

## Bergson Ilegível<sup>1</sup>

Bruno Clément<sup>2</sup>

A TESE QUE DEFENDEREI É QUE AS INDICAÇÕES ESPARSAS DE BERGSON SOBRE A LEITURA DE filósofos, disseminadas por toda a sua obra, permitem assumir que os textos filosóficos são — e, como consequência, os dele também — literalmente ilegíveis. A prática, didática por excelência, da leitura das obras filosóficas — e da sua também — é colocada, ao menos, sob o signo de uma extrema dificuldade. Usarei, para apoiar essa afirmação paradoxal, *A intuição filosófica*, conferência desconcertante em todos os sentidos, que Bergson apresentou em 1911 em Bolonha para seus colegas professores de filosofia, editada vinte e três anos mais tarde em *O pensamento e o movente*, último livro que publicou<sup>3</sup>.

Mas, antes de lembrar quais foram as surpreendentes afirmações elaboradas nessa conferência, é importante dizer algo sobre a concepção, muito particular, que Bergson tinha do pensamento em geral e das ideias que o exprimem, além das palavras e das frases empregadas para registrá-lo. Isso porque não há, para ele, uma adequação real e confiável entre o pensamento de um filósofo e as ideias que permitiriam que o comentássemos: “As ideias, diz Bergson, são simplesmente as representações que surgiriam no espírito em cada instante do movimento do pensamento, *se* o pensamento se detivesse; mas ele não se detém”; na verdade, afirma, elas apenas expressam “metaforicamente, digamos assim, as idas e vindas do espírito”<sup>4</sup>. Ora, será que temos outra coisa, um professor de filosofia dispõe de outra coisa a não ser essa expressão metafórica para introduzir a seus estudantes o pensamento de Espinosa, ou de Berkeley, ou de Plotino (cito três filósofos comentados por Bergson)? Ler a filosofia, segundo esse texto, equivaleria, então, a interpretar uma sequência de metáforas que constituiriam a obra de um filósofo e a encontrar o que estaríamos inclinados a chamar de sentido próprio, se o resto das afirmações de Bergson não nos impedisse de imaginar que tal coisa fosse possível.

Quando uma metáfora se apresenta a um leitor de um poema ou ao ouvinte de um discurso, ordinariamente, eles não têm dificuldade em decifrá-la, ela é percebida apenas como um ornamento, uma maneira de dizer coisas que certamente poderiam ser ditas de outra maneira, de maneira simples, sem artifícios, em todo caso sem ela. Ao tratar-se de um texto filosófico, as coisas são bem mais complicadas, uma vez que, como veremos, o sentido próprio é postulado por Bergson como algo que está realmente fora do alcance. A expressão metafórica, condição necessária para a enunciação filosófica, é, então, uma espécie de fatalidade, se é verdade que o sentido próprio, do qual

---

<sup>1</sup> Tradução de Paulo Procopio Ferraz, que desenvolve seu pós-doutorado em literatura na Universidade de São Paulo com o apoio da FAPESP. Texto cedido pelo autor especialmente para ser traduzido para o português do original em francês. Ver CLÉMENT, Bruno. Bergson illisible. *LHT*, n° 16, jan. 2016. Disponível em: [<https://www.fabula.org/lht/16/clement.html>]. Acesso em: 21 dez. 2019.

<sup>2</sup> Professor de literatura na Universidade Paris 8. Contato: [bpe.clement@gmail.com](mailto:bpe.clement@gmail.com)

<sup>3</sup> BERGSON, Henri. A intuição filosófica. In: **O pensamento e o movente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 123-148.

<sup>4</sup> BERGSON, Henri. A alma e o corpo. In: **A energia espiritual**. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 45.

a obra que lemos é apenas uma forma figurada de expressão, não possui outra maneira de revelar-se que não seja por meio da figura de linguagem.

“Portanto, deixem de lado as reconstruções artificiais do pensamento; considerem o pensamento em si”, insiste Bergson em *A alma e o corpo*<sup>5</sup>. Ora, de que meio dispomos para apreender “o pensamento em si”, esse pensamento nu, sem ornamentos e sem figuras de linguagem? Nada, na verdade, além dessas “reconstruções artificiais” às quais os filósofos dedicaram todos os seus esforços, sem conhecer, precisamente, a intuição à qual respondiam, ou à qual se conformavam, ou convinham ou tentavam convir sem saber.

