



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

HEITOR GODINHO TANUS

**HENRI BERGSON:**  
PROBLEMA E FILOSOFIA

HEITOR GODINHO TANUS

**HENRI BERGSON:**  
**PROBLEMA E FILOSOFIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Américo Grisotto.

Londrina  
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Tanus, Heitor Godinho.

Henri Bergson : problema e filosofia / Heitor Godinho Tanus. - Londrina, 2018.  
104 f.

Orientador: Américo Grisotto.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.  
Inclui bibliografia.

1. Problema em filosofia. - Tese. 2. Intuição - Tese. 3. Tempo - Tese. 4. Duração - Tese.  
I. Grisotto, Américo. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

HEITOR GODINHO TANUS

**HENRI BERGSON:**  
**PROBLEMA E FILOSOFIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Dr. Américo Grisotto  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. José Fernandes Weber  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Guilherme Müller Junior  
Universidade Estadual do Norte do Paraná -  
UENP

Londrina, 27 de abril de 2018.

Dedico este trabalho a todos que, por obrigação ou desejo, me acompanham de perto.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, por ter me acolhido desde a graduação, oferecendo suporte em momentos muito difíceis da minha vida.

Aos Prof. Dr. José Fernandes Weber e Prof. Dr. Luis Henrique Alves de Souza pelas leituras, críticas e sugestões, essenciais para esta dissertação.

Ao Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli pelo acolhimento no programa.

Ao Prof. Dr. Carlos Alberto Albertuni pelo companheirismo.

Ao Prof. Dr. Américo Grisotto pela orientação deste trabalho, assim como pela amizade.

Em especial, aos meus familiares que sempre estiveram por perto, na alegria e na desgraça: Andréia, Deodato, Júlia, Heloísa, Hécio, Daiane.

Ao amigo Franco Pereira Leite, pelo companheirismo.

Ao amigo Alisson Ramos de Souza, pelas leituras e apontamentos.

Aos amigos espalhados pelo Brasil, pelas experiências que passamos, sem as quais eu não estaria aqui.

Aos inomináveis.

Aos que estão ausentes dessa página: mas que movimentam-se silenciosamente e subjacentemente em cada palavra do texto.

À CAPES - Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Nível Superior - e à Fundação Araucária, pela concessão da bolsa de estudos, auxílio fundamental para o desenvolvimento desta pesquisa.

Há que haver os loucos,/ os alucinados, os videntes,/ cujo lícido espírito não repouse como um cadáver/ sobre este mundo visível e as verdades consagradas,/e cuja voz profunda exprima o eco e as flutuações/ das águas eternas e inaudíveis/ que são o destino de todos os barcos./ Há que haver os que despertam à meia-noite/ angustiados,/e põem-se a gritar e a clamar dentro das trevas/ como uns loucos - não o sendo - /e exprimem numa linguagem que não é a sua,/nem a de seus pais,/nem a de qualquer outro povo da terra,/estranhas visões inacessíveis gravadas em suas retinas,/e depois serenam como o mar após a tempestade/ e não sabem mais recordar aquilo que disseram,/e choram quando lhes mostram seus puros êxtases,/e sentem-se miseráveis despertados.

Campos de Carvalho. *Mensagem*. Poemas Perdidos.

TANUS, Heitor Godinho. **Henri Bergson: problema e filosofia**. 2018. 104 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina. Londrina, 2018.

## **RESUMO**

Esta pesquisa tem como objetivo central apresentar a plausibilidade do enfrentamento de um problema em filosofia de maneira intuitiva. Apresentaremos elementos da filosofia bergsoniana no intuito de explicitar como a duração temporal articula-se com a memória, com a consciência, com a percepção. Na sequência demonstraremos a naturalidade dada por Kant a um tempo espacializado que possibilita todo conhecimento humano. Por fim, enfrentaremos o desafio de compreender os atos do método intuitivo, ao mesmo tempo em que apresentaremos nosso objeto: a plausibilidade da intuição à problematização filosófica.

**Palavras-chave:** Problema em filosofia. Intuição. Tempo. Duração. Espaço.



TANUS. Heitor Godinho. **Henri Bergson:** problem and philosophy. 2018. 104 p. Dissertation (Master's Degree in Philosophy) – Universidade Estadual de Londrina. Londrina, 2018.

### **ABSTRACT**

This paper aims to present the plausibility of confronting the problem in philosophy in an intuitive way. We'll present elements of Bergson's philosophy in purpose to make explicit how the temporal duration articulates with the memory, the conscience and the perception. Right after, we'll demonstrate how the spatial time (which allows every human knowledge) became naturalized in Kant. In the end, we'll face the challenge of understanding the acts of the intuitive method, at the same time, we'll present our objective: a plausibility of intuition to the philosophical problematization.

**Keywords:** Problem in philosophy. Intuition. Time. Duration. Space.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	9
CAPÍTULO 1: O TEMPO QUE DURA .....	17
1.1 Tempo e Henri Bergson .....	17
1.2 A ciência.....	21
1.3 Tempo e duração .....	25
1.4 Heterogeneidade e diferença .....	33
1.5 A memória .....	37
1.5.1 Imagem, lembrança e percepção .....	41
1.6 Breve entrelaçamento de conceitos .....	43
1.6.1 Consciência e memória.....	45
1.7 Intuição .....	54
CAPÍTULO 2: KANT E OS FALSOS PROBLEMAS DA METAFÍSICA E DO TEMPO .....	56
2.1 Que sejamos formais.....	60
2.2 Kant define tempo e espaço .....	62
2.2.1 <i>Propriedades</i> de tempo e espaço .....	63
2.2.2 <i>A relação</i> espaço-temporal .....	64
2.2.3 <i>Os sentido</i> .....	65
2.3 Metafísica, as intuições <i>a priori</i> e a importância de um tempo não espacializado.....	68
CAPÍTULO 3: MÉTODO SEM MÉTODO - O PROBLEMA EM FILOSOFIA.....	72
3.1 O método intuitivo .....	73
3.1.1 Primeiro ato.....	74
3.1.2 Segundo ato .....	82
3.1.3 Terceiro ato .....	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	95
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	101

## HENRI BERGSON: PROBLEMA E FILOSOFIA

### INTRODUÇÃO

Este livro não é dirigido só a filósofos, psicanalistas, trabalhadores em saúde mental (embora a estes possa ser particularmente útil), mas aos que alguma vez já desconfiaram que essa vida morna e tola que nos é oferecida e alardeada como a única possível, desejável e saudável esconde outras tantas. Cujas beleza e tentação cabe reinventar (PELBART, 1993, p. 13).

O foco dessa dissertação é o problema em filosofia. O motivo, a relevância de trazer o problema em filosofia enquanto o próprio problema desta pesquisa talvez seja porque os mais variados estudos e pesquisas decorrem dele e da relação que o pesquisador tem o mesmo. Mais do que pensar o que é o problema<sup>1</sup>, buscamos compreender o quanto a sua disposição no próprio texto, e na própria relação com o pesquisador, dificulta ou facilita nossa compreensão sobre ele.

Mas o que seria um problema? Não observamos relevantes diferenças entre a definição de problema em filosofia, em ciência, ou em arte, por exemplo. Nestes casos observamos a reincidência de um problema ser definido como a constatação de uma ideia ou de um fenômeno que causa transtorno, incômodo ao sistema interpretativo ou à perspectiva que o constata. A diferença se dá exatamente em como lida-se com o problema. Bento Prado Jr, sobre o livro *O que é a Filosofia* (2010), de Gilles Deleuze e Félix Guattari, resume-nos bem como, em cada caso, observamos territórios diferentes:

[...] às três instâncias da instauração filosófica, corresponderão instâncias simétricas da instauração artística e científica: ‘plano de imanência da filosofia, plano de composição da arte, plano de referência ou de coordenação da ciência; forma do conceito, força da sensação, função de conhecimento; conceitos e personagens conceituais, sensações e figuras estéticas, funções e observadores parciais’ (PRADO JR, 2010, s/p).

Exatamente o plano de imanência nos interessa ao pensarmos o problema em filosofia. E pensamos que a intuição será um elemento importante para que aproximemos o problema em filosofia deste plano de imanência. Tal plano, no recorte desta pesquisa, não se definirá distante daquilo que entendemos como duração bergsoniana. Vejamos:

---

<sup>1</sup> A repetição da palavra problema é proposital. O “problema do problema do problema” espécie de “trocadilho” já apresentada por Marx e Engels, no título da obra traduzida como *A Sagrada Família ou A crítica da crítica crítica: contra Bruno Bauer e consortes* (1974). Mesmo que a obra de ambos não faça parte desse recorte, apenas a mencionamos para pedir licença por nossa repetição da palavra problema nesse parágrafo.

O plano de imanência não é um conceito pensado nem pensável, mas a imagem do pensamento, a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento. Não é um método, pois todo método concerne eventualmente aos conceitos e supõe uma tal imagem. Não é nem mesmo um estado de conhecimento sobre o cérebro e seu funcionamento, já que o pensamento não é aqui remetido ao lento cérebro como ao estado de coisas cientificamente determinável em que ele se limita a efetuar-se, quaisquer que sejam seu uso e sua orientação. Não é nem mesmo a opinião que se faz do pensamento, de suas formas, de seus fins e seus meios a tal ou tal momento (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p.53).

Difícil, inclusive, de ser conceitualizado, o plano de imanência, como Deleuze afirmará na sequência de seu livro com Guattari, é uma imagem do pensamento e a matéria do ser, imanente às condições históricas e civilizatórias nos quais o próprio pensamento está inserido: “[...] o movimento não é imagem do pensamento sem ser também matéria do ser” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 53). Os autores relacionam esta imagem com o movimento infinito. Nesta pesquisa, apresentaremos Henri Bergson definindo a duração como o movimento em si mesmo. Assim como Bergson distancia o território da duração do espaço, Deleuze e Guattari afirmam que este

[...] movimento do infinito não remete a coordenadas espaço-temporais, que definiriam as posições sucessivas de um móvel e os pontos fixos de referência, com relação aos quais estas variam. ‘Orientar-se no pensamento’ não implica nem num ponto de referência objetivo, nem num móvel que se experimentasse como sujeito e que, por isso, desejaria o infinito ou teria necessidade dele. O movimento tomou tudo, e não há lugar nenhum para um sujeito e um objeto que não podem ser senão conceitos. O que está em movimento é o próprio horizonte: o horizonte relativo se distancia quando o sujeito avança, mas o horizonte absoluto, nós estamos nele sempre e já, no plano de imanência (DELEUZE; GUATTARI, 2010, 53-54).

Vejamos que o que incomoda e impulsiona essa pesquisa não é a definição daquilo que seria o problema, mas sim a maneira como lidamos com ele. Bergson contribuirá neste sentido, visto que em seu contexto havia certa tendência em trazer os métodos científicos à pesquisa filosófica, ou seja, à maneira como a filosofia se relaciona com um problema. Não estacionando nessa contribuição, o método intuitivo bergsoniano será aqui apresentado também como uma alternativa plausível para a aproximação do problema da duração em filosofia, do plano de imanência, do movimento, da diferença.

Sabemos bem que pensar intuitivamente a filosofia, ou melhor, o problema em filosofia, faz parte de um recorte interpretativo e possui seus referenciais teóricos/conceituais.

Não desejamos pular de um sistema para outro, nem colocá-los em oposição. Neste aspecto, compartilhamos certas interpretações de Gilles Deleuze e Félix Guattari, os quais apresentam-nos aparelhos de Estado e máquinas de guerra. Na obra *Mil Platôs* Vol. 5 (1997), Guattari e Deleuze utilizam o exemplo entre dois jogos, xadrez e go, para descrevê-los:

seria preciso tomar um exemplo limitado, comparar a máquina de guerra ao aparelho de Estado segundo a teoria dos jogos. Sejam o Xadrez e o Go, do ponto de vista das peças, das relações entre as peças e do espaço concernido. [...] As peças do xadrez são codificadas, têm uma natureza interior ou propriedades intrínsecas, de onde decorrem seus movimentos, suas posições, seus afrontamentos. Elas são qualificadas, o cavaleiro é sempre um cavaleiro, o infante um infante, o fuzileiro um fuzileiro. Cada uma é como um sujeito de enunciado, dotado de um poder relativo; e esses poderes relativos combinam-se num sujeito de enunciação, o próprio jogador de xadrez ou a forma de inferioridade do jogo. [...] No seu meio de interioridade, as peças de xadrez entretêm relações biunívocas entre si e com as do adversário: suas funções são estruturais. Um peão do go, ao contrário, tem apenas um meio de exterioridade, ou relações extrínsecas com nebulosas, constelações, segundo as quais desempenha funções de inserção ou de situação, como margear, cercar, arrebentar. Sozinho, um peão do go pode aniquilar sincronicamente toda uma constelação, enquanto uma peça de xadrez não pode (ou só pode fazê-lo diacronicamente). [...] O próprio do go, ao contrário, é uma guerra sem linha de combate, sem afrontamento e retaguarda, no limite sem batalha: pura estratégia, enquanto o xadrez é uma semiologia. [...] *Nomos* do go contra Estado do xadrez, *nomos* contra *polis*. É que o xadrez codifica e descodifica o espaço, enquanto o go procede de modo inteiramente diferente, territorializa-o e o desterritorializa [...] (1997, p. 13).

