

CRÍTICA, TEMPO E IMANÊNCIA EM BERGSON

CRITICISM, TIME AND IMMANENCE IN BERGSON

Heliakim Marques Trevisan¹

Resumo

O presente artigo pretende investigar a temporalidade na filosofia de Bergson como uma noção que não apenas perpassa os principais objetos de sua teoria, como significa também uma reformulação metodológica que propõe uma nova maneira de fazer filosofia, e, mais profundamente, uma nova maneira de pensar. Assim, será por uma crítica ao conhecimento natural que tornar-se-á viável a retomada da duração pura, que, para o filósofo, será o modelo a partir do se pensará a própria substância do real.

Palavras chave

Duração; crítica; conhecimento; liberdade.

Abstract

The present text aims to investigate temporality in Bergson's philosophy as a notion that not only crosses the main objects of his theory, but also means a methodological reformulation that proposes a new way of producing philosophy, and a new way of thinking. Thus, through a critique of natural knowledge, the experience of pure duration becomes possible, which will be the model for thinking the substance of reality.

Keywords

Duration; criticism; knowledge; freedom.

Introdução

Pensar a temporalidade em Bergson significa partir, na investigação dos diferentes objetos de sua filosofia, de uma noção que os constitui, atravessa, e mesmo os precede. Talvez advenha daí o caráter anti-intelectualista deste pensador que, aos olhos de Deleuze (2008, p.64), apresentava uma filosofia que fazia as núpcias entre o materialismo e o espiritualismo. Propor que a ideia da realidade do mundo dá-se por uma temporalidade que transborda, ou em todo caso transcende a experiência individual, significa também pensar um certo realismo nesta filosofia, não no sentido do realismo tradicional, que conserva

¹ Heliakim Marques Trevisan é aluno de doutorado do departamento de filosofia da UFSCar (PPGFil), São Carlos, SP. E-mail para contato: heliakim_trevisan@hotmail.com

a existência da coisa para além dos dados empíricos, mas no sentido de um realismo que concebe, a um só tempo, a existência autônoma e evanescente da coisa e a sua *plena apresentação à experiência*. Tanto em sua teoria do conhecimento quanto na investigação peculiar que conduz sobre a temporalidade, pelo conceito de duração, a existência *sui generis* que Bergson propõe apresenta-se como anterior e englobante da existência individual. Conforme se avança nos estudos deste filósofo, essas diferentes áreas têm suas fronteiras esfumadas e o estudo da duração passa sucessivamente a ser a constatação da própria substância do real (BERGSON, 2006, p. 173), conforme nos diz o filósofo em *A percepção da mudança*, segundo nos aponta também as teses gerais de *A evolução criadora*. O estudo da temporalidade, com efeito, é antes de tudo a descoberta da duração interna, que, com o primeiro livro, *O ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, de 1889, descobre, sob o eu superficial em que operam as estruturas intelectuais, um eu mais fundamental, que em seu devir próprio é carente de uma unidade que se diferencie de seus próprios estados e os distinga com contornos nítidos. A duração pura² é a forma assumida *pelos próprios estados de consciência* quando a inteligência abdica de traçar contornos nítidos sobre eles. Essa descoberta fulcral da natureza da duração acompanhará o filósofo pelo resto de sua produção teórica, porque será a partir dela que a noção de duração contrapor-se-á pela primeira vez à noção de espaço, marcando assim a imagem do pensamento que Bergson propõe. A noção de indivisibilidade da consciência que surge daí, oriunda da ideia de multiplicidade indistinta, significa uma novidade na filosofia: os estados de consciência apresentam uma unidade, ou forma, que não se separa deles, uma vez que ela será pensada como um *progresso* em que cada um dos elementos contém os outros. É assim que o filósofo percebe que os termos unidade e multiplicidade são, ao mesmo tempo, insuficientes para expressar sua ideia de duração, porque como símbolos partem de uma visão externa e simbólica. É preciso que essa unidade seja múltipla, já que se trata de um conjunto de estados. Mas, então, é a própria noção de multiplicidade que se torna insuficiente, porque, no terreno da experiência da duração interna, não é possível dizer onde começa um estado e termina outro. Será, por conseguinte, pelo esforço de colocar-se na experiência do tempo que esses termos, unidade e multiplicidade, sugerirão uma *imagem* da duração, ou melhor, uma *imagem em devir*, que caracteriza a temporalidade profunda da consciência. Desde essa primeira confrontação com o tempo da experiência, Bergson ressalta a insuficiência da linguagem na compreensão do que seja a consciência, e de que