Esta é, ao menos, a tese defendida em *A intuição filosófica*, que examinarei agora. No texto dessa conferência, na qual Bergson fala a seus colegas do ensino de filosofia, ele retoma a ideia da inadequação entre um pensamento e as ideias de um filósofo, chegando até a dizer que “a expressão conceitual” que eles empregam e elaboram pacientemente, cuidadosamente, com todo rigor e exatidão possíveis, é “necessariamente simbólica”<sup>6</sup>. É nessa conferência, com suas proposições teóricas discretamente radicais, quase impensáveis, que Bergson identifica o pensamento do filósofo ao que ele chama de sua “intuição”. Toda a dificuldade dos professores de filosofia vem da distância que separa as hipóteses, proposições, enunciados, exposições, ideias, sistemas filosóficos diversos e sofisticados, da intuição à qual eles dão uma forma apreensível mas com os quais ela não pode de maneira alguma confundir-se: “Seria enganar-se extraordinariamente, diz Bergson, tomar por um elemento constitutivo da doutrina o que é apenas o seu meio de expressão”<sup>7</sup>.

A primeira parte da conferência evoca, em termos bastante verossímeis, o trabalho cotidiano do professor de filosofia que, para dar a seus estudantes uma ideia da doutrina ou do sistema de um grande filósofo, esforça-se para reconstituir a coerência das correntes de pensamento de seu tempo, as afinidades, as divergências, os possíveis desacordos das doutrinas com os pensadores, com os artistas ou as grandes personalidades de sua época; que passa uma boa parte de seu tempo de ensino, muitas vezes todo o seu tempo, aproximando um autor de um outro autor, identificando uma fonte, estabelecendo uma influência, distinguindo-o de seus contemporâneos.

Esse método comum de ensinar, que chamamos, sem pensar, sem prestar atenção, “ler um filósofo”, Bergson procura relativizá-lo, ou ao menos conscientizar seus colegas de sua insuficiência. Isso porque essa maneira de proceder não leva em conta uma experiência de leitura que, sem ser, de nenhuma maneira, aquela que predomina na sala de aula, difere da que consiste, para dar conta de um pensamento, em apenas explicá-lo:

À medida que procuramos nos instalar no pensamento do filósofo ao invés de dar-lhe a volta, vemos sua doutrina transfigurar-se. Primeiro, a complicação diminui. Depois, as partes entram umas nas outras. Por fim, tudo se contrai num único ponto, do qual sentimos que nos poderíamos aproximar cada vez mais, ainda que devamos perder as esperanças de atingi-lo<sup>8</sup>.

É isto precisamente que me faz dizer que o texto filosófico é, para o filósofo Bergson, propriamente ilegível, a não ser que se considere o ato de leitura como uma atividade naturalmente condenada à aproximação<sup>9</sup>. Esse “único ponto” que, a seus olhos, é tudo o que importa, mas que a

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> BERGSON, Henri. *A intuição filosófica*, op. cit., p. 126.

<sup>7</sup> Ibid., p. 128.

<sup>8</sup> Ibid., p. 125.

<sup>9</sup> Deve-se entender por “aproximação” o movimento que consiste em aproximar-se indefinidamente, por assim dizer assintoticamente de seu objetivo, com a certeza de nunca o atingir.

leitura ordinária dos textos não permite nem perceber nem apreender (podemos apenas sentir “que nos poderíamos aproximar”) é, apesar de tudo, aquilo que o professor de filosofia deveria conhecer e ensinar.

A dificuldade, ou, melhor dizendo, a impossibilidade do sucesso é causada por duas coisas: em primeiro lugar, a extrema simplicidade desse ponto misterioso — uma simplicidade que se opõe à extrema complexidade do aparelho conceitual ao qual o comentador ordinário identifica espontaneamente o pensamento de um filósofo (“Nesse ponto, encontra-se algo simples, infinitamente simples, tão extraordinariamente simples que o filósofo nunca conseguiu dizê-lo”<sup>10</sup>); em segundo, a impotência e a ignorância do próprio filósofo quanto à natureza, talvez até mesmo à existência desse ponto (“Qual é essa intuição? Se o filósofo não pôde formulá-la, não seremos nós que o conseguiremos”<sup>11</sup>).

Apenas uma coisa parece ser certa, neste estado da reflexão, e ela é negativa: o escrito de um filósofo não deve ser a maior preocupação dos leitores, uma vez que os textos que nos deixou só nos importam na medida em que eles nos informam sobre a intuição que os incitou e que apenas transcrevem. Ora, se essa transcrição é “simbólica”, toda leitura de um texto filosófico — e, por consequência, do próprio Bergson — deveria proceder a uma decifração, ou decodificação, ela mesma deveria ser uma transcrição, e seria, então, hipoteticamente, não exatamente uma restituição, mas uma *interpretação*.

