais*. Lisboa: Minotauro, 1962 (b).
- _____. *Fenomenologia da percepção*. Rio de Janeiro/São Paulo: Freitas Bastos, 1971.
- _____. *Textos sobre linguagem*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Os pensadores).
- _____. O cinema e a nova psicologia. In: XAVIER, I. (Org.). *A experiência do cinema*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- PRADO Jr., Bento. *Tese sobre Bergson*. (mimeo.).
- SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1966.