Pensamos nossa pesquisa, e a proposta de plausibilidade da intuição ao lidarmos com um problema em filosofia, como uma apresentação de uma máquina de guerra diante de um aparelho de Estado que “codifica e descodifica o espaço”, de “sujeitos de enunciado, de poder relativo”. A intuição é uma maneira de interpretar, de se relacionar com um problema, seja no dia-a-dia ou filosoficamente. Assim sendo, pensar intuitivamente viabilizará para o pesquisador uma relação mais “lisa” com o problema, um enfretamento expandido: pelo simples motivo de saber que está territorializando para ser desterritorializado. O enfrentamento do pesquisador relativo a um problema, em filosofia, não deveria guiar-se pela busca de verdades irrefutáveis, ou pela produção conceitual fixa, axiomática, definitiva: territorializar, desterritorializar e reterritorializar - agenciamentos que podemos conduzir nosso pensamento com a duração, com o movimento, com a diferença em si mesma. Assim, o acesso intuitivo ao problema em filosofia, talvez possa nos oferecer uma máquina de guerra diante daquilo que está rigidamente fixado na política, na literatura, no senso-comum e,

particularmente, na filosofia. Constranger os aparelhos de captura do Estado<sup>2</sup>, apresentando alterações inesperadas em seu fluxo estabilizado: a intuição poderia nos aproximar deste constranger, deste enfrentamento constante com as mentiras ditas tantas vezes que tomaram formas de verdade. Ou seja, não desejamos apresentar, simplesmente, um pulo de um sistema interpretativo para outro, e nem afirmar que a intuição é a forma adequada e definitiva de lidarmos com a noção de problema em filosofia: as máquinas de guerra são inúmeras, incessantes, talvez como as capturas dos aparelhos de Estado:

Máquinas de guerra se constituem contra os aparelhos que se apropriam da máquina, e que fazem da guerra sua ocupação e seu objeto: elas exaltam conexões em face da grande conjunção dos aparelhos de captura ou de dominação (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 118).

Assim, tentaremos articular a plausibilidade da intuição diante do problema em filosofia, e de como esse enfrentamento talvez possa nos apontar tendências criativas diante de conceitos institucionalizados (ou pré-fabricados, como diria Bergson) em nosso pensamento, em nossos elementos e organizações sociais, na própria filosofia... Neste “proporcionar criatividades”, mais uma vez, chegamos naquilo que pensamos ser a precisão em filosofia: um pesquisador de filosofia é preciso quando indica territórios para serem desterritorializados e, posteriormente, reterritorializados sob novos aspectos: criatividade, criação de novos territórios. Vejamos, pontualmente, cada uma dessas definições: território é um conglomerado de representações que respaldam-sustentam uma série de comportamentos observados em nossas esferas sociais, culturais, estéticas e cognitivas - nosso recorte se remete, principalmente, ao aspecto cognitivo dos três momentos, ou seja, tratamos especialmente ao pensamento, aos fluxos de desejo, às intensidades criativas. Na tentativa de aproximar nossa própria cognição aos fluxos de desejo, às intensidades criativas, seja plausível a valorização da intuição: tomar consciência do território atual, encontrando-se, para romper-se, e conectar-

---

<sup>2</sup> No recorte dessa pesquisa estendemos o significado do Estado e de guerra para além de suas definições literais, comumente utilizadas por nós. Quando nos referimos ao aparelho de captura do Estado dizemos mais acerca de um processo cognitivo, de nosso pensamento, do que do Estado, enquanto conceito econômico-político. Esse processo visa controlar o nomadismo perceptivo de nosso próprio pensamento, ou seja, nossa capacidade de pensarmos fora ou entre conceitos pré-fabricados, por exemplo. Captura fluxos, movimentações, medindo-os e controlando suas velocidades, expansões e agenciamentos. Um processo de estratificação e fixação. E, para o problema em filosofia, uma máquina de guerra eficiente contra esse processo de fixação facilitaria a tarefa de pensá-lo de maneira mais próxima de seu fluxo, de seu movimento. Inevitavelmente atualizaremos em filosofia, capturaremos fluxos por meio de conceitos. Porém o que essa dissertação deseja ressaltar, inclusive com a apropriação desses conceitos acerca de aparelhos de Estado e máquinas de guerra, é a importância de estarmos atentos, quando estamos pensando e dispendo o problema em filosofia, à duração, às virtualidades. Essa atenção talvez seja alcançada com precisão na medida em que nos afastamos, o quanto mais possível, de conceitos pré-fabricados, de fluxos capturados e estagnados que estão dispostos de maneira a dificultar nossa própria percepção da duração, do tempo que passa.

se - intensidades criativas com força suficiente para que haja o rompimento com o território existente, criando outro. É exatamente esse o momento da desterritorialização: encontrar-se, para romper-se, visualizando novas conexões-agenciamentos, criar um novo território. Esse ato criativo, que cria novos territórios, consiste na reterritorialização: ressignificação, atualização de novas formas, novos conceitos, novas perspectivas. Percebendo esses momentos, com o auxílio da intuição, do método intuitivo, ao pensarmos um problema em filosofia, poderíamos estar mais atentos à própria diferença, atualizando-a de maneira precisa, criativa: desestabilização dos conceitos pré-fabricados. E toda criatividade alterará o fluxo estável gerado pelas capturas do Estado, visto que as produções visadas pelo aparelho de Estado não procuram a criação, mas sim a repetição do mesmo em torno daquilo que já foi capturado e enraizado como fixo, irrefutável.

Tudo o que será apresentado na presente dissertação terá relação com a tentativa de criar certa tendência para que pensemos o problema em filosofia talvez em sua crueldade, em um plano onde haja um combate criativo entre o pesquisador de filosofia (caracterizado também pela lentidão<sup>3</sup>) com seu próprio movimento. Tentemos explicar de outra maneira: a relação do pesquisador com um problema, em filosofia, intuitivamente, se dará fora do tribunal do juízo – o pesquisador não julgará o problema. Vejamos:

O combate não é um juízo de deus, mas a maneira de acabar de vez com deus e com o juízo. Ninguém se desenvolve por juízo, mas por combate que não implica juízo algum. [...] O que nos incomodava era que, renunciado ao juízo, tínhamos a impressão de nos privarmos de qualquer meio para estabelecer diferenças entre existentes, entre modos de existência, como se a partir daí tudo se equivalesse. Mas antes não é o juízo que supõe critérios preexistentes [...] de tal maneira que não consegue apreender o que há de novo num existente, nem sequer pressentir a criação de um modo de existência? (DELEUZE, 2011, p.173).

A filosofia não é uma fábrica de juízos. A filosofia não deveria ajuizar acerca de seus problemas. Acreditamos que a filosofia é precisa quando “consegue apreender o que há de

---

<sup>3</sup> “É necessário a elasticidade do conceito, mas também a fluidez do meio. É necessário os dois para compor ‘os seres lentos’ que nós somos” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 50). Nietzsche, no prólogo de sua obra *Aurora: Reflexões sobre os preconceitos morais* (2004, p. 13-14) já dizia: “Um tal livro e um tal problema não têm pressa; e, além disso, somos amigos do lento, eu bem como meu livro. Não foi em vão que fui filólogo, e talvez ainda o seja. Filólogo quer dizer professor de leitura lenta: acaba-se por escrever também lentamente. Agora isso não só faz parte de meus hábitos, mas até meu gosto se adaptou a isso — um gosto maldoso talvez? — Não escrever nada que não deixe desesperada a espécie dos homens ‘apressados’. De fato, a filologia é essa arte venerável que exige de seus admiradores antes de tudo uma coisa: manter-se afastado, tomar tempo, tornar-se silencioso, tornar-se lento — uma arte de ourivesaria e um domínio de ourives aplicado à palavra, uma arte que requer um trabalho sutil e delicado e que nada realiza se não for aplicado com lentidão”.

novo num existente” (DELEUZE, 2011, p.173) e pressente a criação de modos de existência. E a via que a intuição nos oferece, este certo acesso à duração, ao movimento em si mesmo, expande o contato que o pesquisador terá com um problema, visto que este acesso permeia um plano onde não há a instauração de juízos, sujeitos, axiomas... O movimento em si mesmo não facilita qualquer institucionalização: escapa-nos apenas a percepção de um plano de perpétua diferença, contínuo movimento. Assim, à filosofia, a relação intuição-problema, apresenta, para nós, um dos caminhos para que tenhamos precisão: talvez perceberemos um plano de incessante criação, espécie de alimento para nossa potência criativa; e, enquanto pesquisadores em filosofia, criaremos territórios que combatem a perpetuação de juízos, e afastam-nos da idolatria de falsos problemas, como diria Bergson.

“Se julgar é tão repugnante, não é porque tudo se equivale, mas ao contrário porque tudo o que vale só pode fazer-se e distinguir-se desafiando o juízo” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 173). Tragamos essa afirmação ao problema em filosofia: “tudo o que vale só pode fazer-se e distinguir-se desafiando o juízo”. Nosso “enfrentar um problema” se dá desafiando o juízo, e não na intenção de ajuizar. E o juízo é fixo, rígido, estático, estriado. Por este motivo, via intuição, esta pesquisa tenta apresentar a plausibilidade da relação intuição-problema em filosofia: nos afastaremos da intenção de fabricar juízos ao nos aproximarmos do movimento, da duração.

“Não temos por que julgar os demais existentes, mas sentir se eles nos convêm ou desconvêm, isto é, se nos trazem força ou então nos remetem às misérias da guerra, às pobreza do sonho, aos rigores da organização” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 173). Talvez nossa relação com um problema seja mais profícua no movimento: “Talvez esteja aí o segredo: fazer existir e não julgar” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 173).

Que não simplesmente saltemos de um sistema interpretativo para outro, mas que possamos experimentá-los em seus respectivos fluxos, agenciando-os da maneira que convém à criação de desafios aos juízos predominantes<sup>4</sup>. : “Não é subjetivismo, pois colocar o problema nesses termos de força, e não em outros termos, já supera qualquer subjetividade” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 174). E não deixemos de lembrar que as consequências de perceber o movimento não serão subjetivismos inférteis, pelo contrário, estarão prontas para

---

<sup>4</sup> “Não possuíamos o gosto pelas abstrações, o Uno, o Todo, a Razão, o Sujeito. Nossa tarefa era de analisar estados mistos, agenciamentos, aquilo que Foucault chama de dispositivos. [...] Não buscaríamos origens mesmo perdidas ou rasuradas, mas pegaríamos as coisas onde elas crescem, pelo meio [...] Não buscaríamos o eterno, ainda que fosse a eternidade do tempo, mas a formação do novo, a emergência ou o que Foucault chamou de ‘a atualidade’ ” (DELEUZE, 1992, p. 111).



serem solúveis (territorialização-desterritorialização-reterritorialização), na mesma medida em que estarão predispostas a novos agenciamentos.

Jamais nos desterritorializamos sozinhos, mas no mínimo com dois termos: mão-objeto de uso, boca-seio, rosto-paisagem. E cada um dos dois termos se reterritorializa sobre o outro. De forma que não se deve confundir a reterritorialização com o retorno a uma territorialidade primitiva ou mais antiga: ela implica necessariamente um conjunto de artifícios pelos quais um elemento, ele mesmo desterritorializado, serve de territorialidade nova ao outro que também perdeu a sua. Daí todo um sistema de reterritorializações horizontais e complementares, entre a mão e a ferramenta, a boca e o seio (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 41).

Essa dissertação se dará em três capítulos, todas elas envolvidas com a questão do problema em filosofia. No primeiro trabalharemos alguns conceitos de Henri Bergson como tempo, duração, consciência, memória, espaço e inteligência com o intuito de pontuarmos a relação do método intuitivo com tais conceitos, ao mesmo tempo que mostraremos como elementos como a consciência e a memória não serão desvalorizados em favor da intuição.