Pois se é necessário, com efeito, “perder as esperanças” de atingir esse ponto único e misterioso, do qual sabemos que nenhuma leitura poderá jamais nos fornecer a fórmula, que atitude, então, devemos adotar diante de um texto filosófico? Como abordá-lo, o que quer dizer, no fundo: como lê-lo, e, até mesmo, por que lê-lo, se sabemos que nunca chegaremos, por meio dele, à intuição da qual emana? Podemos supor que o ensino de Bergson constituiu-se, ao longo de sua carreira<sup>12</sup>, como uma ilustração do método de leitura que reivindicava implicitamente. Um método que, possivelmente, era-lhe profundamente incômodo, uma vez que está condenado ao indireto, e que ele só via salvação no imediato, mas do qual a conferência de 1911 pode nos dar uma ideia. Nela, Bergson anuncia, com efeito, alguns dos princípios daquilo que deveria ser para ele uma leitura dos textos de filosofia.

O primeiro desses princípios é uma espécie de “conceito”, ou “noção”, ou “imagem”, ou “símbolo”, ou “instrumento” — vemos que o próprio vocabulário que devemos empregar torna-se problemático ao aceitarmos as premissas de Bergson — que ele chama de “imagem intermediária”<sup>13</sup>. E compreendemos, com essa precaução que me sinto obrigado a tomar apenas para transcrever essas duas palavras, que os leitores de Bergson possam sentir-se em uma situação embaraçosa.

Tentemos dizer as coisas simplesmente.

Quando Bergson afirma que a expressão conceitual que empregam habitualmente os filósofos é simbólica, será que ele se considera também como um filósofo que usa uma linguagem inadequada, ou, pelo menos, uma linguagem inepta (uma vez que ela é conceitual) para dizer a intuição? Neste caso, seria necessário admitir que a obra de Bergson é, do começo ao fim, performativa e seria preciso, assim, que os leitores bem-intencionados não tomassem ao pé da letra essas asserções perturbadoras e esforçassem-se para estabelecer de qual intuição elas são ou seriam

---

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Bergson nunca deixou de ensinar durante sua vida: no ensino médio, depois na Escola Normal, depois no Colégio de França.

<sup>13</sup> Ibid.

a expressão simbólica. Senão, seria necessário perguntar-se que tipo de enunciação Bergson emprega, não sendo ela conceitual.

Acrescento que em ambos os casos, é preciso necessariamente perguntar-se se as obras filosóficas são todas escritas (para retomar uma expressão de *A alma e o corpo*) “metaforicamente, de alguma forma”, ou seja, se a expressão que elas implementam é (para citar *A intuição filosófica*) “necessariamente simbólica”, ou se elas o são apenas em parte, e, neste caso, se existe uma maneira de – e mesmo se é desejável – distinguir entre os textos ou as passagens de textos escritos de acordo com uma lógica e uma escrita conceitual de todos os outros.

A questão torna-se mais delicada quando percebemos que Bergson, que não cessa de recorrer às metáforas e de comentar o uso delas<sup>14</sup>, enunciou a este propósito uma hipótese que em nada contribui para facilitar as coisas.

Quando decide, nos anos 20, reunir os textos que formarão *O pensamento e o movente*, ele redige dois textos, que apresentará como duas partes de uma mesma introdução, nos quais ele explica seu método e faz o balanço do emprego da metáfora em filosofia. É impressionante constatar, aliás, que ele nunca separa, nem nessa dupla introdução nem em lugar algum na sua obra, a questão epistemológica da questão, crucial para ele, da expressão. Evidentemente, ela não é para ele um ornamento, mas também não é certeza de que seja exatamente uma metáfora. Esse texto desconcertante quase faz com que acreditemos que a língua filosófica é naturalmente metafórica – ou que, o que é quase a mesma coisa, que a metáfora, no sentido estrito, não existe. A dificuldade em decidir vem de uma contradição fundamental, ou, se preferirmos, de uma fatalidade epistemológica perfeitamente resumida pelo seguinte enunciado: “a intuição [...] só será comunicada pela inteligência.”<sup>15</sup> O que implica, se lermos bem, que uma linguagem filosófica adequada certamente não existe (a linguagem é por natureza inadaptada à empreitada filosófica)<sup>16</sup>, mas também que uma linguagem próxima (na medida do possível) dessa adequação usaria, ao mesmo tempo, a intuição e a inteligência. É essa dupla exigência que torna necessária e legítima o que Bergson chama, precisamente, de uma “transposição”:

