

# o olá em português o olá em português o olá em português o olá em português

*Felipe Fernandes Peres*

## ✱ r ✱ R

Este artigo e ensaio procura mostrar como a filosofia de Bergson pode ser interpretada tanto como uma leitura edificante da natureza do Ser como, por outro lado, uma espécie de ocultação do real, pois ela arroga a si um justo olhar privilegiado, capaz de desvelar a realidade — porém, tal olhar tem problemas em sua fundamentação.

**Palavras-chave:** Ontologia – Duração – Intuição – Tempo – Ocultação

O dissenso é a coisa do mundo mais bem partilhada entre os homens, pois cada qual pensa estar tão bem provido de um justo olhar capaz de desvelar o real que, mesmo os menos hábeis na defesa da veracidade desse olhar não julgarão por isso estarem em erro. Assim, seja por meio de razões, de uma intuição, ou de birra mesmo (de uma patologia qualquer), cada pessoa encontrará seu meio de discordar. Isso posto, após essa exortação de humor questionável, esclareçamos que o objetivo deste trabalho é comentar algumas “idéias gerais” da filosofia de Bergson (as aspas se justificam, pois essa idéia mesma já faz parte de seu aparato conceitual) tomando como guia a introdução de seu livro “O Pensamento e o Movente” (texto maduro do autor) e procurando também problematizar ali as noções de ocultação e desocultação do real, no espírito em que foram tratadas por Heidegger em “A Doutrina de Platão Acerca da Verdade”.

De início, cabe dizer brevemente o que entendemos significar tal ocultação-e-desocultação do real, noção que nos parece ao mesmo tempo se aproximar e se distanciar da filosofia de Bergson, para que façamos nosso percurso com uma suspeita ativa. Sendo assim, no referido texto, Heidegger investiga a palavra grega “alétheia” (verdade) e observa que etimologicamente ela tem um sentido negativo, ou seja, “a-létheia” (sem ocultação). Ora, se o sentido primeiro da “verdade” é o de desocultamento, então, parece ser necessário que, antes desse desvelamento, o real, o Ser esteja, ao menos em parte, oculto. E dada essa ocultação original, a filosofia, a ciência e o senso comum se esforçarão na descoberta de um meio adequado, de um justo olhar, para a desocultação do Ser. Contudo, para Heidegger, é justamente essa noção a priori problemática do Ser que deveria ser mais adequadamente compreendida. Isto é, por que o Ser é um problema? Por que estaria desde já oculto? Não poderíamos simplesmente constatar que ele “está aí”? Nesse sentido, mesmo o método bergsoniano da intuição, com todas as precauções que toma com a linguagem, talvez também fosse até certo ponto uma espécie de ocultação do real (uma vez que também se arroga um justo olhar), pois para Heidegger:

“Nenhuma tentativa de fundamentar a essência da desocultação na ‘razão’, no ‘espírito’, no ‘pensar’, no ‘logos’, nem em qualquer outra espécie de ‘subjatividade’ pode salvar a dita essência, pois o que é preciso fundamentar, ou seja, a essência da desocultação mesma, ainda não está em tudo isso suficientemente questionada. E sempre tem que chegar a ser ‘posta em claro’ a consequência essencial da essência não compreendida da desocultação” (Heidegger 5, p. 20).

Portanto, durante nosso percurso pelo texto de Bergson, ficaremos atentos a alguns sinais dessa suposta ocultação e desocultação do real, para ao final dele ensaiarmos uma síntese.

Sendo assim, espacializemos o texto de Bergson — uma vez que ele nos diz ser isso inevitável à nossa inteligência. Ou seja, a introdução de “O Pensamento e o Movente” divide-se em duas partes: a primeira explica a noção fundamental de seu pensamento, que é a diferença entre a duração e o pensamento espacializado; a segunda discorre sobre as principais perguntas e respostas das quais sua filosofia se ocupou, isso é, em poucas palavras, sobre as ilusões que o pensamento da duração poderia afastar e sobre seu método, a intuição.