No segundo capítulo apresentaremos uma análise das intuições *a priori* de Kant que são tempo e espaço. Trabalharemos a perspectiva de que apesar de serem intuições separadas, ambas são condições para o entendimento humano. Ou seja, há nessa disposição conceitual algo subjacente que torna indissociável tempo-espaço à cognição humana, o que é uma dificuldade para o método intuitivo, assim como para o enfrentamento do problema em filosofia que queremos propor nessa dissertação.

O segundo capítulo também apresentará alguns apontamentos acerca do conceito de metafísica. Bergson o usa diversas vezes em suas obras e há uma importante diferença entre aquilo que Bergson pensa acerca da metafísica, e aquilo que tradicionalmente pensamos sobre ela. Kant, como um expoente da tradição filosófica ocidental, será um contraponto importante nesse aspecto para que possamos pontuar a diferença da metafísica bergsoniana, que talvez não seja nada mais do que as movimentações ainda virtuais, as quais a filosofia deveria estar atenta.

O terceiro capítulo será a investigação acerca do método intuitivo. Investigaremos não só as passagens de Bergson sobre o método, como também caminharemos com os atos, ou regras, que Gilles Deleuze apresenta em *Bergsonismo* (1999). Neste capítulo, mas do que

aproximar o problema da intuição, trataremos de um método problemático e não teoremático. Um método no qual a filosofia não trata o problema como obstáculo a ser vencido, submetendo-o à análise de sistemas fechados (teoremas). No método intuitivo, o problema é a própria ultrapassagem do obstáculo (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 27).

É decerto plausível uma advertência ao leitor para um erro que o título possa induzir: essa pesquisa não trata de apresentar a definição de problema e filosofia para Henri Bergson. Apresentaremos um tema: o problema em filosofia articulado com a intuição enquanto método, registro importante na obra filosófica de Bergson. Deste tema tentaremos extrair e também expor certas consequências desta aproximação metodológica na pesquisa e na perspectiva filosófica.

## CAPÍTULO 1

### O TEMPO QUE DURA

A constatação que Bergson teve do tempo não resultou apenas em mais um conceito em meio a suas teses. Worms (2004) chama-nos a atenção para o fato de que essa constatação “da passagem do tempo, do simples *fato* de que o tempo *passa*” (WORMS, 2004, p. 129) conduz Bergson ao desenvolvimento de “*toda* a sua filosofia”, ou seja, talvez a filosofia bergsoniana sempre gire em torno dessa investigação.

O tempo que Bergson deseja aproximar da filosofia é, basicamente, a apresentação de outra realidade, tão real quanto àquela em que estamos acostumados, isto é, espacial, material. Realidade virtual com a qual a filosofia precisa se conectar principalmente quando está pensando e dispondo um problema. O desafio do filósofo francês foi justamente ir além de sua constatação temporal, para desenvolver uma filosofia intuitiva que se atente com afínco ao “simples fato de que o tempo passa”.

#### 1.1 Tempo e Henri Bergson

Em nossas ações no mundo, no nosso cotidiano, quando pensamos o tempo, recorremos aos dados do passado para pensar o presente e, assim, imaginarmos previsibilidade para um possível futuro. Dessa forma, tempo, aparentemente, reflete uma linearidade, passível de uma organização que almeja a previsão espacial. É comum este pensamento, até porque seria bastante difícil lidarmos com o tempo enquanto movimento não linear em todos os instantes de nossa vida, como, por exemplo, quando estamos pagando a conta de luz, quando somos burocratas. Apenas temos que ressaltar que este tempo não é o que Bergson relaciona com aquele da filosofia, ou seja: abdicamos de filosofar quando somos burocratas. Isso é aceitável, desde que saibamos essa diferença, esse abdicar.

Para Bergson, o tempo não apresenta linearidade. O passado é parte integrante do presente; o passado não foi, ele faz parte do movimento da duração do tempo. O filósofo francês vê o passado como uma contínua mudança, reconstituindo-se na duração de cada instante do presente.

Bergson compreende o tempo muito distante da física, onde a temporalidade é passível de ser medida quantitativamente. A ciência apreende a realidade recortando-a, e transforma em estatística tanto os acontecimentos idênticos, quanto os diferenciados,

generalizando os maiores em quantidade-porcentagem, oficializando a licitude da repetição do idêntico<sup>5</sup> - uma certa pré-disposição a dar rigidez à matéria, e mais: ela nos proporciona prever infundáveis repetições dentro da perspectiva linear e espacial do tempo. Essa forma de compreender a matéria, segundo Bergson (2005), não deixa de ser útil, ao afirmar que:

Por certo, a operação pela qual a ciência isola e fecha um sistema não é uma operação inteiramente artificial. Caso não tivesse um fundamento objetivo, não se poderia explicar que seja inteiramente indicada em alguns casos, impossível em outros. Veremos que a matéria tem uma tendência a constituir sistemas isoláveis, que possam ser tratados geometricamente. É até mesmo por essa tendência que a definiremos. Mas não é mais que uma tendência (BERGSON, 2005, p.11).

Porém, não há motivo para estender a linguagem e *modus operandi* científico para todo o pensamento humano, como se pudéssemos alcançar tudo por meio da análise especializada. Não há motivo para trazer a linguagem científica à filosofia. Isso pelo simples motivo de que em cada caso, a estratégia será diferente. Na primeira, temos o tempo espacializado, medido pela causalidade; na segunda, o tempo é duração, ou seja, movimento ininterrupto. Uma adota tal noção de tempo pelo seu fim visivelmente utilitário, de previsibilidade (calculada) do futuro, em seus termos de causa e efeito. Outra, seguindo o que propõe Bergson, pensa o tempo enquanto duração, via intuição, buscando a aproximação da pesquisa com o movimento, em prol de criatividades diante dos conceitos pré-fabricados: isto pode parecer um esforço complexo, mas não o é. Pensamos que aproximação não é nada mais do que dizer que a filosofia não deve exercer-se em torno de conceitos pré-fabricados, institucionalizados em nosso pensamento e na própria sociedade. Pensar o problema, intuitivamente no fluxo da duração, oferece à filosofia, segundo Bergson, precisão: assim como a ordem causa-efeito proporciona precisão à ciência.

Compreender que há uma distinção, para Bergson, entre o tempo real, que é duração, e o tempo do relógio, é fundamental para que pensemos certa diferença estratégica entre ciência e filosofia. No contexto de Bergson, com o positivismo em seu auge, muito se fez para que a pesquisa filosófica se apropriasse das descobertas científicas.

Vejam os que, a elucidação da noção tempo, abordada por Bergson, assim como sua relação com a pesquisa científica, e também as abordagens acerca da duração e da intuição, são aspectos que contribuirão para nossa pesquisa do problema em filosofia, visto que, nosso debruçar sobre tais noções, nos dará certo suporte para que possamos expor o encontro

---

<sup>5</sup> Ou, como Deleuze (2006, p. 11) fala na introdução de *Diferença e Repetição*, generalidade como repetição do idêntico.

pesquisa-problema em filosofia deslocado da representação, do sujeito e da metafísica tradicional. E, mesmo que alguns tópicos que seguem se apresentem exegéticos, nossa pesquisa não é sobre Bergson, mas sim com Bergson, assim como com Deleuze, e com outros comentadores específicos. Usaremos recortes das obras destes autores para que possamos trabalhar o encontro pesquisa-problema em filosofia enquanto um acontecimento diferenciante e criativo, e não como representação sistemática do mesmo.

Bergson conheceu a obra *Primeiros Princípios* (2015), trecho introdutório do que viria a ser um *Tratado* de três volumes, de Herbert Spencer, antes mesmo de defender sua tese – *Ensaio* publicada originalmente em 1889. A obra de Spencer exerceu grande influência no desenvolvimento de sua filosofia, principalmente sobre o conceito de tempo. Por meio de seus estudos da mecânica, juntamente com história e filosofia, Bergson espanta-se ao evidenciar que a mecânica lida com um tempo diferente daquilo que chamou “tempo da experiência concreta”. Em *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1988), Bergson explicita que o tempo da mecânica é uma série de posições dos ponteiros de um relógio: um instante seguido do outro, cada instante igual ao seu antecessor e sucessor. Franklin Leopoldo e Silva (1994) define esta inadequação do tempo spenceriano com a proposta bergsoniana:

Inadequação entre filosofia da evolução e paradigma matemático (o caso Spencer). Tal inadequação deriva precisamente de que a adequação entre conhecimento e objeto em Spencer continua passando pelo paradigma matemático.

Causa da inadequação: uma filosofia da evolução tem de pensar o tempo. [...] Consequentemente esta filosofia da evolução, tributária do paradigma matemático, não atinge o substrato do seu objeto. Não se trata apenas de considerar o tempo como uma das ‘ideias últimas da mecânica’, o que Spencer poderia ter feito. Ainda assim o tempo real permaneceria fora do horizonte especulativo, pois é exatamente o tempo enquanto ideia última da mecânica que não se compõe com uma filosofia do devir.

O ‘erro’ de Spencer não é acidental, é constitutivo do movimento da especulação que se guia pelo paradigma da verdade matemática (SILVA, 1994, p. 36).

Utilizaremos o gancho de Spencer para pensarmos a relação de Bergson com a ciência e o quanto isso, inclusive, o influenciou em sua percepção acerca do tempo. O motivo para que façamos uma passagem por esta relação é o fato de que compreender a diferença entre um tempo que dura e um tempo espacializado e que, estrategicamente, um cabe à filosofia e outro à ciência, facilita a exposição daquilo a que desejamos chegar posteriormente com a apresentação do método intuitivo bergsoniano: a aproximação entre o problema em filosofia e o movimento, e a diferença – pensar o problema mais por ele mesmo do que por

coerções conceituais (pré-fabricadas) que nos conduziriam à produção de juízos, o que, em nossa opinião, não é tarefa da filosofia.

Bergson atribui à operação científica, a inteligência, e à filosófica, a intuição. A inteligência facilita a imitação estável da matéria, o que torna a vida prática humana mais confortável. A intuição é um contato com a duração, o movimento por ele mesmo, que facilita a novidade sobre o passado. Eis a diferença da precisão entre ciência e filosofia. Aquela busca estabilidades no passado, para repeti-las, oferecendo-nos conforto para a vida prática; os problemas são vistos como anormalidades, como inadequações diante da estabilidade causal, o que é solucionado reduzindo coercitivamente o problema aos diversos princípios de estabilidade enraizados na ciência. A ciência é precisa quando atinge tais objetivos. Já a filosofia, em sua relação com um problema, não fará esforço para coagir, ao contrário, fará um esforço para pensar a vibração de determinado problema na duração. “Na profundidade, não somos mais ‘seres’, mas sim vibrações, efeitos de ressonância, ‘tonalidades’ de diferentes frequências” (LAPOUJADE, 2013, p. 11). Assim, a filosofia, ao não lidar, inicialmente, com o tempo espacializado, não pensa o passado quantitativamente, nem em termos de captura do estável, mas sim em constante atualização: por este motivo, como veremos, há certa ontologia do passado em Bergson.

Foi dito logo acima que inicialmente a filosofia não lida com o tempo espacializado. Esta afirmação se refere ao fato de que a inteligência, que se encontra no tempo espacializado, é fértil e comunica-se pela linguagem. E é obvio que o filósofo lida com a linguagem e conseqüentemente com a inteligência. É por meio da linguagem que a intuição será comunicada e isso não apresenta um paradoxo. Apesar da complicada comunicação daquilo que é experimentado, via intuição, do movimento, da duração, não abdicaremos da linguagem em nossa transmissão. O que será exigido é um esforço criativo da linguagem, o uso de imagens (comparações e metáforas) que nos auxiliarão demasiadamente neste aspecto, o que já observamos nas próprias obras de Bergson (1979), pois o mesmo afirma que:

A intuição, aliás, somente será comunicada através da inteligência. Ela é mais que ideia, ela deverá, todavia, para lograr transmitir-se, cavalgar algumas ideias. Ao menos, ela dirigirá de preferências às ideias mais concretas, rodeadas ainda por uma franja de imagens. Comparações e metáforas sugerirão aqui o que não poderemos chegar a exprimir. Não será um desvio; não faremos mais do que ir direto ao objetivo. Se falássemos constantemente uma linguagem abstrata, isto é, ‘científica’, somente daríamos ao espírito sua imitação pela matéria, porque as ideias abstratas foram retiradas do mundo exterior e implicam sempre uma representação espacial: e, entretanto, acreditaríamos ter analisado o espírito (BERGSON, 1979, p.122).