Comparações e metáforas sugerirão aqui aquilo que não conseguimos exprimir. Não se tratará de um desvio; nada faremos senão ir direto ao objetivo. Se falássemos constantemente uma linguagem abstrata, pretensamente “científica”, não daríamos do espírito mais que a sua imitação pela matéria, pois as ideias abstratas foram extraídas do mundo exterior e implicam sempre uma representação espacial: e, no entanto, acreditaríamos ter analisado o espírito. As ideias abstratas, tomadas em separado, convidar-nos-iam, portanto, aqui a nos representarmos o espírito com base no modelo da matéria e a pensá-lo como transposição, isto é, no sentido preciso da palavra, por

---

<sup>14</sup> Um exemplo entre muitos: “Cada célula, tomada em separado, evolui de um modo determinado. *Por toda a parte onde algo vive, há, aberto em algum lugar, um registro no qual o tempo se inscreve.* Temos aí, dirão, apenas uma metáfora. É da essência do mecanicismo, com efeito, tomar por metafórica toda expressão que atribua ao tempo uma ação eficaz e uma realidade própria.” BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 18.

<sup>15</sup> BERGSON, Henri. Introdução (segunda parte). In: **O pensamento e o movente**, op. cit., p. 45.

<sup>16</sup> Para assegurar-se disso, basta reler as primeiras palavras publicadas por Bergson (são as primeiras frases do Prefácio dos *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*): “Exprimimo-nos necessariamente por palavras e pensamentos quase sempre no espaço. Isto é, a linguagem exige que estabeleçamos entre as nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que entre os objetos materiais. Esta assimilação é útil na vida prática e necessária na maioria das ciências. *Mas poder-se-ia perguntar se as dificuldades insuperáveis que certos problemas filosóficos levantam não advêm por teirmos em justapor no espaço fenómenos que não ocupam espaço, e se, abstraindo das grosseiras imagens em torno das quais se polemiza, não lhes poríamos termo*”. BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 9. Grifo meu.

metáfora. Que as aparências não nos enganem: há casos em que é a linguagem imagética que fala cientemente no sentido próprio, e a linguagem abstrata que fala inconscientemente no sentido figurado.<sup>17</sup>

Esse é um dos textos que tornam, aos meus olhos, a leitura de Bergson problemática — para falarmos apenas dele (pois se o dotássemos de uma gota de credibilidade, é toda a filosofia que deveria ser relida a sua luz). Se é relativamente simples admitir que a metáfora que os filósofos usam com frequência, longe de ser uma volta, ou um desvio, é, ao contrário, a única maneira válida de exprimir-se para aquele que quer dar lugar à intuição, a qual incita à escrita da filosofia, é muito mais difícil pensar que toda expressão que, à primeira vista, não é metafórica é, na realidade, uma “transposição, isto é, no sentido preciso da palavra, uma metáfora”. Para dar imediatamente um exemplo<sup>18</sup>, como ler, na *Crítica da razão pura*, as páginas que Kant dedica ao julgamento sintético *a priori*, se admitirmos que os enunciados que estabelecem a sua existência e demonstram a sua pertinência são a “transposição” de uma realidade de outra ordem — não importando, nesse caso, de que ordem estejamos falando? Teríamos dificuldade em imaginar os critérios que permitiriam compreender os princípios que presidem a essa transposição. Contudo, confiar nesses enunciados sem suspeitar que eles sejam uma transposição seria, para Bergson, um erro metódico fatal. De fato, a leitura de tais textos, se aceitarmos essas premissas, é da ordem do impossível.

É por essa razão, podemos crer, que Bergson forja então esta estranha ferramenta que ele nomeia, de forma bastante misteriosa, será preciso concordar, a “imagem intermediária”. Precisamente situada entre esta intuição preciosa e inatingível que deveria ser a única preocupação do texto filosófico e o aparelho conceitual produzido pelo filósofo e ao qual identificamos erroneamente o seu pensamento<sup>19</sup>, a imagem intermediária é apresentada por Bergson como uma espécie de fantasma, e é precisamente por que ela “assombra” o espírito do filósofo que é um possível instrumento para o leitor bem-intencionado, já que a sua presença recorrente aponta para a intuição que ela imita. Aqui está o texto:

O que conseguiremos recuperar e fixar é uma certa imagem intermediária entre a simplicidade da intuição concreta e a complexidade das abstrações que a traduzem, imagem fugidia e evanescente que assombra, despercebida talvez, o espírito do filósofo, que o segue como se fosse sua sombra através de todas as voltas e reviravoltas de seu pensamento e que, se não é a própria intuição, dela se aproxima bem mais que a expressão conceitual, necessariamente simbólica, à qual a intuição deve recorrer para fornecer “explicações”. Olhemos bem essa sombra: adivinharemos a atitude do corpo que a projeta. E se nos esforçarmos no sentido de imitar essa atitude, ou antes, de nela nos inserirmos, iremos rever, na medida do possível, aquilo que o filósofo viu<sup>20</sup>.