Na primeira parte do texto, Bergson faz uma série de considerações sobre as noções fundamentais de sua filosofia: duração e tempo. Ressalta inicialmente que falta à filosofia precisão (não deixar escapar nenhum aspecto do real), pois os sistemas filosóficos são abstrações muito gerais, que contemplam todos os mundos possíveis, e nos quais tudo poderia acontecer de maneira diversa da que percebemos, da experiência. Tais abstrações se mostram insatisfatórias e palco de infundáveis querelas. Ao contrário, a explicação satisfatória seria a da ciência (num novo sentido, que será tratado adiante e, aliás, em Bergson, as palavras sempre se colocam em um novo sentido), pois ela se contenta com o objeto dado na experiência, ela “adere ao objeto”. Nesse sentido, para Bergson, era a filosofia evolucionista de Spencer que dava sinais de caminhar na direção de “modelar-se sobre as coisas”, porém os primeiros princípios de Spencer ainda lhe pareceram fracos, e por isso ele procurou “completá-los” a partir da idéia de tempo.

Mas o que é esse tempo? Trata-se fundamentalmente da constatação de que o tempo real escapa às matemáticas. Pois, sendo sua essência passar (nenhuma de suas partes permanece quando outra se apresenta), a sobreposição de suas “partes” (a rigor não haveria partes), para a medida, é impossível. Sendo assim, essa ocultação do tempo real ocorre porque o tempo que utilizamos para a ciência é espacializado, ou seja, é uma abstração geométrica que não se relaciona com a duração (que é intensidade pura, continuidade pura, heterogeneidade que se interpenetra e que não é extensa). Ora, justamente o oposto é o tempo matemático: uma linha. Uma linha que contém vários momentos, várias “paradas virtuais” de tempo, todavia, que não dá conta de todos os momentos, que não dá conta dos entre-momentos (infinitos). E, para Bergson, não podemos desprezar esses entre-momentos, pois neles tudo pode acontecer: “O tempo poderá acelerar-se enormemente, e mesmo infinitamente: nada terá mudado para o matemático, para o físico, para o astrônomo” (Bergson 2, p. 222). Já para a consciência, os entre-momentos fazem toda a diferença, pois ela se dá por excelência na duração e perceberia essas acelerações ou refreios. Por sua vez, a ciência trata o tempo como se ele já tivesse passado, pois sua função é prever, calcular. Isso é, a “ciência normal” pensa na medida da duração e não na duração mesma. Porém, para

Bergson, é justamente a compreensão dessa duração, que a ciência elimina por motivos práticos, que nos possibilitaria desvelar o real.

Segundo Bergson, durante toda a história, espaço e tempo foram erroneamente tratados como coisas de mesmo gênero. E foi suficiente a substituição da palavra “justaposição” (de imóveis) por “sucessão” (de seções imóveis de tempo, de instantâneos) para que se instaurasse a ilusão de que a distinção entre essas duas idéias (espaço e tempo) estava adequadamente estabelecida. Mas, nessa solução, a espacialidade (cujo signo é a imobilidade) permaneceu presente em ambas as naturezas e é justamente essa característica que não está de acordo com a idéia de duração, que é continuidade pura. O “erro”, portanto, foi tratar duração como extensão sendo a linguagem e a inteligência as responsáveis por nos conduzirem a tal obscuridade.

Essa máscara, essa ocultação, aconteceria porque nossa representação intelectual do movimento desvia o olhar da transição, porque, para fins práticos, ela não lhe interessa. Isso porque nossa inteligência busca a fixidez do objeto para manipulá-lo. Ao contrário, a mobilidade real em Bergson é essencialmente uma continuidade indivisível. Os momentos são apenas instantâneos tomados por nosso entendimento, são abstrações, como uma fotografia. Essa visão justaposta de instantes serve às exigências da linguagem e do cálculo.

Sendo assim, dada essa má interpretação da duração, Bergson aponta que os problemas metafísicos teriam sido mal formulados, porém, ao contrário das antinomias de Kant, justamente por terem sido mal formulados é que lhes caberiam outras respostas. Ou seja, eles não são problemas insolúveis, eternos — falta-lhes apenas um justo olhar.