Cabe, para nós, a criação de brechas entre as institucionalizações da linguagem para comunicarmos algo do espírito, das vibrações, da duração. Eis a precisão e o esforço da filosofia diante de um problema.

## 1.2 A ciência

Pelo pouco que vimos, conseguimos observar a presença de alguns dualismos no pensamento de Bergson. Para que entendamos a relação de Bergson com a ciência é importante frisar outra distinção feita pelo filósofo, dessa vez sobre o próprio dualismo. A vida é matéria e espírito. A ciência e a filosofia distinguem-se por sua estratégia, cada uma respectivamente atrelada à matéria e ao espírito. Eis o dito espiritualismo bergsoniano especificado. Com o espírito, ou espiritual, dito movimento infinito e livre, observamos, inclusive em nós, o tempo que nos atravessa, mas somos, também, corpo, matéria. Por qual motivo esse movimento livre atravessa um corpo, uma matéria que o limita? Como um se insere no outro? São questionamentos que, mesmo em *A Evolução Criadora* (2005), não obtemos as respostas de Bergson. Se fossemos arriscar alguma resposta para estes questionamentos, diríamos que o movimento infinito se faz atravessando tudo o que encontra, e que a matéria não o aprisiona, visto que ela mesma apenas retém matéria, mesmo quando acha ter capturado algo espiritual: a duração continuará seu movimento. Esse aspecto espiritualista de Bergson fez alguns considerarem suas teses anti-intelectualistas, pelo motivo de dar certo privilégio ao espiritual ante a matéria. Mas o próprio Bergson, em diversas passagens, desde *Matéria e Memória* (1999), afirma que a vida é matéria e espírito. O dualismo entre ambos é apresentado pelo autor como um obstáculo apenas para o “dualismo vulgar”, um tipo de pensamento que opõe dogmaticamente as duas substâncias, independente se essa oposição é acerca da natureza, ou do homem. O dualismo existe, é evidente, mas ele nos trava apenas quando é visto vulgarmente; se o caso for o contrário, podemos pensá-lo feito uma raiz-rizoma onde duas direções podem bifurcar, trifurcar, tetrafurcar, penta furcar e assim por diante.

Vamos à relação do pensamento de Bergson com a ciência. O que é ciência? Definimo-la como uma atividade da inteligência que colhe dados empíricos imbuída da tarefa de otimizar e confortar a ação de uma matéria sobre outra, no caso, da matéria homem sobre as diversas outras matérias e seus consequentes fenômenos no mundo, inclusive a relação da matéria homem com a própria matéria homem. Não falamos de nenhuma ciência específica.

Essa atividade científica perpassa a biologia, a química, a física, as ciências sociais, a psicologia.

Henri Bergson teve como mestres Félix Ravaisson (1813-1900)<sup>6</sup>, Jules Lachelier (1832-1918) e Émile Boutroux (1845-1921), professores de filosofia, que foram influenciados, de forma geral, pelas escolas aristotélicas e kantianas da época.

Além de seus estudos em história da filosofia, Bergson teve amplo contato com as teorias de Hippolyte Taine (1828-1893) e Herbert Spencer (1820-1903), sendo, este último, assumidamente pelo autor, leitura importante à formação de sua concepção acerca do tempo. Ambos os cientistas possuem, como fundamento de suas teorias, a perspectiva evolucionista positivista, qual seja: a evolução, ou a noção de progresso, como essência da realidade, que, para Taine e Spencer, é estritamente empírica/espacial. Bergson encanta-se com o pensamento de Spencer e seu evolucionismo universal-material, porém, ao começar a pensar o tempo, percebe que o tempo mecânico negligencia a realidade que dura. Dias (2012) cita Bergson em uma correspondência com Charles du Bos (1882 – 1939), publicada pelo *Jornal de Paris* (22/2/1922), em que o mesmo diz:

Hoje me dou conta de que o que me atraía em Spencer era o concreto de seu espírito, o desejo de reconduzir sempre o espírito ao terreno dos fatos. Pouco a pouco, abandonei um depois do outro, todos os seus pontos de vista, e só mais tarde, em *A Evolução Criadora*, é quando tive plena consciência do lado fictício do evolucionismo spenceriano (BERGSON apud DIAS, 2012, 161).

Talvez o ponto spenceriano responsável pela transformação no pensamento bergsoniano seja justamente o tempo mecânico. Este tempo, por muito, adaptou-se à linguagem, influenciando diretamente o discurso filosófico. Bergson (1979) destaca que:

Ao longo de toda a história da filosofia, tempo e espaço são colocados juntos e tratados como coisas do mesmo gênero. Estuda-se então o espaço, determina-se sua natureza e função, depois transporta-se para o tempo as conclusões obtidas. As teorias do espaço e as do tempo são, assim, paralelas. Para passar de uma à outra foi suficiente mudar uma palavra: substituiu-se ‘justaposição’ por ‘sucessão’. Desviou-se sistematicamente da duração real. Por quê? A ciência tem suas razões para fazê-lo; mas a filosofia, que precedeu a ciência, já operava dessa maneira, e não possuía as mesmas razões. Examinando as doutrinas, pareceu-nos que a linguagem havia desempenhado aí um papel fundamental. A duração se exprime sempre em extensão (BERGSON, 1979, p.103).

---

<sup>6</sup> Conhecido por seus estudos aristotélicos e aluno de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775 - 1854).



Estes primeiros contatos científicos de Bergson certamente o influenciaram a pensar o tempo não espacializado. Porém, como foi dito, não há dualismo vulgar entre eles, nem entre ciência e filosofia, visto que cada uma, a sua maneira, se manifesta em nós. Entre as obras *Matéria e Memória* (1999) e *A Evolução Criadora* (2005) Bergson, em comunicação proferida Sociedade Francesa de Filosofia, em 1901, intitulada *O paralelismo psico-físico e a metafísica positiva* (PUF, 1972. p. 463-502) enaltece o surgimento das ciências biológicas, sociais e psicológicas. Citando Platão e Descartes, e esgotando-se até o fim do século XVIII, a ciência era baseada puramente na matemática, ela mesma constituindo-se como a ciência mais solidamente constituída (BERGSON, 1972, p. 490). Isto porque com a proeminência do século XIX, o surgimento das ciências biológicas, sociais e psicológicas seria a própria demonstração de que o modelo puramente matemático era insuficiente para pensarmos todos os aspectos da vida humana: “[...] uma ciência mais flexível, instruída por uma experiência mais vasta e disposta a admitir nos fenômenos da natureza uma complexidade de organização dificilmente redutível ao mecanismo matemático” (BERGSON, 1972, p. 474).

Assim, uma interpretação anti-intelectualista acerca das teses bergsonianas não nos é relevante, visto que sua obra ganhadora do prêmio Nobel de 1927, *A Evolução Criadora* (2005), culmina na aplicação da metafísica positiva anunciada na comunicação acima mencionada, já acreditando na evolução criadora<sup>7</sup>, onde Bergson traz a biologia como a ciência capaz de aplicar à metafísica positiva. Este aspecto é de elevada importância na própria “história do pensamento bergsoniano”, visto que quando Bergson define o método intuitivo à metafísica ainda ficaria vago o intuito do próprio método intuitivo. Assim certa justificativa ao método intuitivo inicia-se com a apresentação da metafísica positiva na comunicação de 1901, sendo esta concretizada em *A Evolução Criadora* (2005), pensada juntamente com a biologia, visto seu caráter evolucionista, mesmo que ainda voltado apenas à matéria. Ou seja, a biologia constatou a evolução na matéria. Há, segundo Bergson, uma evolução criadora, que atravessa, também, a imaterialidade, o que é constatado no acesso à duração, intuitivamente.

Como podemos observar, a relação de Bergson com as aparições e pesquisas científicas sempre foi profícua para o desenvolvimento de suas teses, seja para a constatação de um tempo não espacializado, seja para unir-se posteriormente com ele, por meio de sua

---

<sup>7</sup> Bergson compreende a evolução criadora movida por um certo elã, o elã vital. Basicamente, este elã é o que explica a evolução criadora que permeia toda forma de vida. “Trata-se de um princípio responsável não somente pela evolução da vida até às formas superiores do espírito, mas também pelo nascimento da matéria. Bergson insiste na unidade deste impulso vital que atravessa toda a matéria, todas as formas criadas, dando força e impulso ao movimento unitário da vida e sua evolução” (SILVA, 2006, p. 1).

metafísica positiva. Positiva, neste caso, quer dizer que, via intuição, ela percorre a experiência, a vida, sendo, portanto, predisposta à evolução, a certo progresso real. Assim, a metafísica positiva de Bergson, diferenciando-se de um “resumo ou síntese” de conhecimentos materiais já adquiridos, distinguindo-se “deles como a impulsão motora se distingue do caminho percorrido pelo móvel, como a tensão da mola se distingue dos movimentos visíveis no relógio. Nesse sentido, a metafísica nada tem em comum com uma generalização da experiência” (BERGSON, 2006a, p. 233-234). Despreocupada com uma produção generalizante acerca da vida e da experiência, a metafísica intuitiva acrescentaria sua capacidade de se desvencilhar de conceitos rígidos e já prontos e criar novos: “conceitos fluidos e flexíveis, suscetíveis de se moldar às sinuosidades da realidade” (BERGSON, 2006a, p. 194-195).

Para Bergson, o método intuitivo desemboca em uma relação com as ciências, utilizando essa eficácia de “desvencilhar” e “criar” beneficiando o ser humano, ampliando nosso conhecimento acerca da evolução da vida: evolução essa que perpassa, para Bergson, o material e o imaterial.

Destarte, o método intuitivo, para Bergson (1972), constata a evolução da vida. Na comunicação de 1901, Bergson já havia mencionado sua preocupação central: a significação da vida: que, para ele, transpassa os aspectos materiais e imateriais: “Se desejaria uma fórmula [...] mas como eu formularia desde agora uma conclusão definitiva, se o método que proponho exige que se vá progressivamente às ideias pelo longo e duro caminho dos fatos?” (BERGSON, 1972, p. 485). Apesar de não oferecer a resposta acerca da significação da vida, Bergson indica caminhos com a aplicação do método intuitivo em uma metafísica positiva que trabalharia em colaboração com alguma ciência - como no mencionado exemplo da biologia em *A Evolução Criadora* (2005).

Esse subtópico é importante para evidenciarmos não somente a relação de Henri Bergson com a ciência, mas também para estabelecermos como o método intuitivo desembocou nas teses do autor.

Essa explicitação se deve à demarcação do distanciamento dessa pesquisa com o desfecho da obra de autor francês. Nosso recorte do método intuitivo, voltado para sua relação com o problema em filosofia, não seguirá a predileção bergsoniana de expandir nosso conhecimento acerca da evolução da vida. Sentimos, intuitivamente, afinidade com a palavra criação, já com evolução, nem tanto. Para nós, o método intuitivo tem outra implicação com a filosofia, ou com a questão do problema em filosofia: a precisão que tal método proporciona à

criação de máquinas de guerra diante de conceitos enraizados e fixados em nosso pensamento e em nossas práticas sociais.

[...] a máquina de guerra responde a outras regras, das quais não dizemos, por certo, que são melhores, porém que animam uma indisciplina fundamental do guerreiro, um questionamento da hierarquia, uma chantagem perpétua de abandono e traição (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 22).

Tais máquinas desestabilizariam os centros conceituais que reproduzem os cansativos confrontos de dualismos vulgares, os quais podemos observar em diversos aspectos de nossa vida social, por exemplo. Essa desestabilização expandiria nossa percepção a ponto de apresentar rotas de fuga daquilo que está fixado. Afinal, se há o movimento incansável, jorro de criação, sempre haverá rotas de fuga.

### **1.3 Tempo e duração**

O tempo, enquanto duração, movimento e, assim, diferença contínua, é a temporalidade onde primeiramente se dá o encontro virtual da pesquisa com o problema. Temporalidade que, por ter como característica principal o movimento incessante, nos permitirá pensar a relação problemática fora da perspectiva sujeito-pesquisa-representação. É neste tempo que concentraremos, um pouco mais adiante, a relação problemática virtual, na qual vislumbramos um contato primeiro ainda sem intermédios conceituais e sistemáticos. Daí a importância da elucidação que faremos neste subtópico acerca do tempo e da duração.

Para traçar algumas características do tempo da experiência concreta, falaremos um pouco da duração. Duração é o movimento incansável do tempo, a diferença em si mesma. Para Bergson, duração é a experiência do presente com a memória do passado e a antecipação do futuro; em outras palavras: quando vivenciamos a duração, não há diferença linear entre passado, futuro ou presente - eles fazem parte do mesmo movimento – não há diferença nem entre sujeito e objeto, visto que ambos os aspectos estão submetidos ao movimento da mesma forma. O tempo não espacializado, por não possuir características lineares e analíticas, compõe-se de acontecimentos que se somam uns aos outros, formando um movimento contínuo, em que os fundamentos do princípio de identidade, por exemplo, não fazem sentido.