Para termos uma ideia do que poderia ser uma leitura que corresponderia a esses princípios — e a essa exigência —, Bergson usa, nessa conferência, um exemplo bastante significativo, o de um texto considerado difícil, e, poderíamos acrescentar, que não dá a menor sensação de ser metafórico: o de Espinosa. Endereçando-se — devemos lembrar disso constantemente — a seus colegas professores de filosofia, que têm como trabalho ajudar os alunos a ler Espinosa, ele inicia uma

<sup>17</sup> BERGSON, Henri. Introdução (segunda parte), op. cit., p. 45.

<sup>18</sup> O exemplo não é de Bergson.

<sup>19</sup> “Imagem que é quase matéria pelo fato de ainda se deixar ver e quase espírito pelo fato de não se deixar mais tocar.” BERGSON, Henri. A intuição filosófica, op. cit., p. 136.

<sup>20</sup> Ibid., pp. 125-126. Grifo meu.

caracterização daquilo que, muitas vezes, é a delícia dos leitores e dos comentadores profissionais, ou seja, a aridez seca, a pesada complicação de um texto escrito não poeticamente, mas, como sabemos, *more geometrico*. A propósito dos conceitos canônicos da *Ética*, Bergson evoca, não sem humor:

essas coisas enormes que se chamam a Substância, o Atributo e o Modo, e o formidável aparato dos teoremas com o emaranhado de definições, corolários e escólios, e essa complicação do maquinário e essa potência de esmagamento que fazem com que o iniciante, na presença da *Ética*, seja tomado de admiração e de terror como diante de um encouraçado do tipo Dreadnought<sup>21</sup>.

Ora, é preciso reconhecer que o trabalho de leitura dos professores de filosofia consiste ordinariamente em encontrar as relações e restituir a lógica abstrata desses conceitos fundamentais do espinosismo, sem jamais suspeitar que haja algo de simples ou de leve sob a sua austera aparência. A tese de Bergson é dupla.

Por um lado, há a desproporcionalidade entre essa árdua complexidade conceitual e a simplicidade da intuição de Espinosa, e podemos, então, formular sobre a *Ética* algumas proposições simples, simplíssimas mesmo, que, para dar conta da sua contribuição, não empregam o vocabulário conceitual. Mesmo se é surpreendente ver Bergson escrever que há, em Espinosa, “algo sutil, muito leve e quase aéreo, que foge quando nos aproximamos, mas que não podemos olhar, nem mesmo de longe, sem nos tornarmos incapazes de nos prendermos a qualquer outra parte da obra, mesmo àquilo que passa por capital, mesmo à distinção entre a Substância e o Atributo, mesmo à dualidade do Pensamento e da Extensão”<sup>22</sup>, encontramos um dos princípios dessa leitura misteriosa – tão difícil de aplicar – da qual *A intuição filosófica* quer nos dar uma ideia<sup>23</sup>.

Por outro lado, e esta consequência inesperada não é menos surpreendente – se é verdade que a reconstrução histórica, contextual, conceptual nunca se aproximará da simplicidade da intuição, também é preciso admitir que o espinosismo nada tem a ver nem com seus interlocutores circunstanciais, nem com seu tempo, nem mesmo com seus conceitos, que estão necessariamente ultrapassados. É o que faz com que Bergson diga que “quanto mais remontamos para essa intuição original, tanto melhor compreendemos que, caso Espinosa tivesse vivido antes de Descartes, teria sem dúvida escrito algo diferente do que escreveu, mas que, Espinosa vivendo e escrevendo, teríamos certeza de ter apesar de tudo o espinosismo”<sup>24</sup>. Isso contradiz espetacularmente as práticas de leitura ordinária dos textos filosóficas, tanto na escola como em qualquer outro lugar!