Em Bergson, a observação do fluxo da consciência foi a situação privilegiada para a constatação da duração como continuidade pura. Prestando atenção em seus estados, seus dados imediatos, Bergson percebeu a consciência como pura intensidade, pura qualidade e pura continuidade. E também como um único estado de atenção, e de tensão, do qual não podemos diminuir um só segundo sem modificar-lhe o conteúdo, assim como não se pode diminuir a duração de uma melodia sem alterá-la. Essa duração na consciência é memória (conjunto de imagens percebidas) constantemente presentificada, em que o passado quase não se distingue do presente. Nesse sentido, o estado seguinte (ou diferenciação) é sempre uma criação, pois se constitui como um arranjo novo de reais virtuais (o possível não é mera condição lógica, é uma configuração do real que existe, sendo a diferenciação um recorte, uma perspectiva do real). Já o movimento pensado espacialmente implica que o futuro seja totalmente causado, determinado pelo passado — não havendo novidade, imprevisibilidade. Por isso, para Bergson, mesmo os pensadores que defen-

dem o livre-arbítrio o concebem apenas como uma escolha entre “possíveis” pré-determinados.

Além disso, para Bergson, há consonância entre a duração irreversível da história de nossa consciência e aquela dos estados do mundo material, pois eles são contemporâneos: “E como esta dura [nossa consciência], é necessário que os estados do mundo material se relacionem de alguma forma à duração real” (Bergson 2, p. 226). Sendo assim, a duração do mundo material apresenta-se como evolução criadora, ou seja, criação perpétua de diferença sem um tólos (as diferenças não são prévias, elas se transcriam a cada contínua atualização). Ora, mas essa é uma noção aparentemente ilógica, ou seja, como algo pode se realizar sem ser um determinado possível antes? De fato, é uma idéia que, no mínimo, nos causa suspeita; mas Bergson nos dirá que tal desconforto é natural, pois é próprio de nossa inteligência considerar que tudo aquilo que é, o é apenas porque pudera ser (cf. Bergson 2, p. 227). Ele nos dirá que se trata de um vício de nossa inteligência exigir retrospectivamente e prospectivamente a validade de juízos atuais “... devido ao princípio, profundamente gravado em nossa inteligência, de que toda verdade é eterna” (Bergson 2, p. 227). Nossa lógica, portanto, não admite a possibilidade de que algo surja, de que alguma coisa seja criada, ou seja, de que o tempo seja eficaz na produção de realidade.

Enfim, para o filósofo, nossa inteligência nos torna naturalmente incapazes de compreender a noção de duração num primeiro momento. Torna-se necessário um esforço antinatural para desocultar a duração. O justo olhar, portanto, é antinatural e pensar espacialmente é estar na caverna. Desse modo, as ilusões de fixidez e as várias dificuldades da metafísica e da ciência são atribuídas à natureza de nosso entendimento, quase como o fez Kant. A diferença é que, para Kant, nós deveríamos nos conformar com as limitações e abandonar a metafísica enquanto acesso às coisas em si. Para Bergson, uma metafísica com tal pretensão ainda é possível redefinida, com novo método e com novo olhar: as lentes do tempo.

## ✠ R e p r e s e n t a ç ã o ✠

A segunda parte do texto de Bergson trata dos problemas que sua filosofia enfrentaria e do método para resolvê-los, a intuição. Palavra ambígua (e não poderia ser de outro modo, dado que o signo, que é fixidez, aponta para um referenciado que é movimento), mas que, recontextualizada, assume função útil à aproximação do real, que é a mudança pura. Esse novo método de uma nova metafísica não mais procuraria abarcar todo o real a partir de princípios,

de generalizações primeiras, mas procuraria dar a cada uma das coisas uma explicação exclusiva, num empirismo superior, permeado pela idéia de duração. Desse modo, tal intuição se apresenta como o método para a apreensão daquilo que faz a coisa ser o que ela é, em sua diferença a respeito de tudo aquilo que ela não é. Para tanto, o método compreenderá três regras: 1) verificar a veracidade e a falsidade dos problemas (a negação do Ser, por exemplo, é falso problema); 2) reencontrar as articulações do real nesse empirismo superior; e 3) manter sempre ativa a idéia de duração.

A intuição tem seu domínio no espírito (consciência) e deseja ver nas coisas, mesmo na matéria, sua participação na espiritualidade. Desse modo, para Bergson, nessa mistura humanizada entre espírito e matéria, os resultados obtidos pelas filosofias que utilizam o método da intuição parecerão não coincidentes, mas não serão por isso inconciliáveis, posto que suas descobertas serão todas perspectivas legítimas do real (pontos de vista, sistemas de referência). Ora, percebamos que o justo olhar aqui é suavizado, em parte relativizado, e, nesse sentido, se aproxima do ponto de vista de Heidegger. Porém, em Bergson, ainda assim mantém-se a necessidade de um método.