[...] a filosofia foi levada a procurar a realidade das coisas acima do tempo, além do que se move, do que se muda, conseqüentemente, fora daquilo que nossos sentidos e nossa consciência percebem. Desde então, ela não poderia ser mais do que um encadeamento mais ou menos artificial de conceitos, uma construção hipotética. Pretendia ultrapassar a experiência: na realidade, apenas substituí-a à experiência móvel e plena, suscetível de um aprofundamento crescente, repleta, por isto, de revelações, um extrato fixo, seco, vazio, um sistema de ideias gerais abstratas, tiradas dessa mesma experiência, ou antes, de suas camadas mais superficiais. [...] Restituamos ao movimento sua mobilidade, à mudança sua fluidez, ao tempo sua duração. Quem sabe se os ‘grandes problemas’ insolúveis não ficarão na película? Eles não diziam respeito nem ao movimento, nem à mudança, nem ao tempo, mas somente ao invólucro conceitual com a qual falsamente os confundíamos ou tomávamos por equivalente. A filosofia tornar-se-á então a própria experiência. A duração revelar-se-á criação contínua, ininterrupto jorro de novidade (BERGSON, 1979, p.105).

Expostas algumas características daquilo que Bergson (1979) considera como duração, podemos apontar algumas diferenças entre as duas concepções acerca do tempo. Talvez, um dualismo essencial a ser apresentado aqui seja o quantitativo-qualitativo. Tempo-Espaço = quantitativo; Tempo-Duração = qualitativo. O tempo espacializado, mecânico, lógico, físico, tão em voga na época de Bergson, associa diretamente a ideia de número com os corpos materiais que se apresentam no espaço. Dessa forma, trata a sucessão múltipla de acontecimentos no mundo de forma rígida, contabilizando esses acontecimentos por meio de um processo de figuração simbólica: os números, por exemplo. Processo que necessita, primordialmente, do espaço. Não há número sem espaço. Aqui podemos compreender uma grande diferença entre as duas formas de compreender o termo tempo. Essa sucessão contabilizada de acontecimentos aparece, em nosso cotidiano, como uma sucessão temporal. Porém, para Bergson, essa interpretação é um grande equívoco. Ali não há sucessão temporal; o que ocorre é uma sucessão espacial, ou seja, uma temporalidade intrinsecamente relacionada com o espaço, um tempo espacializado: tempo que não é tempo. A inteligência ao pensar o tempo trabalha com a ideia de um meio homogêneo recheado de acontecimentos alinhados, justapostos no espaço, formando uma multiplicidade de acontecimentos repetitivos e identificáveis. A partir da duração ou, quem sabe, dentro da duração, não há a caracterização do conceito de sucessão, que cabe ao tempo quantitativo-espacializado. “[...] a duração bergsoniana define-se, finalmente, menos pela sucessão do que pela coexistência” (DELEUZE, 1999, p. 46).

Por intermédio de símbolos, da linguagem, o método analítico, voltado à ação no mundo na matéria, mascara a realidade movente, o que, Bergson, no capítulo IV de *A*

*Evolução Criadora* (2005)<sup>8</sup>, chamará de “mecanismo cinematográfico da inteligência”<sup>9</sup>. Esse mecanismo, para o autor francês, já em *O Pensamento e o Movente* (2006a), é natural e necessário para o conhecimento científico, pois a ciência é a preparação e iluminação de nossas ações sobre o mundo (BERGSON, 2006a). O pragmatismo da ciência exige referenciais imóveis para obter eficácia sobre seu objeto de estudo e, conseqüentemente, em nossa ação/interação diante deste mesmo objeto. Dessa forma, a ciência ganha em estabilidade e em capacidade de análise, mas acaba deixando escapar o que há de mudança, fluxo, diferença, transição, passagem, ou seja, aquilo que Bergson denominará de duração, ou tempo real.

A ciência, com a lógica e a mecânica pode analisar, calcular, deduzir ou induzir os acontecimentos que estão dentro de um tempo-espço determinado. Assim, mediante suas causas, a ciência pode determinar um acontecimento sucessivo por meio do precedente, por meio daquilo que Bergson denomina memória-hábito. O corpo, no mundo, é ação. Nossas ações no mundo, nossa rotina, são realizadas através de mecanismos motores que não nasceram conosco. Esses mecanismos motores animaram-se em nós a partir de movimentos que nos cativaram. Exemplos mais banais: a fala e o andar. Ninguém nasce sabendo andar. Ninguém nasce falando. Desde pequenos somos submetidos à fala ou ao andar. Hoje, não pensamos mais ao falar ou ao andar. Simplesmente falamos ou andamos. Hábitos são nossa memória agindo no campo da matéria, evitando constrangimento à ação.

Em correspondências de 1903, Bergson cita que foi seu interesse por mecânica que o fez se ocupar da ideia de tempo. Afirma que a física e a matemática não lidavam com o tempo real, da duração real (BERGSON, 1972). Porém, Bergson em nenhum momento articulou sua construção filosófica opondo-se à ciência. A sistematização científica tem seus motivos para proceder dessa forma, valorizando o espaço e a matéria. Motivos naturais onde, segundo Bergson, “sua função é prever. E ela extrai e retém do mundo material o que é suscetível de se repetir e de ser calculado, conseqüentemente, o que não dura” (BERGSON, 1979, p.102). A ciência desviou-se sistematicamente da duração real. Por quê? Ela tem suas razões para fazê-

<sup>8</sup> Também na Introdução de *O Pensamento e o Movente*, p. 105, *Os Pensadores*, 1979.

<sup>9</sup> É o método cinematográfico que regula o ritmo geral do conhecimento em função da ação; é para clarificar a ação que a inteligência está sempre presente, mas acidentalmente alinhamos nossas faculdades de conhecer ao diapasão da ação. E, como toda ação é descontínua correlatamente ao nosso mecanismo vulgar de conhecimento, creditamos ao mundo a mesma descontinuidade que experimentamos ao agir, haja vista que o “mecanismo da faculdade de conhecer foi construído nesse plano” (BERGSON, 2005, p. 332). Ora, agir sobre alguma coisa significa imprimir-lhe algum movimento – por menor que seja; desse modo, toda ação aparece-nos sob a forma de movimento. A inteligência, artifício do mecanismo cinematográfico, está imediatamente ligada à ação e por ela é orientada, ser-nos-á impossível vislumbrar a duração das coisas se partirmos dela, uma vez que a nossa ação sempre se desenrola num determinado espaço e ignora o tempo, ou ainda, o devir.

lo, a duração se exprime sempre em extensão. Os termos que designam o tempo são tomados à linguagem do espaço. Quando evocamos o tempo é o espaço que responde ao chamado. Bergson não deseja retirar da ciência sua validade, nem ocupar seu lugar. Para o autor francês, qual seria o lugar ou o papel da ciência? Auxiliar a ação. Toda ação requer um resultado. E resultado relaciona-se com o pragmatismo, que logo coincide com o determinismo científico. Ou seja, a ciência, para Henri Bergson, possui um papel de extrema importância já que, como dissemos, para o autor francês, nosso corpo no mundo é ação. Vale frisar que, não tão somente pelo caráter instrumental, a ciência tem dificuldades em lidar com a duração. Achamos plausível frisar que a ciência parece estar imersa em uma espécie de ilusão transcendental, visto que ela apenas consegue reter a duração em termos extensivos. Assim, muito mais do que criticar o racionalismo científico, Bergson (1979) retifica-o, estabelecendo o território ou a jurisdição científica. Estabelecimento que faz parte de sua busca da precisão filosófica. Até por seu contexto positivista, foi necessário que Bergson fizesse essa espécie de territorialização, para que tanto a filosofia e quanto a ciência pudessem se afirmar em suas diferenças.

Ciência é auxílio à ação. O que Bergson deseja é desmitificar essa inteligência sobre-humana que o radicalismo científico pareceu ter mistificado em sua época, nos anos iniciais do século XX. Na obra *A Evolução Criadora* (2005), Bergson cita três exemplos dessa mistificação da inteligência científica: La Place, Du Bois e Huxley (BERGSON, 2005, p. 38). Para o francês, os três pretenderam levar a inteligência para um campo que não fosse o do auxílio à ação, tiveram intenções mais universais à ciência. Bergson alerta para as proporções exageradas destes teóricos em seus sistemas, ideias e pensamentos.

Para o autor francês, tudo está, temporalmente e intrinsecamente ligado, de maneira heterogênea - diferente do tempo espacializado: quando tratamos do tempo enquanto duração, os acontecimentos não obedecem à quantidade e sim à qualidade; assim como não se trata mais de uma linearidade homogênea e passível de identificação, pois a duração une os acontecimentos por meio de uma heterogeneidade, nenhum acontecimento é idêntico ao outro, cada um possui sua intensidade própria, por meio da duração, do fluxo temporal, e da sua constante criação de diferenças.

Assim como acontecimentos não apresentam identidade entre suas manifestações, definir duração, que sempre estará em relação com o movimento, é algo caro até para Bergson. Deste modo, a reflexão acerca da questão da duração é feita em diversas de suas obras. Em algumas, a ênfase está na demonstração da diferença entre duração e as definições do tempo espacializado; em outras, Bergson deseja mostrar como, subjetivamente, pode-se

empreender a duração; no desfecho final de sua obra, já temos um direcionamento à reflexão acerca da presença da duração tanto na subjetividade, como na matéria, e do quanto essa presença induz ambos para uma evolução criadora. Sobre a duração, as obras *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1988) e *Matéria e Memória* (1999) apresentarão as principais passagens nas quais nosso trabalho se concentrará. Na primeira, temos o espírito, o movimento subjetivo, que voltando a si mesmo, vislumbra e compreende a duração, que é uma fluidez contínua de mudanças e diferenças. Na segunda, Bergson reflete sobre a forma de apreensão do espírito diante da matéria, referindo-se à inteligência; a intuição é a forma de compreensão a partir da qual a subjetividade pode entrar em contato com o tempo e a duração. Trabalharemos, também, algumas passagens de *A Evolução Criadora* (2005), obra em que o autor tem como objetivo mostrar o movimento evolutivo que a duração impõe tanto à subjetividade como à matéria: a duração não está presente apenas no movimento interno-subjetivo, ela está no universo, mesmo quando tentamos renegá-la através do uso pragmático da inteligência.

Esta maneira de definição da duração, não genérica, remete à nossa pesquisa sobre o problema em filosofia, apresentando uma relação direta entre ambos: em filosofia, cada problema, exigirá sempre um novo esforço. Assim como pensar a duração exige certa reavaliação constante dada sua característica de movimento, a relação problemática em filosofia não poderá ser idêntica ou genérica se desejarmos a precisão.

Nesta empreitada de compreender a duração, a intuição mostra-se demasiadamente importante:

[...] pensar intuitivamente é pensar na duração. A inteligência parte ordinariamente do imóvel e reconstrói bem ou mal o movimento com imobilidades justapostas. A intuição parte do movimento, coloca, ou melhor, percebe-o como a realidade mesma, e não vê na imobilidade mais que um movimento abstrato [...] Para a intuição o essencial é a mudança: quanto à coisa, tal como a inteligência a entende, é um corte praticado no meio do devir e erigido por nosso espírito em substituto da realidade (BERGSON, 1979, p 115).

A partir deste corte espacializante praticado no devir, a inteligência faz nossa consciência acreditar que há apenas o tempo espacializado, e assim, confundimos o papel da filosofia com a construção científica, na medida em que o “pensamento comum, tal como resulta da estrutura dos sentidos, da inteligência e da linguagem, é mais próxima da ciência do que da atitude da filosofia” (BERGSON, 1979, p. 66).

A atitude da filosofia que Bergson refere-se, em nosso ponto de vista, é o esforço constante para violentar. Mas violentar o quê? Muitos aspectos, talvez infinitos; exemplos: o conceito, a representação, a identidade, o conformismo, a resignação mortificadora, o pensamento de rebanho, a organização submissa, a intenção moralizante, os juízos imutáveis, e por aí vai... São estes aspectos que a atitude filosófica deve violentar, para que ela não (re)produza o que, de uma forma ou de outra, já foi dado ou mostrado. A relação problemática em filosofia deslocada do tempo espacializado, posta na duração, impreterivelmente apresentará violências para estes aspectos talvez infinitos, pois no movimento incansável não há elementos estáticos, fixos ou genéricos. Uma viagem à duração, é subjetiva, mas não de um sujeito nele mesmo. A duração, enquanto experiência subjetiva, mostrará àquele que se pensa sujeito, a falta de sentido e/ou importância de ser sujeito diante do movimento.