Há um outro princípio de leitura sugerido nesse riquíssimo texto de Bergson: a empatia. O leitor talvez tenha notado a curiosa formulação que abre a reflexão sobre a leitura: “E se nos esforçarmos no sentido de imitar essa atitude, ou, antes, *de nela nos inserirmos*, iremos rever, na medida do possível, aquilo que o filósofo viu”<sup>25</sup>. A palavra “empatia” não faz ainda, em 1911, parte do vocabulário teórico; Bergson fala antes em “simpatia”: “A regra da ciência é aquela que foi posta

---

<sup>21</sup> Ibid., p. 130.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Bergson arrisca-se até a dar, dessa intuição simples e concreta de Espinosa, uma fórmula que, embora a restitua parcialmente, nada deve ao aparelho conceitual de seu autor: “Digamos, para nos contentar com uma aproximação, que é o sentimento de uma coincidência entre o ato pelo qual nosso espírito conhece perfeitamente a verdade e a operação pela qual Deus a engendra.” Ibid.

<sup>24</sup> Ibid., pp. 130-131.

<sup>25</sup> Ibid., p. 126. Grifo meu.

por Bacon: obedecer para comandar. O filósofo não obedece nem comanda: procura simpatizar<sup>26</sup>. Esse movimento de simpatia é exatamente o mesmo que é exigido do leitor de boas intenções. Para ler bem um texto, é preciso então renunciar a contorná-lo (a manter-se exterior a ele e a desenhar a sua forma), é preciso “imitar” a atitude de seu autor e “inserir-se” na viva espessura de seu texto. É o que Bergson chama de “instalar-se no pensamento do filósofo”. O contato com a obra filosófica, para ser frutuoso, deve ser frequente, constantemente renovado, vemos assim que deve operar uma “impregnação gradual”<sup>27</sup>. De fato, apenas esse atrito, apenas essa estreita proximidade de um comércio é suscetível de criar uma outra leitura das obras de filosofia. Pensamos, lendo isto, no método de alguns comentadores ou críticos literários<sup>28</sup>, e podemos imaginar que para Bergson não é impossível que a leitura dos textos filosóficos deva ser conduzida segundo os mesmos princípios que a dos romances ou dos poemas.

Os leitores de Bergson sabem que ele se refere às obras de arte (à pintura, à poesia, à música) frequentemente, mesmo quando trata da escrita filosófica.

Pois as regras de composição do texto filosófico, o processo de sua elaboração — e, portanto, a sua leitura — são necessariamente afetadas pela íntima convicção de que a intuição mais do que o conceitual é o que está em jogo no exercício da filosofia. A questão da expressão, vimos no Prefácio do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, está no centro da empreitada filosófica de Bergson. Como um poeta, como um romancista, como um dramaturgo, o filósofo confronta-se então com a questão da imitação, ou seja, da *mimesis*.

Aqui está um exemplo de algumas considerações sobre as relações que um filósofo pode tecer com as palavras quando escreve:

Por mais que então as palavras sejam adequadamente escolhidas, não dirão o que queremos fazê-las dizer se o ritmo, a pontuação e toda a coreografia do discurso não as ajudarem a levar o leitor, guiado por uma série de movimentos nascentes, a descrever uma curva de pensamento e de sentimento análoga à que nós mesmos descrevemos. Toda a arte de escrever está nisso. É algo semelhante à arte do músico.<sup>29</sup>

Em outras palavras, se a linguagem do filósofo difere da linguagem comum não à maneira da linguagem dos eruditos ou dos filósofos “técnicos”. Não. Antes seria à maneira da linguagem poética, a de um Claudel, por exemplo, que dizia “As palavras que eu emprego são palavras de todos os dias e não são as mesmas”<sup>30</sup>. As mesmas, já que o filósofo, segundo Bergson, não deve forjar uma linguagem com um sentido próprio — todo leitor de Bergson é surpreendido pela falta de jargão em seus textos; e ao mesmo tempo diferentes, se é verdade que a linguagem cotidiana, que como vimos é, se deixamos que ela funcione segundo as leis da comunicação ou da ciência, um instrumento imbecil para a filosofia, deva ser trabalhada poeticamente. Para quem ainda duvida que o filósofo deva, ao escrever, tornar-se artista, ou ao menos comportar-se como um artista, basta ler estas considerações sobre a escrita filosófica:

---

<sup>26</sup> Ibid. p. 145.

<sup>27</sup> Ibid., p. 124.

<sup>28</sup> Da mesma maneira, Sartre dizia que sua antipatia com relação a Flaubert transformou-se pouco a pouco em empatia; “única atitude exigida para compreender”, acrescentou. SARTRE, Jean-Paul. **O idiota da família**. Porto Alegre: L&PM, 2013, v. 1, p. 8.

<sup>29</sup> BERGSON, Henri. A alma e o corpo, op. cit., p. 45.