Para Bergson, o método é em princípio de difícil compreensão e uma idéia que surge de uma intuição é também inicialmente obscura, pois a duração, ao contrário da inteligência que representa sem dificuldades o novo como um rearranjo de elementos que já existiam, é continuidade ininterrupta de novidade imprevisível. Sendo assim, dados os nossos hábitos de pensamento, nossa primeira reação é taxar a intuição de incompreensível. Por isso torna-se necessário dar-lhe um voto de confiança. Isso é, devemos ser tolerantes com sua obscuridade inicial se quisermos usufruir de seus benefícios (assim como o fazemos numa leitura estrutural de texto). Desse modo, no processo de investigação do real por meio do método, ele mesmo se esclarecerá e esclarecerá as coisas: “Mas aceitemo-la provisoriamente, passemos com ela pelos diversos departamentos de nosso conhecimento: nós a veremos, a ela, obscura, dissipar as obscuridades” (Bergson 2, p. 236).

O objeto dessa intuição será privilegiadamente o espírito e será o método de uma nova metafísica, que trabalhará ao lado da ciência. Isso porque, se a ciência trabalha bem com a matéria inerte (foi feita para dominar a matéria, para fabricar instrumentos e guiar nossos corpos), ao contrário, atrapalha-se ao falar da viva (mais especificamente, do espírito). Assim, se reinstituímos a metafísica, com seu método da intuição para explicação da consciência, e delimitamos a atuação da ciência criticamente, permeada pela idéia de duração e de intuição imediata (empirismo radical), então o relativismo da ciência estaria afastado, até que se prove o contrário. Ora, é justamente essa a nossa suspeita. Se podemos “prová-la”, não sabemos se é o caso.

De acordo com esse novo arranjo da pesquisa sobre a natureza das coisas, a nova metafísica deverá se dedicar à investigação do espírito e ao desenvolvimento de novas funções da inteligência, enquanto que a ciência deverá se limitar à pesquisa material. Ou seja, a metafísica e a ciência são dois departamentos do pensamento humano que devem trabalhar lado a lado. A ciência, sob o método da inteligência espacial, conhece o real do ponto de vista material; a metafísica, pela intuição, conhece o real da consciência e afasta os preconceitos espaciais da inteligência para a compreensão do devir. Seus métodos se interdeterminam (cada um serve de idéia reguladora ao outro), pois na verdade seus objetos se entrelaçam. Desse modo, assim como a física em parte já se libertou do intelectualismo e passou a valorizar a experiência, pela mesma reforma terá que passar a metafísica, a qual, forçosamente tendo que trabalhar com conceitos, terá que admitir que nesses conceitos não está toda a experiência (no próprio conceito de intuição não está toda a experiência da intuição), mas que eles são apenas uma referência imperfeita (aproximada) do real e que, justamente por isso, poderiam nos indicar um caminho para a visão direta do real — ou seja, mais uma vez, fornecer um justo olhar.

Não se trata de tarefa fácil. Para o filósofo, a ciência e a metafísica “tradicional” (aquela que não é a de Bergson), por sua vez, estão sempre prontas a dogmatizar, posto que de algum modo precisam justificar os princípios primeiros que a inteligência requer, sejam eles matemáticos, ou religiosos, ou de qualquer outra natureza. Enfim, ao que parece, a inteligência tem necessidade de uma “virtus dormitiva” (a misteriosa propriedade do ópio que nos faz dormir, como representado em “Le Malade Imaginaire”, de Molière) para poder funcionar corretamente. “Ser”, “Deus”, “vontade” (e por que não “tempo”?) são noções que devem ser aceitas peremptoriamente, como axiomas, premissas, fundamento, evidência, enfim. Ainda que possam ser “provadas” posteriormente.

Mas, para Bergson justamente “Aí está o vício dos sistemas filosóficos. Eles crêem nos informar acerca do absoluto dando-lhe um nome” (Bergson 2, p. 246). A solução desse vício seria a ultrapassagem da linguagem, por meio do contato direto (imediato) com o objeto na experiência, segundo o método da intuição. Porém, em tempo, ressaltamos que, apesar do escopo bastante explícito que Bergson delimita à linguagem (apenas aproximação do Ser), devemos ficar atentos também à duração ou ao tempo, como potenciais “virtus dormitivas”. E uma evidência de que essa preocupação não é descabida é a aproximação dessas idéias àquela do “saber privilegiado”, como aquele dos “mestres da verdade” (cf. Detienne 3) na Grécia arcaica (o poeta, o rei e o adivinho) — o qual sempre cheira a ocultação (agora do filósofo-cientista).