Bergson, muito longe de uma tentativa de exilar o desdobramento científico, vê sua utilidade na vida humana. O que o francês assinala é que esta é uma das maneiras humanas de pensamento, uma forma exteriorizada. Bergson diz que há outro jeito de exercer o pensamento, em que os fatos e os instantes não se organizariam sucessivamente uns aos outros, mas se interpenetrariam, escapando às leis e medidas espaciais. O tempo não mais estaria relacionado essencialmente ao tempo: trataria da duração real/interior.

Para o autor francês, podemos denominar esta outra forma de pensar como metafísica. O filósofo explica, especificamente em *Introdução à Metafísica* (1979) que as antinomias metafísicas e seus problemas sem solução, que inclinaram a metafísica ao ostracismo, como o problema da origem do ser, por exemplo, são consequências do aparato intelectual que reduz o ser, o movente, aos termos espaciais, adequando, equivocadamente, o tempo ao espaço. A metafísica tradicional conduz a falsos problemas, quando pensa a partir do tempo espacializado. Não considerando o método que propõe Bergson, o da intuição. Esquece também, seu objeto: a duração.

Deleuze, como veremos, organizará o método intuitivo em regras. Desde já, é importante ressaltar que tais regras não se postulam como axiomas do próprio método. Essas regras aparecem como fins didáticos, posteriores ao próprio método. E, para não cometermos injustiça com Kant (1995), não o deixaremos de lado neste aspecto, visto que para esse autor as regras são mais reflexionantes do que determinantes:

A faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. No caso de este (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade do juízo, que nele subsume o particular, é determinante (o mesmo acontece se ela, enquanto faculdade de juízo transcendental,



indica *a priori* as condições de acordo com as quais apenas naquele universal é possível subsumir). Porém se o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente reflexiva (KANT, 1995, p. 23).

Apesar da duração estar relacionada com aquilo que não é espacial, com o ser ou espírito, ela está presente, mesmo que subjacentemente, em todos os aspectos da realidade, sejam eles, materiais ou não. Em *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1988) Bergson trabalha com a duração de forma interna, interior, ou seja, a duração do “eu profundo; já, tanto em *Matéria e Memória* (1999) como em *A Evolução Criadora* (2005), Bergson trata da duração na materialidade, no mundo, na natureza.

Como vimos, Bergson não pensa a filosofia como um ajustamento de sistemas, como um emaranhado de símbolos conceituais bem articulados:

Pois é preciso que a complicação da letra não faça perder de vista a simplicidade do espírito. Ao ater-nos às doutrinas uma vez formuladas, à síntese em que parecem abarcar as conclusões das filosofias anteriores e o conjunto dos conhecimentos adquiridos, arriscamo-nos a não mais perceber o que há de essencialmente espontâneo no pensamento filosófico (BERGSON, 1979, p.55)

Perder o que há de espontâneo no pensamento filosófico, eis uma característica que não podemos perder. Se há qualquer coisa de essencial, ela é a espontaneidade. Elemento este de que pouco podemos falar conceitualmente, ele encerra-se em seu próprio acontecer. Acreditamos que esta espontaneidade filosófica em muito se relaciona com a duração temporal, assim como com a relação problemática em filosofia. Qualquer definição de duração morre já ao ser definida. Porém, isso não implica na impossibilidade de nós, seres humanos, a experimentarmos, a vivenciarmos, visto que nem todos os acontecimentos ou experimentações de nossa existência possuem caráter de fácil descrição conceitual.

Até o presente momento, abordamos a aparente dualidade entre o tempo espacializado e o tempo real, a relação de Bergson com a ciência, tentando, ao mesmo tempo, mostrar a correspondência destes temas com nossa pesquisa. Deste momento em diante, tentaremos trabalhar a duração enquanto um esforço diferenciante e subjetivo, e sua relação com a memória.

Há nas noções bergsonianas a presença do misto. As experiências apresentam elementos de duração e elementos de fixação. A memória, como veremos, se mostrará também mista em sua atuação, ora voltada para o pragmatismo espacial, ora atuando na duração, pensando o passado ontologicamente, fora da cronologia que o relógio tenta

aparentar. Apesar desta segunda atuação ser rara, ela não deixa de ser real, nem menos importante.

No decorrer da elaboração de suas obras, Bergson mostrou grande esforço em vislumbrar uma maneira de se pensar a filosofia longe de uma característica essencialmente formal/lógica/analítica. E, para nosso autor, pesou a intuição neste afastamento. É com um esforço intuitivo que a filosofia se daria. E nosso primeiro contato com a intuição configura-se como uma experiência interna.

Os dados de nossa experiência interna, quais sejam, nossas percepções e lembranças, desvinculadas das identidades que utilizamos para nos expressar, afirmam aquilo que, de fato, são: qualidade, dados imediatos, heterogeneidade, transformação. Retornar à vida interior é algo que demanda muita energia e disposição, enfrentando obstáculos naturalizados em nosso pensamento. Tais obstáculos de acesso à vida interna, não se dão por um problema moral, como interpretava o espiritualismo francês da época de Bergson<sup>10</sup>, mas ocorrem devido à nossa própria inteligência. E essa conclusão não infere um confronto do filósofo francês com o constructo científico, que se baseia na inteligência, na produção racional. Bergson (1979) apenas enfatiza que essa forma de edificação de um conhecimento cabe muito bem à ciência; porém, à filosofia não é tão interessante assim, visto que deixa escapar tudo aquilo que não é passível de identificação, tudo aquilo que é movimento. Pensemos: ao tentar apreender a vida interior, a inteligência automaticamente espacializa/identifica/fixa todas as nossas recordações, legando ao ostracismo a qualidade, a duração. Dessa forma, a inteligência encaminha-se para o conhecimento pragmático das coisas. Quando apenas a inteligência volta-se aos problemas filosóficos, acontece o encadeamento impreciso de questões ontológicas, que nos assustam, pois a inteligência não alcança conclusões para esses encadeamentos. Segundo Bergson (1979), problemas metafísicos, principalmente com os modernos, e especificamente os referentes ao criticismo, são confusões, falsos problemas, pois são problemas intuitivos, que foram tratados estritamente a partir da perspectiva da inteligência, da razão.

A seguir, veremos como os elementos de heterogeneidade e diferença articulam-se com o que vimos até agora.

---

<sup>10</sup> Contextualizando o espiritualismo francês: tal definição indica certos pensadores franceses, especialmente do século XIX, que partilhavam o pensamento contrário ao positivismo que indicava que a consciência existe de maneira independente do cérebro, ou seja, da matéria. Diversos autores são associados ao espiritualismo francês e, apesar de apresentarem diversas diferenças entre suas teses, compartilhavam essa ideia de independência da consciência diante da matéria.

## 1.4 Heterogeneidade e diferença

“A intuição é o gozo da diferença. Mas ela não é somente o gozo do resultado do método, ela é o próprio método. Como tal, ela não é um ato único, ela nos propõe uma pluralidade de atos, uma pluralidade de esforços e de direções” (DELEUZE, 1999, p. 96-97).

Intuição como gozo da diferença. Entendemos essa afirmação de Deleuze no sentido de que a intuição, metodologicamente, é uma via de afirmação positiva da diferença. Afinal, lembremos do conceito de duração: “Com efeito, o que é a duração? Tudo o que Bergson diz acerca dela volta sempre a isto: a duração é *o que difere de si*” (DELEUZE, 1999, p. 103); ou seja, a duração é o próprio movimento da diferença: “Diferenciar-se é a própria essência do simples ou o movimento da diferença” (DELEUZE, 1999, p. 105). Aqui encontramos a diferença como elemento indispensável para pensarmos as suposições de Henri Bergson. E, certamente, aproximamos o problema em filosofia da diferença: afastá-lo do jogo do negativo, visto que a duração e o método intuitivo nos permitem avançar nesse aspecto.

Vimos que temos a duração como movimento da diferença. Esse movimento podemos, seguindo ainda Deleuze, chamá-lo de diferenciação, que seria um “modo original e irreduzível pelo qual uma virtualidade se realiza” (DELEUZE, 1999, p. 134). Há uma espécie de processo de diferenciação, no qual temos a realização de um virtual, que nada mais é do que um atual. Esse processo é muito parecido com a própria vida, seja animal ou vegetal, pois de alguma maneira a duração, aquilo que difere de si, diferencia conforme obstáculos que encontra na matéria. Assim, temos uma dupla diferenciação: aquela em que a diferença difere de si mesma, movimentação incansável e virtual; e aquela que se assemelha à própria vida, na qual a duração, atravessando a matéria, atualiza-se na mesma. Os dois modos de diferenciação são ações subjacentes, “objetos” de estudo para aquilo que Bergson denominou de metafísica. Pois bem, o que nos interessa nessa dupla diferenciação é o seguinte: independente se esse processo acarreta na atualização de um virtual na matéria ou não, ele apresenta algo de importância relevante em nossa tentativa de aproximar o problema em filosofia da diferença positiva. “Mas a diferenciação não é somente uma causa externa. É em si mesma, por uma força interna explosiva, que a duração se diferencia: ela só se afirma e só se prolonga, ela só avança em séries ramosas ou ramificadas” (DELEUZE, 1999, p. 76). Esse processo de diferenciação está atento à diferença, ou seja: a diferença está inserida não como um empecilho, nem como um negativo que sustenta a ordem ou o ser homogêneo; ela está disposta naturalmente no próprio pensamento, pronta para novas conexões-agenciamentos, e é exatamente isso que nos interessa nesse processo: quando conseguimos afastar a diferença, o

movimento, a duração da característica negativa, quando a deixamos atravessar naturalmente nosso pensamento ela deixa de ser obstáculo para o enquadramento das virtualidades diante das ideias gerais e abstratas para poder exercer outra função: guerrear contra conceitos pré-fabricados.

Estamos em condições agora de ajustar melhor os motivos pelos quais precisamos abandonar o esquema montado em torno da dualidade possível real exposta no ponto anterior, para reler o modo de ser virtual. Isto é assim, pois tanto o possível simples, quanto o movimento produzido na sua oposição com o real, encontram-se carregados de negatividade, uma vez que o possível, não sendo real, possui, como único modo de ser, a própria possibilidade; portanto, não passa de um não-Ser, isto é, uma forma do negativo, uma vez que sua própria postulação ontológica se baseia em não possuir, ainda, a plena realidade (CRAIA, 2009, p. 118).

Diferença deslocada do negativo. Guerra contra certa aptidão humana que busca fixar essas mesmas virtualidades a partir do princípio de identidade de uma ordem homogênea. Esse ato de guerra seria como que um das atitudes da filosofia, pois colocar bem a questão do problema em filosofia é estabelecê-lo primeiramente em sua(s) diferença(s): ação virtual do pensamento que permitiria o pensamento avançar em direção ao seu problema a partir de uma tendência aberta: um problema geraria conceitos-tendência, e não conceitos definitivos. Tudo isso pode parecer um tanto complicado, mas talvez poderíamos simplificar todos esses aspectos da seguinte maneira: diversas críticas que Bergson traz com relação à ciência e à dialética em filosofia se deve pelo fato da tentativa de se pensar o problema mediante termos atuais, conforme diferenças de grau: há uma marcante desatenção do pensamento à diferenciação, à realização de um virtual. Esquece-se da própria diferença quando nossa atenção está voltada tão somente à análise de um acontecimento que enquadra os nos atuais fixados como definitivos a partir de equivalências de identidade: “E a censura que Bergson dirige ao mecanicismo e ao finalismo em biologia, assim como à dialética em filosofia, é que eles, de pontos de vista diferentes, sempre compõem o movimento como uma relação entre termos atuais, em vez de aí verem a realização de um virtual” (DELEUZE, 1999, p. 133). Diversos elementos apresentados no presente parágrafo serão explorados mais satisfatoriamente conforme o texto avança. Agora, basta o que foi citado, e avancemos para o conceito de heterogeneidade.

Heterogeneidade e diferença são conceitos que estão estritamente interligados, tanto nas obras de Bergson, quanto nos comentários de Deleuze acerca da obra de Bergson. O ser, a questão ontológica, apresentam-se como diferença; não há um ser geral, generalizante.