2 A duração totalmente pura é a forma assumida pela sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores” (BERGSON, 2020, p.69).

maneira é preciso uma reformulação dos próprios conceitos, e mesmo da maneira de pensar, para se vislumbrar isso que constitui a experiência imediata do tempo. Por mais que haja uma aproximação com a filosofia de Kant nessa obra inaugural de Bergson, o *Ensaio*, será a crítica à maneira espacial oriunda do entendimento, a crítica a um eu vazio operador de sínteses entre estados bem definidos, a postura antikantiana por excelência que prevalecerá no decorrer de toda a sua atividade teórica. Mas não apenas antikantiana, a perspectiva de Bergson significa também, além disso, a crítica a um *certo modo de fazer filosofia*, que se encaixa precisamente na denúncia deste *eu vazio oriundo da linguagem*, que agrega os estados de consciência, como o fio que alinha as pérolas de um colar (BERGSON, 1979, p. 18-19). Em outras palavras, a filosofia da temporalidade partirá da denúncia de uma filosofia do *cogito formal*, que ganhará novas formulações a partir de *Matéria e memória*. E quanto mais se avança no decorrer de suas obras, mais se percebe que a temporalidade não pode ser investigada por uma filosofia sistemática que pretenda abarcar o todo, ou que queira, conforme *A percepção da mudança*, fazer filosofia através da “concepção” conceitual e sistemática (BERGSON, 2006, p.152). É preciso, antes de tudo, diz-nos Bergson, *partir do percepto*, alargar os dados sensíveis como primeiro passo da investigação, propondo que a filosofia deve se aproximar do ver e do sofrer, antes que da construção conceitual. Mesmo na criação de conceitos, conforme nos diz a introdução ao *Pensamento e o movente*, é preciso que a explicação teórica adira a objetos particulares por conceitos em usos incomuns, maleáveis, e não de um pensamento construído por estruturas abstratas abarcando o possível e o impossível (BERGSON, 1979, p.101). Porque, e isso é algo que atravessa toda a obra do filósofo, a construção intelectual que atravessa a ciência e o senso comum é habitada por tendências inconscientes que deturpam a investigação, à medida que partem de estruturas feitas para a práxis, e não para o saber desinteressado. Um conceito maleável pode ser pensado como um conceito que *sofre a duração, e mesmo, paradoxalmente, sofre a criação*. No entanto, o pensamento comum possui uma tendência natural a se desviar do que está a sua frente, porque visa antes de tudo o fim útil, visa sanar uma deficiência pragmática. Ele tende, portanto, naturalmente a se desviar do tempo e do movimento, e mesmo do peculiar. Assim, se o tempo é o grande tema de toda essa escola filosófica, ele só se revela através da crítica à maneira habitual de pensar, e por isso pode-se dizer que a filosofia de Bergson diz-se anti-intelectualista, anticogito: somente pela gênese e função do entendimento é possível pensar aquilo que o constitui e a ele escapa naturalmente, o tempo.