Para Bergson, essa experiência privilegiada do real nos liberta da servidão do espírito à letra, à inteligência e, portanto, das explicações materiais-espaciais do real (que visam o prático e não o preciso, o verdadeiro). A filosofia não seria, portanto, um quebra-cabeça em que as peças estão todas dadas, bastando montá-lo; na verdade, mais adequada seria a metáfora de um baralho repleto de coringas — e com quantidade de cartas indefinível. Aliás, é justamente esse o papel da linguagem nesse novo método de investigação do real: a aproximação metafórica do real, sua enunciação inventiva, enquanto um recorte bem feito de um problema filosófico.

Entretanto, reerguendo nossas guardas antiocultação, percebamos que tal enunciação é invenção, mas não é uma invenção qualquer, sem critério. Ao contrário, trata-se de uma invenção que necessariamente deve fazer uso de um método privilegiado (o qual requer de início sua aceitação complacente, a modo de um credo religioso, para que as brumas progressivamente se afastem), a intuição, e que, portanto, é também uma espécie de ocultação, de mito. Tais invenções são heurísticas, úteis, edificantes, libertadoras, mas ainda mito. Desse modo, até para sermos coerentes com Bergson, relembremos que o real só se apreende diretamente, por experiência, por perspectiva, por seleção do real (percepção), como uma peneira, e que a linguagem sempre falsifica, mesmo a invenção bem intencionada.

Essa “enunciação dos problemas” não é mais que um tipo de “idéia geral”, ou seja, o agrupamento de um conjunto de elementos não totalmente definidos sob o mesmo nome, uma classificação aproximada do real. E essa classificação, para Bergson, não é mais do que um hábito que se eleva do campo da ação para o do pensamento. Ou seja, a natureza em vez de dar ao homem o instinto, deu-lhe a inteligência, capacidade de inventar seus próprios instrumentos de seleção do mundo, de reação ao mundo, sendo que essas idéias gerais surgem originalmente na sociedade para a conversação e a cooperação. Ora, essas idéias desde sempre não estariam compromissadas naturalmente para a percepção do devir, mas para a orientação da ação humana, sendo, portanto, invenções sociais. Para Bergson, cabe à filosofia, portanto, recolocar uma classificação do real, mas agora prevenida com a idéia de que ela é uma classificação (abstração do real) e que o que existe de fato é o devir. Trata-se de um esforço do espírito, que se reinsere no elã vital, espécie de consciência universal imanente da duração: “... gerador das sociedades que são geradoras de idéias” (Bergson 2, p. 254).

Para Bergson, as idéias gerais falsas, ou os problemas da metafísica, ocorrem pois falam muito mais sobre o que não é do que sobre o que é. Por exemplo, jamais nos espantaríamos de existir alguma coisa (o “mundo exterior”, por exemplo) se não admitíssemos antes que nada pudesse existir. Tal espanto ocorreria

devido a um preconceito lógico, natural. Trata-se, segundo Bergson, do vício da negação, ao qual não sucumbem aqueles que simpatizam com a força do *elã vital*.

Essa advertência externa (fora da lógica) às ilusões da inteligência mostrará, portanto, que idéias como “desordem” e “nada” são palavras vazias de sentido, pois nenhum arranjo se põe sem que outro o substitua, e nenhuma matéria se põe sem que outra a substitua. Para o filósofo, tais idéias são miragens de idéias, ilusões, porque nossa inteligência ignora presenças que não nos interessam, taxando-as injustamente de “ausências”. Assim, uma vez que estivéssemos convencidos dessa ilusão intelectual, ela se dissiparia. E o pensamento poderia respirar, retomar sua marcha.