Precisamos esclarecer que, pelo menos aqui, a diferença não significa diferença de uma coisa com relação à outra, uma diferença exterior, extrínseca, mediada pela oposição, pela negatividade, não é isso que estamos colocando como questão ontológica. O que os autores enfatizam é a diferença em si mesma, o que nos remete para certo processo de diferenciação: é interessante explicitar o que seria esse processo de diferenciação. Tenhamos claro que “A intuição é o método usado por Bergson para apreender aquilo que faz a coisa ser o que ela é, em sua diferença a respeito de tudo aquilo que não é ela” (FORNAZARI, 2004, p. 33). Assim, nessa tentativa de apreender a diferença da “coisa” - em nosso caso, do problema – há uma espécie de jogo entre o virtual e o atual. Entre os dois haveria um processo de diferenciação, que se caracteriza na produção do atual pela multiplicidade virtual. Usando uma linguagem deleuziana, esse processo se daria em um plano de imanência que comportaria as multiplicidades virtuais, onde ocorre o dito processo de diferenciação. O que nos interessa nesse processo é que ele acontece num território subjacente à ação, ou seja, pré-individual, ainda antes “que haja a individuação de um sujeito ou de um objeto” (FORNAZARI, 2004, p. 32). É importante observarmos que o virtual não possui menos realidade que o atual, ou vice-versa. Para que a individuação ou o atual ocorra, há uma interação com fluxos pré-subjetivos, ainda indeterminados. Por qual motivo afirmamos que há realidade equivalente em ambos os aspectos? Pois Bergson afirma ser nesse território, de um movimento incessante e ainda indeterminado, o primeiro local de atuação da filosofia, antes de qualquer atualização. O processo de diferenciação talvez possa ser um bom “instrumento” para que encontremos um problema em sua diferença, ou melhor, nos facilitaria a tarefa de problematizarmos, em filosofia, inserindo a diferença de forma não negativa em nossas respectivas atualizações. O nosso intuito de não contrair o problema diante de identidades, ou conceitos pré-fabricados, quiçá poderia estar facilitado se nos atentássemos mais às movimentações pré-individuais. Aqui encontramos certa justificativa (ainda que tenha sido insuficiente para Bergson, visto sua concepção acerca da evolução) do método intuitivo ser uma atuação precisa à filosofia, visto que em um primeiro momento estaríamos num território ainda pré-individual, algo que a inteligência tende a ter dificuldade de lidar, em identificar elementos: “Não é a pré-individualidade que é a morte, mas seu receio, que nos fixa e nos prende” (VILLANI, IN ALLIEZ, 2000, p. 46).

Segundo Deleuze (1999), em *Bergsonismo*, cada ser se encontra cercado por uma névoa de virtualidade que se relaciona continuamente com a memória. Para Bergson, o possível, assim como o nada, é uma construção retroativa, há mais no possível do que no real,

há mais no nada do que no ser. Inclusive, Bergson coloca virtual-atual no lugar do dualismo possível-real. Vejamos, antes, o que Bergson afirma sobre a virtualidade:

Não se vê que é justamente o contrário, que o possível implica a realidade correspondente acrescida, ademais, de algo que a ela se junta, já que o possível é o efeito combinado da realidade depois que ela apareceu e de um dispositivo que a rejeita por trás (BERGSON, 2006a, p. 30).

Agora, com a palavra, Deleuze:

[...] Ainda aí, a melhor fórmula para definir os estados de virtualidade seria a de Proust: ‘reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos’. De outra parte, de um outro ponto de vista, o possível é o que se ‘realiza’ (ou não se realiza); ora, o processo da realização está submetido a duas regras essenciais: a da semelhança e a da limitação (DELEUZE, 1999, p.78).

Com a citação dos dois autores observamos o seguinte: é necessário que a filosofia esteja atenta às virtualidades, tão reais quanto os “atuais”. Com essa atenção não teríamos dificuldades inerentes ao possível ou ao nada: o fato da virtualidade ser tratada com tanta realidade quanto as atualizações nos daria certa prevenção desse tipo de complicação.

Assim, segundo Bergson, para pensar o movimento, para problematizar de forma não linear, não progressiva, é necessário a intuição<sup>11</sup> como método filosófico. Chegará o momento que trataremos deste método especificamente.

Vejamos que o conceito de heterogeneidade se relaciona diretamente com nosso objetivo. Heterogeneidade é diferenciação, é como visualizamos a própria diferença. Diante das proposições-argumentações-exposições que vimos até aqui, a questão do problema em filosofia seria enfrentada de maneira precisa se deixássemos a perspectiva homogênea - muito comum à ciência e ao senso comum - branda, mansa, dormente ao pensarmos o problema em filosofia. Pensar homogeneamente, pelo menos primeiramente, não faz parte do *modus operandi* da filosofia, pois aconchega o pensamento e nós, enquanto pesquisadores de filosofia, não buscamos conforto: enfrentar o problema em filosofia em nenhum momento pode ser confortável. Homogeneamente não há enfrentamento-violência, mas sim adaptação, adequação.

A seguir, avançaremos à memória, na tentativa de mostrar que há mais de uma forma dela atuar, ou seja, há uma maneira de aproximar a memória da heterogeneidade, da duração,

---

<sup>11</sup> A intuição afirma-se, ou mostra sua importância quando descemos “[...] então ao interior de nós mesmos: quanto mais profundo for o ponto que tocamos, mais forte será o impulso que nos reenviará à superfície. A intuição filosófica é esse contato, a filosofia é esse elã” (BERGSON, 1979).

do movimento, da diferença: o que para nosso problema é importante, visto que desejamos à filosofia uma relação problemática que não se respalde na identidade e na homogeneidade.

## 1.5 Memória

Para Bergson, a nossa memória é, por mais que pareça paradoxal, mobilidade e criatividade, união entre o mundo material e o mundo imaterial. Dessa forma, a memória é muito mais do que uma simples função cerebral, como afirmavam muitas das interpretações da neuropsiquiatria contemporânea a Bergson. A memória não se dá como uma regressão ao passado, mas sim em um movimento do presente para o passado. Há, para Bergson, dois planos de atuação da memória: o plano da ação, da contração do passado para hábitos motores, voltada à ação eficaz do corpo no mundo, e o plano da memória pura, onde o espírito conserva todos os detalhes da vida transcorrida.

A duração, esse movimento contínuo e diferenciante, que atravessa a memória, não se dá através de uma sucessão de instantes separados e homogêneos. Se assim fosse, não teríamos o prolongamento do passado no atual.

Nossa duração não é um instante que substituiu outro instante: nesse caso, haveria sempre apenas presente, não haveria prolongamento do passado no atual, não haveria evolução, não haveria duração concreta. A duração é o progresso contínuo do passado que rói o porvir e incha à medida que avança. Uma vez que o passado cresce incessantemente, também se conserva indefinidamente. A memória [...] não é uma faculdade de classificar recordações numa gaveta, não há aqui, propriamente falando, sequer uma faculdade, pois uma faculdade se exerce de forma intermitente, quando quer ou quando pode, ao passo que a acumulação do passado sobre o passado prossegue sem trégua. Na verdade, o passado se conserva por si mesmo, automaticamente. Inteiro, sem dúvida, ele nos segue a todo instante: o que sentimos, pensamos, quisemos desde nossa primeira infância está aí, debruçado sobre o presente que a ele irá se juntar, forçando a porta da consciência que gostaria de deixá-lo de fora (BERGSON, 2005, p. 47-48).

Em alguns raros momentos de volta ao interior, em uma releitura do passado, praticando um esforço intuitivo de voltar à memória pura, encontramos a duração. Pois nestes instantes, o passado, sempre em movimento, é acrescentado criativamente de um presente, visto que podemos pensar o passado se estamos presentes. Ocorre um momento de coincidência do eu consigo mesmo. O tempo deste momento é duração.

Não poderíamos deixar de falar acerca do conceito de memória, visto que nosso objetivo pontual é o esclarecimento do conceito de duração. Especificamente com Bergson, na relação entre duração e memória os termos passado e presente, correspondentes à memória, mostram-se em perspectivas distintas daquelas do tempo espacializado. Para o francês, o presente sempre carrega o movimento crescente do passado. O passado cresce, não está fixo numa linha horizontal que tenta imitar o tempo-espaço. Esse carregar não quer dizer necessariamente que nos está disponível; não acessamos diversos acontecimentos presentes em nossa memória. Perceberemos menos se nosso pensamento estagnar nos modelos dispostos pelos conceitos pré-fabricados. A expansão da atuação de nosso pensamento, via intuição não garantirá o fornecimento de todo o passado, aliás, isso talvez seja algo que nunca teremos certeza. O ponto é que a filosofia, o problema em filosofia, para ser tratado de maneira o quanto mais precisa, praticamente exige a expansão da atuação de nosso pensamento acostumado a trabalhar via inteligência. É importante a lembrança constante de que somos seres finitos, o que impossibilitaria que nossa aptidão criativa e de memória incorporasse o infinito. A expansão que citamos correlaciona-se com nossa tentativa de trazer o problema em filosofia eficácia em desestabilizar o fixado: a desestabilização, de uma forma ou de outra ou de outra, ainda exigirá certa força criativa.

A duração não se apresenta como uma série de acontecimentos idênticos/homogêneos entre si; nela, um instante ainda não desapareceu quando o seguinte já apareceu e eles se contraem e se condensam um no outro. Dessa forma, não existe sucessão na relação passado-presente. Há uma coexistência. O passado nunca pára de ser, por ele todos os presentes passam; o presente é ação, e passa continuamente<sup>12</sup>.

[...] tal sobrevivência em si do passado impõe-se assim de uma forma ou outra, e a dificuldade que temos de concebê-la resulta simplesmente de atribuímos à série das lembranças, no tempo, essa necessidade de conter e de ser contido que só é verdadeira para o conjunto dos corpos instantaneamente percebidos no espaço. A ilusão fundamental consiste em transportar à própria duração, em vias de decorrer, a forma dos cortes instantâneos que nela praticamos (BERGSON, 1999, p. 175).

Vejamos a importância da relação da filosofia de Bergson com o passado, tanto para o escopo de sua obra, quanto para o recorte deste trabalho. O filósofo francês enfrenta uma tendência muito forte em seu contexto, qual seja, o de que o passado, a memória e a consciência existem e são determinadas pela massa encefálica, por aquilo que denominamos

<sup>12</sup> “Só o presente é ‘psicológico’; mas o passado é a ontologia pura, a lembrança pura, que tem significação tão somente ontológica” (DELEUZE, 1999, p.43).



cérebro. Para Bergson, estes elementos são independentes de qualquer órgão fisiológico. Cria-se, nesta interpretação, dois aspectos importantes: certa ontologia do passado e a noção de virtualidade. O passado existe, estejamos vivos ou não. O presente, enquanto tal, atualiza algo virtual do passado ontológico. É relevante frisar, por ora, que, ao relacionar memória, consciência e passado a algo não fisiológico, Bergson retira do âmbito científico estes elementos, atribuindo-os à intuição, ao movimento, à duração e à diferença. Atribuir aspectos negligenciados pela tradição em noções polêmicas e controversas as afasta das definições fixas e genéricas da filosofia.

Seguindo as trilhas, tanto de Bergson quanto da interpretação deleuziana, a definição ontológica do passado é um bom caminho para encontrarmos a duração. Segundo Bergson (1979), há uma diferença de natureza entre o passado e presente. Essa diferença se dá em compreender que o passado não foi ou deixou de ser, mas sim deixou de agir, ou de ser útil<sup>13</sup>. O passado não existe por um fator psicológico, ou simplesmente por uma função fisiológica cerebral, ele sobrevive em si, nunca deixou de ser. O passado, segundo estes autores, é o em si, e a coexistência dele com o presente, é a duração. Duração é a coexistência de si consigo mesmo, ou a diferença em si mesma, ou o movimento puro.

De acordo com Deleuze, Bergson afirma que se deve colocar e resolver os problemas em função do tempo e não do espaço (DELEUZE, 1999, p. 31-2). Daí a questão que envolve nosso trabalho. Aliás, com essa regra, podemos observar o quanto o conceito de duração é importante para Bergson, visto que a duração é a própria temporalidade. E aqui, chegamos, também, em um ponto crucial de nossa pesquisa: este colocar e resolver os problemas em função do tempo e não do espaço. Na coexistência de passado e futuro é que desejamos explorar, até o fim desta dissertação, o contato problema-duração. Colocar e resolver os problemas à duração: assim poderíamos resolver os problemas temporalmente. Duração não é corte, não demonstra uma sucessão de instantes. Duração é movimento contínuo. Como vimos, a relação passado-presente-futuro, de forma sucessiva e linear, não existe na duração. Segundo Bergson, o passado “está aí, debruçado sobre o presente que a ele irá se juntar” (2005, p. 47).