<sup>30</sup> “Les mots que j’emploie, /Ce sont les mots de tous les jours, et ce ne sont point les mêmes !” CLAUDEL, Paul. Cinq grandes odes. In: **Œuvre poétique**. Paris: Gallimard, 1957, p. 265.

É algo semelhante à arte do músico; mas não pensem que a música de que se trata aqui se dirija simplesmente para o ouvido, como se costuma imaginar [...] se trata de algo muito diferente de uma harmonia material dos sons. Na realidade, a arte do escritor consiste principalmente em fazer-nos esquecer que ele está empregando palavras.<sup>31</sup>

“A harmonia que [o filósofo] procura, diz ainda Bergson, é uma certa correspondência entre as idas e vindas de seu espírito e as de seu discurso – correspondência tão perfeita que, transportadas pela frase, as ondulações de seu pensamento se comunicam com o nosso e então *cada uma das palavras, tomadas individualmente, já não importa*”<sup>32</sup>.

Ora, nem o professor de filosofia nem o leitor de um texto filosófico estão acostumados a observar a “coreografia do discurso”, eles não têm por hábito ignorar as palavras empregadas que o filósofo, acredita ordinariamente, escolheu com um rigor e uma exatidão comparável aos do erudito. Que filosofia é essa, que deve “fazer-nos esquecer que [ela] está empregando palavras”? e, mais importante, como devemos lê-la se no enunciado que o filósofo fabrica não são as palavras que importam, se a palavra não deve ser levada em conta! A tarefa do comentador é, como vemos, quase impossível! Ao invés de prestar atenção às palavras (realmente *insignificantes*), ele deverá mostrar-se sensível aos intervalos que a separam, ao que as atravessa, ao que as “ondulações do pensamento” comunicam a elas. Em um texto pouco citado em *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson nos oferece, no entanto, algumas indicações. Elas são preciosas, já que, caracterizando a escrita da filosofia que atenderia a suas expectativas, ele fornece também alguns princípios de leitura. Princípios um tanto perturbadores, como veremos, e sobretudo muito difíceis de aplicar. Não é aconselhável, em todo caso, que um aluno da *terminale*<sup>33</sup> se arrisque a testá-los em seu comentário sobre o texto filosófico no dia do *bac*<sup>34</sup>...

Essa escrita, o que não nos surpreenderá mais neste momento da nossa reflexão, “consiste em escalar, do plano intelectual e social, até um ponto da alma de onde parte uma exigência de criação”<sup>35</sup>. O filósofo não é então um homem que combina ideias, que as retoma modificando-as ou revivificando-as; é um criador. Isso implica para o leitor um esforço constante de atenção não ao sentido das palavras, mas a suas sonoridades, a sua etimologia, a sua eventual recorrência, às variações que formam a sua conjuntura ou o seu pretexto, à configuração do discurso, ao ordenamento das partes e talvez até mesmo à sucessão de textos nas publicações, sobre a qual Bergson fala coisas igualmente insólitas<sup>36</sup>.

Falando da escrita que ele não cessa de preconizar nos seus últimos anos de vida, Bergson parece falar antes de mais nada de sua própria exigência, de sua própria inquietação, talvez

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 45-46.

<sup>32</sup> Ibid., p. 46.

<sup>33</sup> *Terminale* - último ano do ensino médio francês. N. do T.

<sup>34</sup> *Bac* – Teste que todos os estudantes franceses devem fazer para obter o diploma do ensino médio. N. do T.

<sup>35</sup> BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 209.

<sup>36</sup> Bergson evoca sem grandes dificuldades as eventuais contradições que podem ser encontradas na obra de um filósofo: “E se varia naquilo que afirma, será ainda em virtude da potência de negação imanente à intuição ou à sua imagem. Ter-se-á deixado ir preguiçosamente na dedução de consequências segundo as regras de uma lógica retilínea; e eis que, de repente, diante de sua própria afirmação, experimenta o mesmo sentimento de impossibilidade que de início lhe havia advindo diante da afirmação de outrem. Com efeito, tendo deixado a curva de seu pensamento para seguir reto pela tangente, tornou-se exterior a si mesmo. Volta para dentro de si quando volta à intuição. Dessas saídas e desses retornos são feitos os ziguezagues de uma doutrina que ‘se desenvolve’, isto é, que se perde, se reencontra e se corrige indefinidamente a si mesma”. BERGSON, Henri. *A intuição filosófica*, op. cit., p. 127.