Mas poderíamos nos perguntar: tal advertência externa é de fato externa à inteligência humana? Diríamos com Bergson que ela, essa advertência de viés biológico às ilusões intelectualistas, se forma por indução: 1) indução por enumeração — por meio da qual observa diversos casos em que o pensamento especializado se encontra em dificuldade e supostamente se desembaraça com a ajuda da idéia de duração; e 2) indução por abdução, ou “inferência a favor da melhor explicação” (que é um eufemismo para “chute” — sem que neguemos que o chute às vezes é feliz), por meio da qual a mesma lógica do devir da consciência é projetada no mundo material. Ora, podemos conceder a razoabilidade de tais induções (sem questionar a indução em si, como em Hume), porém, de qualquer forma, é saudável lembrar que essa convicção do devir não é necessária. Novamente, contudo, o argumento bergsoniano tentará se colocar um passo atrás (argumento “ad hominem” — desqualificando a inteligência que percebe a contingência da formação da premissa da duração por meio de indução), mas atrás de quê? De que lugar ele fala? (e pressentimos novamente a censura à pergunta especializada) Provavelmente com os olhos e a lógica privilegiada de um demônio, emprestados desde sempre ao adivinho, ao poeta, ao rei e, agora, ao filósofo-cientista.

Esse novo saber consiste no esforço de resolução de cada problema da natureza do real em seus elementos específicos, e não por meio de idéias gerais prévias, ou seja, trata-se de um empirismo radical associado à premissa da duração. Assim, seriam necessários diversos estudos pontuais para a compreensão adequada de apenas um elemento, mas, a rigor, os estudos nunca seriam suficientes...

Exemplo de êxito nesse novo método seria o esclarecimento da relação psicofisiológica (da relação entre sistema nervoso e espírito). Em sua investigação sobre tal problema, Bergson mostrou o fato da liberdade, pois, a partir da percepção da consciência como duração e constante diferenciação por criação (atualização contínua das diversas configurações virtuais, mas reais, do Ser na

consciência — que é centro de indeterminação), conclui que tal liberdade sempre é possível (fundamentalmente para aqueles que podem experimentar seu “eu profundo” — experiência de atualização de imagens da memória não pautada pela utilidade, como no sonho). Também julga ter esclarecido que o cérebro teria o papel de escolher dentre as lembranças aquelas que poderiam aclarar melhor uma ação começada, sendo um órgão de atenção à vida (em oposição ao campo do sonho), mas que essas lembranças se conservariam nelas mesmas, para além do cérebro, sendo o passado integralmente conservado. Essa afirmação é justificada quando nos colocamos nos dados imediatos da consciência, ou seja, no “campo de imagens” (explicação da relação sujeito versus mundo, para além — ou melhor, para quem, para antes — da querela materialismo versus idealismo), em que o corpo ocupa uma imagem central, que tem acesso a seus estados internos, mas que não por isso deixa de ser também uma imagem (o próprio sistema nervoso é uma imagem). Ou seja, o que percebemos são imagens, imagens que existem em si enquanto tais. Contudo, Bergson reconhece que sua reflexão sobre as “imagens” em matéria e memória foi julgada obscura devido aos preconceitos intelectuais dos leitores. Ou seja, mais uma vez, ele apresenta sua advertência externa aos vícios da inteligência humana.

A investida contra a linguagem, por meio da advertência externa, permanece e se enerva no momento final do texto. Assim, para Bergson, não deveria ser surpresa que a filosofia tenha sido de início dialética, visto que não possuía outros meios, ou seja, o conhecimento experimental da matéria e do espírito ainda era precário. Para ele, a linguagem, que se caracteriza pela estabilidade, deveria se limitar ao uso social, pois é a própria sociabilidade que exige tal fixidez dos signos. Além disso, crítica duramente “o homem inteligente” (o sofista — e quanto peso negativo a crítica platônica, talvez injustamente, lhe deixou de herança...), aquele que dispõe dos conceitos tradicionais da sociedade e deles tira conclusões razoáveis, verossimilhantes, enquanto ensaia falar sobre o real. Isso porque, para ele, a inteligência natural não implica competência para analisar um problema científico. O estudo correto, o justo olhar, só se dá caso a caso, num estudo experimental aprofundado e permeado pela idéia de duração.

Bergson censura os homens bem-pensantes (o “homo loquax”), aqueles que se mostram capazes de falar com razoabilidade sobre qualquer assunto, justamente porque, para ele, o que se requer não é “razoabilidade” (que se baseia em princípios gerais), mas precisão. Ora, o que poderia falar, por exemplo, um inteligente crítico literário sobre uma questão da física, como a distinção entre partículas e ondas? Sem dúvida poderia dizer algo inteligente, algo sobre as relações sociais, de poder, envolvidas em tais tipos de pesquisa, mas pouco de preciso poderia dizer sobre a questão em si, sobre a natureza do real. Porém, a

questão que recolocamos é: esse novo justo olhar tem de fato competência para desvelar o real? Ou, mais além: cabe-nos desvelá-lo?