1. O tempo como substância

A imagem do pensamento bergsoniano não se entrega, portanto, a sistematizações conceituais, porque sempre partirá do pressuposto de um retorno às linhas de fato da experiência, um retorno que é, ao mesmo tempo, uma espécie de violentação (BERGSON, 1979, p.32) da maneira humana comum de pensar. Este aspecto transgressor da filosofia de Bergson foi pouco ressaltado pelos comentadores, mas ele é vivo no espírito de seu texto. Sobretudo porque se caracteriza por uma crítica visceral da história da filosofia, na própria *maneira de fazer filosofia*. Todos os prestígios da razão são martelados pelo bergsonismo, que mostra de que maneira as pretensões intelectualistas, idealismos e racionalismos, sempre louvaram a um falso ídolo: sempre creram na região *a priori* da razão, quando seu real desenvolvimento deve ser buscado nas estruturas da linguagem humana, cuja gênese é animal e surge na busca do corpo pela nutrição. “Necessidades inferiores” são os termos com os quais Bergson denomina a fixação que o corpo opera sobre as coisas para poder bem agir sobre elas (BERGSON, 1999, p.256). A partir disso, compreende-se que o proceder pragmático sempre parte do repouso como anterior à mobilidade, uma vez que necessita de objetos bem definidos e estáticos para poder tocar, redarguir, utilizar, torná-los ferramentas, que chegarão a ser máquinas. Portanto, será como um produto da vida, do corpo orgânico, que se pensará o surgimento da razão, essa ordem que o pensamento grego acreditou encontrar em um mundo eterno e formal. Ao explicar de que maneira o espaço homogêneo é um produto da vida, Bergson mostra ao mesmo tempo porque ele tende a se explicar pela via transcendente e ideal. De alguma maneira, a linguagem, conforme se desenvolve nas diferentes culturas, se descola de seu aparato sensível, à medida que a inteligência passa a se definir como a exteriorização de si mesma, num processo cujo desenvolvimento é infundável (BERGSON, 2009, p.175). A essa tendência abstrata da linguagem, Bergson denomina dialética (BERGSON, 2009, p.259). Não é pouco sugestivo o filósofo encontrar nesta noção um obstáculo ao método filosófico. Por indevidas que possam ser as aproximações, a dialética definir-se-á, segundo Deleuze (2012, p.129), por um movimento de negação que se caracteriza pela exteriorização de suas próprias etapas. Não é pouco sugestivo para o método bergsoniano, enfim, que a negação seja a palavra fundamental da dialética, quando a duração se define pela diferenciação de uma positividade, por um processo que, em seu realismo *sui generis*, jamais é externo, mas interno no sentido da diferenciação de um devir cujos estados *são a própria substância*, sem nada de exterior que os caracterize. Ao repensar essas categorias, Bergson propõe de fato uma nova maneira de pensar, novas estruturas para compreender

seus objetos, a partir das novas lentes da duração. O que significa compreender o mundo *sub specie durationis*? Antes de tudo regressar a um terreno desconfortável para o entendimento, sem pontos de apoio. Doloroso para a razão, para o conforto do pré-definido, do facilmente explicável. O real não se reduz a um caos, diz-nos Bergson (2006, p.180) ao fim da *Percepção da mudança*, uma vez que o movimento e a mudança são aquilo que há de mais *substancial* na experiência concreta, muito embora seja aquilo para o que menos atentamos. O tempo, repetimos, é, conforme este texto, substancial. Mas é então uma outra noção de substância que está em jogo. Não se trata da matéria aristotélica, que é um conteúdo sem forma, ou diverso, que sirva de suporte. O móvel, para Bergson, não carece de algo que o sustente, porque o movimento e a mudança são substanciais (BERGSON, 2006, p.179), assim como os estados de consciência não carecem de uma forma vazia que lhes dê unidade. A mudança é a própria substância, a substância é a mudança, assim como a teoria das imagens do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, embora se formule por uma abstração do tempo, torna inteligível a crítica ao trasmundo que a tradição creditava à matéria. Mas o quarto capítulo de *Matéria e memória* acrescenta o tempo a elas: a qualidade material é a mudança, e a mudança é um absoluto (BERGSON, 1999, p.228).