de sua própria incerteza. Comparando-a à escrita ordinária dos textos, ele diz dessa escrita, que será certamente tão difícil de ler e de interpretar quanto ela foi difícil de produzir, que ela é “menos segura, incapaz de dizer quando terminará e mesmo se terminará”<sup>37</sup>. A tentação — inacreditável tentação para um filósofo! — poderia surgir, diz ele, de “forjar palavras, criar ideias”; “porém, logo acrescenta, não mais seria comunicar, nem por conseguinte escrever.”<sup>38</sup> Se a tarefa é tão árdua, e tão improvável, é precisamente porque a única linguagem à disposição é a linguagem existente, a qual será preciso assujeitar ao projeto filosófico. Trata-se, por assim dizer, de partir das palavras existentes, talvez de ideias já formuladas, e, sem mutilá-las, sem negá-las, de inventar palavras que não são exatamente novas, mas que funcionam com uma lógica diferente do dicionário, e fazer assim com que seja possível perceber — e ler também, para aqueles dotados de um agudo olho crítico e filosófico — ideias novas. Tarefa simplesmente “irrealizável”<sup>39</sup>, segundo o próprio Bergson. Mas que responde a uma necessidade epistemológica implacável, e que não surgirá sem alguma violência: “Será preciso violentar as palavras, forçar os elementos.” “O sucesso, ele afirma, jamais será garantido; o escritor indaga a cada instante se valerá a pena ir até o extremo.”<sup>40</sup>

Será ainda necessário indicar que a linguagem bergsoniana raramente é percebida (na verdade, ela nunca é percebida) como uma linguagem violenta, e que essa violência, essa incerteza que a acompanha e a justifica, que Bergson considera desejáveis, necessárias e mesmo saudáveis, passam com frequência, mesmo aos olhos de seus leitores mais eruditos, quase completamente despercebidas?

O que é próprio de Bergson, parece-me, é recurso simultâneo a um discurso filosófico original que, evidentemente, possui há tempos um lugar na história da filosofia — um lugar que aliás é reavaliado regularmente, como é o caso de todas as obras importantes; mas também a uma reflexão sobre a escrita e a leitura de textos filosóficos da qual ele não pode ser efetivamente separado. Vimos que a primeira frase desta obra propõe que pensemos essa interdependência como um programa. A solidariedade, que para mim não é cindível, desses dois discursos cria problemas de uma importância que é muito raramente observada, quando ela o é, pelos comentadores, mesmo especialistas de Bergson. Essa omissão, ou essa ignorância, em todo caso, essa subavaliação é feita evidentemente e antes de mais nada às custas do próprio Bergson, que é dessa forma lido, podemos afirmá-lo e temer afirmá-lo corretamente, como ele não gostaria que fosse lido, ou seja, como se ele nunca tivesse dito nada de importante contra a escrita abstrata, conceitual, lógica, inteligente; como se ele nunca tivesse preconizado um outro tipo de leitura que não aquele que se conforma aos esquemas válidos para a enunciação científica ou a simples comunicação social. Mas a redução desta obra a sua dimensão puramente especulativa, deixando de lado a delicada questão de saber aquilo que ela deve à intuição, à promoção da qual não é exagerado dizer que ele dedicou a sua obra, impede desse modo de interrogar-se, graças a ele, sobre a questão, mais geral, da leitura dos textos filosóficos. Questão crucial para uma disciplina que, sem jamais explicitamente ter pretendido fazê-lo, sempre se comportou como se o aparelho de linguagem edificado para a expressão de suas teses não devesse ser levado em conta para sua apreensão e avaliação. Que existe uma textualidade filosófica, não é mais possível negá-lo, se quisermos ler Bergson — se quisermos lê-lo bem. A reivindicação de uma

---

<sup>37</sup> BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*, op. cit., p. 209. Há um evidente erro de tradução na edição brasileira que utilizamos. Substituímos, então, “mais segura” por “menos segura”, respeitando o original em francês. N. do T.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Ibid.

outra leitura de seus textos, parece-me que é esse o projeto que Bergson inaugurou para nós e que seria cometer um grave erro se continuássemos a ignorá-lo.

### *Referências*

- BERGSON, HENRI. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- BERGSON, HENRI. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- BERGSON, HENRI. **A evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERGSON, HENRI. **O pensamento e o movente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BERGSON, HENRI. A alma e o corpo. In: **A energia espiritual**. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 29-59.
- CLAUDEL, PAUL. Cinq grandes odes. In: **Œuvre poétique**. Paris: Gallimard, 1957.
- SARTRE, JEAN-PAUL. **O idiota da família**. Porto Alegre: L&PM, 2013.