Partamos agora para a anunciada síntese (ainda que problemática) dessa nossa leitura de algumas das idéias centrais da filosofia de Bergson sob o signo da “ocultação e desocultação”. É claro que seria tolice pensar que algo grande ou amplamente esclarecedor foi descoberto aqui. Muito pelo contrário, trata-se de um exercício, de uma tentativa, sujeita a incorreções, de delinear algumas questões que nos intrigaram no percurso de uma primeira aproximação ao pensamento de Bergson. Desse modo, podemos considerar que a intuição em Bergson pretende ser capaz de remover a ocultação do real, por meio de um desocultamento baseado na consciência humana que se harmoniza com as outras coisas, numa amizade que intui o real ao quase coincidir com ele (coincidência total não seria possível a uma consciência, posto que ela é justamente seleção, perspectiva do real), mediada pela idéia de duração-pura-como-heterogeneidade-em-contínua-diferenciação-interna. Por outro lado, podemos dizer com Heidegger que essa tentativa não salvaria a essência do Ser, pois também assume a idéia do Ser oculto a priori — a priori problemático e desocultável.

Ora, mas é justamente o sentido dessa desocultação que se deveria reconsiderar. E Heidegger nos sugere que de início seria preciso considerar o Ser, o ente — ao contrário do que nos legou a tradição platônica — como não problemático, ou como sendo fundamentalmente uma opacidade não passível de desocultação. Ou seja, justamente porque o Ser é tradicionalmente tomado como problemático e desocultável, temos a noção de seu desvelamento possível. Porém, se aquilo que o caracteriza de fato é justamente não ser problemático e não ser desocultável, então ele só pode ser referenciado como “o que está aí”, como presença algo indeterminada (opaca), mas não por isso problemática. Não estando oculto, apesar de ser apreendido de modo confuso (co-implicado), também não cabe qualquer justo olhar para apreendê-lo. Todos vêem o Ser, o real. E todos os olhares são vulgares e competentes, enquanto perspectiva. Enfim, há de se reconhecer alguma proximidade entre esse pensamento (de Heidegger) e o de Bergson, quando ambos dizem que o que está aí é o real, porém, há fundamentalmente aí também uma tensão, pois, apesar de Bergson não identificar seu método com um justo olhar do tipo da inteligência racional,

ainda assim solicita uma postura do sujeito que reconhece a intuição como método — o único legítimo — para o desvelamento do real, pois estaríamos presos à inteligência que pensa por conceitos fixos. Portanto, aquele a nós censurável justo olhar permanece. Ao que nos parece, para Heidegger, não cabe qualquer conceito, ou método, mesmo o da intuição, para a compreensão absoluta do Ser, simplesmente porque o caminho está desde já aberto. Não sendo o Ser algo problemático, ele não carece de explicação e tampouco pode ser identificado com outra coisa, com o tempo, por exemplo. O Ser só pode ser identificado com traduções do termo em diferentes línguas e, ainda assim, talvez seja menos “Ser” em português do que em alemão...

Sendo assim, ao final do que seria a primeira parte de Ser e tempo (a segunda parte não foi escrita), Heidegger conclui que a temporalidade é aquilo que constitui fundamentalmente a experiência humana. Porém, a transposição do tempo existencial ao sentido do Ser não estava imediatamente aberta, como o fez Bergson. Heidegger preferiu não utilizar a temporalidade da existência humana como indicadora da temporalidade como característica fundamental do Ser. Em vez disso, embrenhou-se em sofisticadas análises hermenêuticas que terminaram por não nos recomendar a determinação do sentido do Ser a qualquer outra idéia, senão a de sua presença não problematizável.