Queremos ressaltar, com tudo isso, que a descoberta da duração por Bergson, ao mesmo tempo que significa o primeiro passo de seu pensamento, reformula diferentes questões que marcaram a história da filosofia, como a análise interna consciência, a relação entre corpo e alma, a maneira de propor os problemas filosóficos, entre outros. Sua atitude teórica indica, por conseguinte, uma nova imagem do pensamento, e caracteriza uma reformulação metodológica. O que significa, com efeito, uma reformulação metodológica, cujo princípio pauta-se pela duração? Para ilustrar essa questão, podemos retomar um trecho de *A evolução criadora* que faz a seguinte pergunta: por que a matemática é um meio cômodo para a inteligência? Conforme o estudante se familiariza com suas ferramentas, torna-se cada vez mais simples, ao ponto em que seus resultados passam a ser dados automaticamente. É como se suas questões fossem virtualmente respondidas por suas premissas, porque a matemática segue uma ordem objetiva, marcada pela necessidade lógica de suas operações. Elas independem da vontade, por mais que suas leis sejam convencionais. O terceiro capítulo de *A evolução criadora* (BERGSON, 2009, p.212) mostra, com efeito, de que maneira a tendência da ordem objetiva da matéria é o que permite o desenvolvimento dos quadros lógicos do espaço. Assim, o filósofo mostra que ordem lógica do espaço é decalcada da tendência material, de maneira que um dos objetivos deste livro é mostrar que a ordem indefinidamente sábia da razão não se origina de um mundo das ideias, mas pode ser compreendida através do movimento geral que governa a

entropia do plano material. Em outras palavras, trata-se do princípio que faz com que um conjunto heterogêneo distribua seu calor igualmente entre as partes e tenda à homogeneidade (BERGSON, 2009, p.244). Trata-se da tendência à homogeneização que governa a matéria, e mesmo a define. O espaço, com efeito, sendo compreendido como o limite abstrato dessa homogeneização, só existirá para e através da inteligência, que, por sua vez, produzirá uma ciência eficiente, precisamente por adequar-se à mesma tendência da matéria. Assim, toda a ciência que procede pela análise quantitativa de seus objetos tende portanto à sistematização simbólica oriunda das estruturas gerais do espaço homogêneo, enquanto são oriundos da inteligência humana voltada para a matéria. É aí que a filosofia se separa da ciência. Se a inteligência e a matéria partilham de uma mesma tendência à homogeneização, a depender do objeto, diz-nos Bergson, elas serão ineficientes tão logo este objeto escape à tendência que governa a materialidade, e tão logo escape à própria inteligência. Tudo aquilo que comporta temporalidade em sentido forte, portanto, passa a receber um tratamento superficial e simbólico dessas estruturas espaciais. E se a inteligência humana se solidariza ao espaço para explicar todas as coisas, porque seu desenvolvimento deu-se na adaptação gradual com a matéria, ela é necessariamente incapaz de explicar aquilo que comporta tempo, a menos que violente os próprios quadros. A inteligência, diz o filósofo, só olha para trás, através de formas definidas, fixas, acabadas, sendo incapaz de olhar para frente, para o desconhecido. Ela só concebe o morto (BERGSON, 2009, p.166). Tudo aquilo que lhe aparece como novo, ela resolve em elementos antigos e, portanto, pré-definidos.

Deste modo, o pensamento humano, em seu operar comum, pauta-se sempre por essas estruturas antes de tudo pragmáticas, sendo a ciência um desenvolvimento natural da inteligência: trata-se de um maior rigor analítico dessa faculdade, até ao ponto em que a ordem matemática, projetando-se sobre tudo, resolve o real em *relações matemáticas*, conforme fez a ciência moderna. Se, portanto, senso comum e ciência estão em continuidade para Bergson, a metafísica aparece como aquilo que escapa à tendência natural e se configura como um conhecimento para além do homem, *para além do homo faber*. Por isso dizíamos que se trata de um conhecimento penoso: para desviar-se da propensão humana a intelectualizar, é preciso violentar palavras, retornar sucessivamente à experiência, e lutar contra a tendência natural em explicar a novidade em termos do já conhecido. É interessante notar que todas essas tendências são oriundas do espaço, e por conseguinte da adaptação com a matéria. A matéria é o movimento que se exterioriza a si, muito embora não comporte em si mesma objetos definidos. Mas a tendência à homogeneização permite que a inteligência conceba unidades iguais através de sua forma acabada. São