Desse modo, no que toca ao uso da linguagem e a suas pretensões em relação à determinação do Ser, podemos verificar tanto aproximação como distanciamento entre as perspectivas de Bergson e Heidegger. No primeiro caso, na aproximação, verificamos que cabe à linguagem conotativa, comemorativa, poética, jogar com o Ser, refletindo-o e fazendo-o surgir em algumas de suas infundáveis perspectivas. À linguagem caberia, portanto, celebrar o Ser que está aí, refletindo-o em sua diversidade, como recorte do real. No segundo caso, percebemos distanciamento, pois as pretensões finais dessa reflexão são diferentes. Em Bergson, os signos, vacinados de duração, apesar de imperfeitos, ajudam na marcha do conhecimento verdadeiro, por meio da denúncia de falsos problemas e de metáforas edificantes que nos indicam um caminho (justamente aquele do abandono da dialética como método de descoberta e do mergulho na experiência caso-a-caso associada à idéia de duração). Enfim, em Bergson, a pretensão de uma explicação progressiva do Ser, que tende à sua compreensão absoluta, é explícita e, ironicamente, justamente por isso, muito mais apegada ao vício do desocultamento. Para Heidegger, de modo diferente, a linguagem não pode explicar o que o Ser é. E, sobre o que não se pode explicar, deve-se calar, ou cantar. Isso é, não podendo a linguagem apreender o Ser em todas as suas perspectivas, ela deve, com muito menos pretensão (aparente), refletir circunstancialmente algumas perspectivas (todas legítimas) do Ser nunca oculto,

de modo comemorativo, e não se preocupar em preparar uma síntese explicativa sobre ele. Nesse sentido, estamos mais próximos do citado provérbio budista.

Por tudo isso, podemos também, com o vocabulário de Bergson, pensar a desocultação como falso problema, pois ela é a negação do Ser opaco, indeterminado, simplesmente porque isso não interessa à prática. Enfim, por que não pensar o Ser como uma indeterminação irreduzível a qualquer análise? Ao Ser que está aí não cabem análises, tentativas de desocultá-lo ou determiná-lo; ele deve ser visto em si como indeterminação fundamental, não problematizada, e com a qual podemos apenas flertar uma expressão, porém a modo de elogio, de reflexo dessa condição mesma indeterminada (como o exercício de Santo Agostinho, ou do Padre Raymond Sebond, na “Apologia de Montaigne”). Talvez essa tensão entre o pensamento de Bergson e o de Heidegger seja “apenas” um mal entendido das palavras, mas nos apareceu que em Bergson há uma pretensão maior em explicar a natureza do Ser em si, enquanto que em Heidegger o Ser nos aparece como opacidade irreduzível, para o qual não cabe explicação, mas apenas o caráter celebrador da linguagem. Sendo assim, concedamos que a idéia bergsoniana de devir, de duração, é edificante. Nesse sentido, celebremo-na enquanto perspectiva do real e exploremos sua capacidade libertária (sua capacidade de promover no mundo a sempre atualizável e desejável diferença — no mínimo, por exemplo, as heterotopias de Foucault — em oposição à repetição que dogmatiza, que é pulsão de morte, do inorgânico). Porém, reconheçamos também que essa idéia do devir é uma hipótese, uma crença razoável, uma invenção pretensiosa — por isso mesmo, elogiável:

“Um grande filósofo é aquele que cria novos conceitos: esses conceitos ultrapassam as dualidades do pensamento ordinário e, ao mesmo tempo, dão às coisas uma verdade nova, uma distribuição nova, um recorte extraordinário” (Cf. Fornazari 4, p. 50).

E que o real possa ser bem maior do que a razoabilidade e a pretensão humanas.



1. BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

2. \_\_\_\_\_. **O Pensamento e o movente**. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1989, Introdução. (Coleção Os Pensadores)

3. DETIENNE, Marcel. **Os mestres da verdade na Grécia arcaica**. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
4. FORNAZARI, S. K. **O bergsonismo de Gilles Deleuze**. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 31-50, 2004.
5. HEIDEGGER, Martin. **La doctrina de Platón acerca de la verdad**. Disponível em: <<http://www.heideggeriana.com.ar/textos/platon.htm>>. Acesso em: 25 jun. 2007.
6. PORCHAT, Oswaldo. Discurso aos estudantes de Filosofia da USP sobre pesquisa em filosofia. **Revista Dissenso**, do Departamento de Filosofia da USP, São Paulo, n. 2, p. 131-140, 1999.
7. QUINE, W. V. **Philosophy of logic**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1970.



Felipe Fernandes Peres é graduando em Filosofia pela USP.  
E-mail: felipeperes@yahoo.com.br