essas unidades que serão passíveis de comparação, amplamente analisadas no *Ensaio*. A comparação e a generalização darão origem à linguagem, a linguagem à explicação, com o fim pragmático e social. Tudo isso compõe um esquema sólido de compreensão que recua diante do caos, diante do desconhecido e mesmo do imediato. Sobretudo recua diante do próprio tempo. Porque é o tempo que caracteriza a novidade, o desconhecido e o imediato. E por isso o problema da liberdade no *Ensaio* caracteriza de fato um problema: desviamos-nos daquilo que é mais íntimo a nós mesmos, aquilo que enriquece incessantemente a nossa história, a duração individual. E isso porque a natureza não forjou o humano para pensar o conhecimento desinteressado, precisamente porque este conhecimento não salvaguarda sua existência. Conforme diz *A evolução criadora*, há coisas que só a inteligência poderia buscar, mas ela não pode encontrar, assim como há coisas que só o instinto pode encontrar, mas ele não buscaria jamais (BERGSON, 2009, p.152). Daí a necessidade da proposta de uma torção das faculdades naturais como condição de um método metafísico e intuitivo que rompa com os quadros pré-definidos do conhecimento.

2. Criação e necessidade

Dizíamos que se trata de um conhecimento penoso este que se pauta pela metodologia baseada na duração. Como vimos, isso deve-se ao fato de que é preciso contrariar a tendência natural que caracteriza a inteligência humana. No que diz respeito à teoria, é preciso que se contrarie a propensão a sistematizar, ou seja, que rompa com uma compreensão que se alinhe perfeitamente a uma exigência da linguagem consigo mesma. É por este motivo que a filosofia de Bergson se recusa a ser sistemática, muito embora as aquisições teóricas sejam transversais entre as obras. Por mais que o sejam, essa transversalidade não parte de um processo dedutivo, mas de um retorno ao objeto peculiar, seja na experiência do problema da liberdade, no da teoria do conhecimento, a partir da destinação do cérebro em seu estudo empírico, seja pela investigação dos dados da biologia e da ideia de vida. A metafísica, e em sentido mais forte a própria filosofia, significam sempre este esforço renovado em desobedecer a tendência natural que traça relações lógicas e já conhecidas, porque o tempo recua diante do mesmo, ou do conceito. Assim como *As duas fontes da moral e da religião* mostram de que maneira a participação na emoção criadora acaba se degradando em religiões estáticas, através da simbologia da função fabuladora, assim também a própria metafísica acaba degenerando em sistema dialético tão logo a intuição primeva do filósofo pretenda tornar demasiado coerente a teoria que daí se origina.

É como se operasse aqui a mesma lógica do processo pelo qual a vida torna-se matéria, o processo de inversão que mostra de que maneira o gesto criativo se resolve em entropia, em que os elementos tendem à homogeneização, à clareza, ao bem-conhecido. Neste sentido, fazer filosofia consiste num esforço incessante para escalar o cume da encosta em que a matéria tende a cair. É perceber que a criação que engendra o real não se apresenta pelo já conhecido, mas através da experiência do imprevisível. Por mais que pareça, não se trata aqui de uma filosofia do caos, como vimos. A filosofia que Bergson propõe é, conforme Panero (2004, p.27) na esteira de Vieillard-Baron, amplamente marcada por um quadro racionalista peculiar, que fica evidente na exposição gradual e argumentativa da noção de intuição. Mesmo as “ordens” que caracterizam o real em *A evolução criadora* apontam para o fato de que o mundo não se reduz a um caos. No entanto, essas ordens dão pistas para que a compreensão de sua realidade não seja exclusiva de um modo de explicação demasiado humano. Tais ordens objetivas mostram que a ordem é sobretudo imanente à concretude do real, e que a razão, antes de ser oriunda de uma região pura e separada, é o produto de uma determinada espécie animal, que, por sua vez, tende a explicar tudo em termos de apenas uma das ordens (a material) e se esquece que as estruturas que governam sua explicação *derivam de uma adaptação a essa ordem*. São diversos os problemas que se originam da projeção mecanicista humana a todos os terrenos possíveis da experiência, ao ponto de algumas escolas negarem a própria experiência sensível, e ainda assim pretender explicar o conjunto do real. É sugestiva para a crítica de Bergson, com efeito, a maneira com que a filosofia, em seu desenvolvimento moderno, passa à negação daquilo que se entrega de maneira concreta à experiência. Tudo isso deriva de uma hipertrofia dos mecanismos da inteligência para explicar a experiência. *Matéria e memória* torna claro de que maneira o uso indevido do espaço homogêneo abre um abismo entre a consciência e o mundo (BERGSON, 1999, p.258). Deste que se torne a divisibilidade espacial um atributo das coisas ou do sujeito (em seu aspecto transcendental), projeta-se um muro que separa a consciência do mundo, o sujeito do objeto. As duas regiões tornam-se incompatíveis: a matéria torna-se o lugar da divisibilidade extensiva, enquanto a consciência é marcada por sua indivisibilidade. Essa diferença, que é fictícia e forjada pela filosofia, sobretudo a moderna, torna-se a diferença entre a aparência e a realidade, entre as qualidades primárias e as secundárias. Desde então dá-se o isolamento do sujeito em relação à natureza, porque a aparência passa a ser uma espécie de projeção de seus próprios sentidos, afetados por um diverso incognoscível. Enfim, que a aparência, como projeção sua, é sempre indivisível, enquanto caberia apenas à ciência a investigação das coisas em si mesmas, quantificáveis. Desde que demonstrado que o espaço homogêneo não é condição da experiência e nem atributo das coisas, a diferença entre aparência e realidade passa a ser uma ilusão (BERG-

SON, 1999, p.248). E o espaço homogêneo assume, assim, um lugar preciso na teoria de Bergson: trata-se de um esquema da ação, uma projeção da percepção que não possui valor transcendental, que existe sobretudo para se servir das coisas e torná-las úteis, ao alcance da mão, diria Heidegger. E diferentes problemas do conhecimento - e mesmo da filosofia- adviriam, assim, de uma má compreensão da natureza do espaço, na medida em que seu avanço teórico implica o recuo da duração para a investigação. Desde que desfeita essa ilusão, a teoria do conhecimento e a metafísica voltam a ganhar dignidade teórica, porque o problema do *acesso* ao real deixa de colocar-se. É tendo como já resolvidas essas questões que *A evolução criadora* avança no sentido da cosmologia, através da investigação a respeito da *ordem* que caracteriza o real. Se essa ordem, com efeito, não se confunde com um *logos*, é porque essa ordem existe simplesmente de forma objetiva, e se a razão não encontra em si uma pista *a priori* transcendente dela (a ordem), é porque a imanência dessa objetividade é a própria condição da subjetividade. Por isso não se trata de uma filosofia do *cogito*: *a experiência é uma derivação das duas ordens (vida e matéria), ou do campo das imagens*. No texto *Introdução à metafísica*, à medida em que a experiência metafísica apresenta a duração interior, Bergson é enfático: não se permanece na experiência solitária da duração individual, a fruição da duração faz sentir o lugar próprio que ela ocupa entre durações de intensidades diversas, mais altas ou mais baixas (BERGSON, 1979). Ao invés de solitária, a retomada da duração a insere em uma coexistência de múltiplas temporalidades que constituem a natureza. Essa coexistência, com efeito, alinha-se às duas ordens objetivas anteriores ao *cogito*, *que são* o registro dos diferentes graus do tempo: tratam-se dos fluxos através dos quais as coisas se fazem (vida) e se desfazem (matéria) (BERGSON, 2009, p.246).

3. A inteligência é uma solidificação

Mas como conciliar a tese de uma imanência da ordem objetiva com a regra metodológica que aponta a necessidade de uma violentação da maneira humana de pensar? Mais profundamente, como essas teses se alinham a uma imagem renovada da temporalidade? E de que maneira o sentimento de alegria torna-se um signo dessa metafísica? Quando pensamos em uma ordem objetiva, com efeito, pensamos em algo determinado, coerente, enfim, ordenado. Mas a ordem é antes de tudo um fluxo, cujas direções compreendem uma infinidade de intensidades duracionais. Toda a gênese ideal da matéria do terceiro capítulo de *A evolução criadora* mostra de que maneira a ordem material não

precisa de explicação, justamente por ser a derivação de algo que se faz, um impulso. Mas, no que diz respeito à experiência individual, não é simples buscar coincidir com a ordem que se faz, porque ela significa a própria liberdade, o puro querer que a matéria coagula. Se somos, com efeito, um misto de matéria e vida, o conhecimento peculiar que a natureza conferiu ao homem o faz olhar apenas a matéria, conforme vimos. Se procura coincidir com a criação que existe nele, precisa resgatar o querer, o impulso, a vontade, que são características da vida. Esforço violento, diz Bergson, que não dura senão alguns instantes (BERGSON, 2009, p.238), mas que faz compreender, para além de si mesmo, de que maneira a realidade significa um perpétuo crescimento. Este esforço significa uma atitude antinatural no homem, uma vez que toda a mentalidade humana mira o passado, o fixo, o explicável, através da homogeneização imposta pelo espaço, que segue, por sua vez, a mesma tendência da matéria. A sociedade, por mais que evolua, gira em círculos, desde que obedeça aos imperativos da conservação da espécie, conforme *As duas fontes*. Por isso a filosofia significa a ultrapassagem da condição humana. Se esta é a única espécie a conseguir realizar este movimento antinatural, é porque, paradoxalmente, a linguagem permite um descolamento das ações que visam à sobrevivência. Desde que distanciada dos imperativos práticos, ela pode olhar para si – através da torção de seu imperativo prático – e perceber o impulso que está por detrás e em torno da inteligência. A inteligência, sendo uma solidificação da consciência (BERGSON, 2009, p.193) e, portanto, uma parte, ao perceber que é feita da mesma substância que o impulso, concilia-se com a intuição, que é coextensiva à própria vida e ao tempo em sentido forte. Através de uma torção da marcha natural do pensamento, torna-se possível reconciliar-se com o tempo que constitui a experiência não apenas da experiência interna, mas também o movimento qualitativo que caracteriza a percepção imediata exterior. Se a retomada da temporalidade interna esclarece a continuidade da história pessoal e, por conseguinte, a liberdade em sentido filosófico, a percepção renovada da realidade externa significa a experiência metafísica por excelência, a compreensão de nosso lugar na natureza, a sensação de que somos partícipes de um todo que caminha em perpétuo fluxo de expansão, sem intermediações.

É desta forma que a crítica à maneira comum de pensar é condição para a fruição da temporalidade em seus diversos modos. Investigação que passa pela ideia de liberdade, pela teoria do conhecimento, a teoria da vida e mesmo a cosmologia. Não há assim uma intermediação entre a consciência e o real para Bergson: a duração é aquilo pelo qual todas as coisas amadurecem, fazendo-se e desfazendo-se. Se a alegria é a expressão da retomada de si, é porque essa retomada envolve a potência de criação do indivíduo, fórmula que se assemelha às proposições da *Ética* de Espinosa. A fruição da duração é intimamente ligada

à noção de querer, de impulso, potência, e se o homem é o único animal a cometer suicídio, é porque a inteligência de alguma maneira o desvia do impulso que caracteriza sua própria vontade, exteriorizando-o a si mesmo. A alegria, portanto, não possui um valor moralista, assim como a liberdade não é dirigida por um sumo bem.

Referências

BERGSON. H. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF. 2009.

_____. *Matéria e Memória*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Tradução: Bento Prado Neto. - São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Cartas, conferências e outros escritos*; seleção de textos de Franklin Leopoldo e Silva. Traduções de de Franklin Leopoldo e Silva, Nathanael Caxeiro. - São Paulo: Abril cultural, 1979.

DELEUZE. G. *Bergsonismo*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. - São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *Conversações*. Tradução: Peter Pál Perbart. - São Paulo: Ed. 34, 2008.

PANERO. A. *La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance*. In *Bergson, la durée et la nature* (coordonné par Jean-Louis Vieillard-Baron). Paris: PUF, 2004