Tentemos obter uma melhor compreensão deste passado ontológico, aspecto apresentado nesta terminologia por Gilles Deleuze. Para sustentar um tempo não espacializado, Bergson apresenta-nos um passado com certo aspecto ontológico. Deleuze

---

<sup>13</sup> “Inútil e inativo, ele É, no sentido mais pleno da palavra: ele se confunde com o ser em si. Não se trata de dizer que ele ‘era’, pois ele é o em-si do ser e a forma sob o qual o ser se conserva em si (por oposição ao presente, que é a forma sob o qual o ser se consome e se põe fora de si)” (DELEUZE, 1999, p.42).

observa este salto ontológico, pois é no passado, com seu *status* ontológico, onde acontece sua conservação em si mesmo: estamos com o passado, mesmo quando não o percebemos.

Exploremos alguns conceitos bergsonianos, na perspectiva de Deleuze, para melhor visualizar as consequências deste salto ontológico. Deleuze (1981), em trecho escrito de um de seus cursos, afirma que a matéria é composta por imagens que agem e reagem:

Um universo ilimitado de imagens-movimento, isso quer dizer o quê? Isso quer dizer que, fundamentalmente, a imagem age e reage. A imagem é o que age e reage. A imagem é o que age sobre outras imagens e o que reage às ações de outras imagens. A imagem sofre ações de outras imagens e reage a elas. Por que essa palavra ‘imagem’? É muito simples, e toda compreensão é um pouco afetiva. A imagem é o que aparece. Chama-se imagem o que aparece. A filosofia sempre disse que ‘o que aparece é o fenômeno’. O fenômeno, imagem, é aquilo que aparece como aparece. Bergson nos diz então que aquilo que aparece está em movimento e, nesse sentido, ele é muito clássico. O que não vai ser clássico é aquilo que ele lança. Ele vai levar a sério esta ideia. Se aquilo que aparece está em movimento, não há senão imagens-movimento. Isso quer dizer não apenas que a imagem age e reage, que ela age sobre outras imagens e as outras imagens reagem sobre ela, mas ela age e reage em todas as suas partes elementares. São essas partes elementares que são elas mesmas imagens, ou movimentos, à vossa escolha. Ela age em todas as suas partes elementares ou, como diz Bergson, em todas as suas faces: cada imagem age e reage em todas as suas partes e sob todas as suas faces que são elas mesmas imagens. Isso quer dizer o quê? Ele tenta nos dizer: não considere que a imagem é um suporte de ação e reação, mas que a imagem é nela própria, em todas as suas partes e sob todas as suas faces, ação e reação, ou se preferir: ação e reação são imagens. Noutros termos, a imagem é estremecimento, é a vibração. (DELEUZE, 1981).<sup>14</sup>

Neste salto ontológico do passado, Bergson adiciona à imagem-movimento o conceito imagem-lembrança, onde nos colocamos no passado; esse colocar-se no passado o traz ao presente, atualizando o virtual: qual seja, a imagem-lembrança se concretizada em

<sup>14</sup> Livre tradução nossa: “Un univers illimité d'images-mouvement, ça veut dire quoi? Ça veut dire que, fondamentalement, l'image agit et réagit. L'image c'est ce qui agit et réagit. L'image c'est ce qui agit sur d'autres images et ce qui réagit à l'action d'autres images. L'image subit des actions d'autres images et elle réagit. Pourquoi ce mot 'image'? C'est très simple, et toute compréhension est un peu affective. L'image c'est ce qui apparaît. On appelle image ce qui apparaît. La philosophie a toujours dit 'ce qui apparaît c'est le phénomène'. Le phénomène, l'image, c'est ce qui apparaît en tant que ça apparaît. Bergson nous dit donc que ce qui apparaît est en mouvement et, en un sens, c'est très classique. Ce qui ne va pas être classique, c'est ce qu'il en tire. Il va prendre au sérieux cette idée. Si ce qui apparaît c'est en mouvement, il n'y a que des images-mouvement. Ça veut dire, non seulement que l'image agit et réagit, elle agit sur d'autres images et les autres images réagissent sur elle, mais elle agit et réagit dans toutes ses parties élémentaires. Ces parties élémentaires qui sont elles-mêmes des images, ou des mouvements, à votre choix. Elle réagit dans toutes ses parties élémentaires ou, comme dit Bergson, sous toutes ses faces: chaque image agit et réagit dans toutes ses parties et sous toutes ses faces qui sont elles-mêmes des images. Ça veut dire quoi? Il essaie de nous dire : ne considérez pas que l'image est un support d'action et de réaction, mais que l'image est en elle-même, dans toutes ses parties, et sous toutes ses faces, action et réaction, ou si vous préférez : action et réaction c'est des images. En d'autres termes, l'image c'est l'ébranlement, c'est la vibration”. En Cours Vincennes, ST Denis: Bergson, *Matière et Mémoire*. 05/01/1981. Disponível em <https://www.webdeleuze.com/textes/70>.

ação atual e leva o passado ontológico à psicologia. Ou seja, nessa perspectiva, na tentativa de aproximarmos a duração aos processos da memória e da consciência - para posteriormente o problema em filosofia nesta perspectiva - temos certas etapas. Ao nos relacionarmos com o passado ontológico, deparamo-nos com imagens-movimento, visto que o movimento é característica da própria duração. Pouco a pouco, num retorno à superfície, estas imagens-movimento vão transformando-se em imagens-lembrança, na medida em que saem da virtualidade para o atual, ganhando, assim, existência psicológica:

Colocamo-nos inicialmente, diz Bergson, no passado em geral: o que ele assim descreve é o salto na ontologia. Saltamos realmente no ser, no ser em si, no ser em si do passado. Trata-se de sair da psicologia; trata-se de uma Memória imemorial ou ontológica. É somente em seguida, uma vez dado o salto, que a lembrança vai ganhar pouco a pouco uma existência psicológica: de virtual, ela passa ao estado atual [...]. Fomos buscá-la ali onde ela está, no Ser impassível, e damos-lhe pouco a pouco uma encarnação, uma psicologização (DELEUZE, 1999, p.44).

Abordaremos na sequência pontos acerca da atualização do passado à imagem-lembrança na tentativa de trazer ao nosso texto uma melhor ênfase às noções de virtual e atual, que compõem as entranhas da relação problemática em filosofia que apresentamos nesta pesquisa.

### **1.5.1 Imagem, lembrança e percepção**

Como o passado ontológico se torna uma imagem-lembrança? O trabalho de seleção de imagens, o movimento que conduz a virtualidade à atualidade. Deleuze (1999) descreve da seguinte forma:

Eis, portanto, quatro aspectos da atualização: a translação e a rotação, que formam os momentos propriamente psíquicos; o movimento dinâmico, atitude do corpo necessária ao bom equilíbrio das duas determinações precedentes; finalmente, o movimento mecânico, o esquema motor, que representa o último estágio da atualização. Trata-se, em tudo isso, da adaptação do passado ao presente, da utilização do passado em função do presente - daquilo que Bergson chama de 'atenção à vida' (DELEUZE, 1999, p.56).

Vejamos como Bergson define nossa percepção diante destes aspectos. Afinal, é a percepção que percebe imagens. Para ele, nossa percepção habitual normalmente limitada, é determinada, basicamente, por uma perspectiva tradicional da filosofia, qual seja, o dualismo

entre essência e matéria. Essa visão, apesar de ter sofrido diversas críticas ao longo da história, deixou grande legado na forma do raciocínio Ocidental, cravando, conseqüentemente, a ideia de que a consciência opera, essencialmente, por meio da capacidade humana de abstração racional, por meio dos conceitos e atributos linguísticos, submetendo a percepção a um plano analítico e espacial que não dá conta do real. Assim, podemos afirmar que Bergson nos traz um método diverso daquele empregado pela ciência: o método intuitivo.

É importante observarmos que a apresentação conceitual feita nesse capítulo explicita que ao passo que trazemos a intuição como elemento indispensável à filosofia, não a trataremos como um mero instinto descontrolado ou duvidoso. Trabalhamos com alguns recortes daquilo que Bergson e Deleuze apresentam acerca da memória, da consciência e do passado, por exemplo, exata para mostrarmos que esses aspectos, digamos, responsáveis por “nortear” nosso pensamento, não serão dispensáveis à atuação de um método intuição à filosofia. O que há é “apenas” uma espécie de transformação na perspectiva da própria atuação do pensamento: apenas a percepção de que há um primeiro momento, em filosofia, em que a indeterminação do movimento contínuo tenha mais a nos oferecer do que tudo aquilo que já atualizamos e já se institucionalizou em nossas manifestações sociais e em nosso próprio pensamento.

A consciência, mediada pela inteligência, filtra o passado de tal maneira a nos conduzir para resultados utilitaristas, que visam a otimização de nossas ações sobre o mundo e sobre os outros seres humanos, o que nos acarretaria conforto. Vejamos que nessa perspectiva a nossa consciência volta-se à matéria exclusivamente, o que a afasta daquele primeiro momento da filosofia, ainda não materializado, não-individualizado. Abrimos mão de filosofar em certos momentos, com razão, para que alcançássemos certa estabilidade na matéria que somos e da matéria que nos cerca.

Outra perspectiva ou atuação da consciência seria a intuitiva, voltada antes para o movimento e para o processo diferenciante, ou seja, a experimentação, ou o aspecto empírico dessa perspectiva que está num plano imanente, imaterial. Há realidade no virtual assim como há no atual. Se uma filosofia intuitiva pode nos facilitar a experimentação de movimentos virtuais, poderíamos, inclusive, discernir com mais precisão sobre quais conceitos já fabricados ou atualizados são ou não um empecilho para um trabalho filosófico criativo. Quais deles abrem caminhos, quais fecham-se em si mesmos? Talvez com o auxílio da intuição, com uma consciência e uma memória e um passado e um tempo vistos por meio de outra perspectiva que não tão somente sob o controle da inteligência, um pesquisador em

filosofia possa responder para si essa questão de maneira precisa, tendo uma oportunidade, assim, de pensar e colocar seu problema menos amarrado, menos travado conceitualmente.

Na sequência apresentaremos um breve entrelaçamento das noções que temos trabalhado até agora, juntamente com o conceito de consciência. Afinal, um problema em filosofia não se dá fora da consciência, mas sim deslocada de uma tradição fisiologista que atribui uma correspondência entre a própria consciência e um pedaço de matéria: no caso o cérebro. Tradição muito presente no contexto bergsoniano, enfrentado por ele, e que se mostrou importante para que consigamos mostrar quais são os elementos que interagem na relação problemática em filosofia.

### 1.6 Breve entrelaçamento de conceitos

“Os que amam e veneram os loucos, porque os compreendem sempre;/ Os que esperam a Morte a cada passo e não a temem;/ Os que não têm família nem pátria, mas se conhecem a enorme distância;/ Os que nasceram, enfim, para ser odiados, lapidados, crucificados,/ como o foram sempre, em toda parte, mesmo se em pensamento apenas” (Campos de Carvalho, Sal da Terra, Poemas Perdidos).

Um desafio parece-nos emergir neste instante do trabalho: onde estão as definições exatas acerca dos conceitos até agora trabalhados, tais quais: duração, consciência, memória, percepção? Não podemos deixar de frisar que tais conceitos possuem significados próprios dentro do campo argumentativo em que os inserimos no pensamento de Bergson. Além daquilo que já tratamos com relação a estes conceitos, devemos explicitar o quanto todos eles encontram-se correlacionados na teoria do evolucionismo criativo de Bergson (2005), apesar de apresentarem, entre si, diferenças de natureza.

Mas, então, não se deverá mais falar da vida em geral como de uma abstração, ou de uma simples rubrica sob a qual inscrevemos todos os seres vivos. Em determinado momento, em determinados pontos do espaço, uma corrente bem visível nasceu: essa corrente de vida, atravessando os corpos que sucessivamente organizou, passando de geração para geração, dividiu-se pelas espécies e espalhou-se pelos indivíduos sem nada perder de sua força, antes se intensificando à medida que avançava. [...] O essencial é a continuidade de progresso que se prolonga indefinidamente, progresso invisível que cada organismo visível cavalga durante o curto intervalo de tempo que lhe é dado viver (BERGSON, 2005, p. 28-29).

Dado o estatuto ontológico empregado por Bergson ao passado, perceber a realidade é reconhecer. Desse modo, a percepção pressupõe algo anterior a ela mesma, já que perceber é reconhecer. Esse registro anterior, é a própria memória, que se refaz no presente, à medida

que nossa percepção recorre à ela. Tanto à percepção, quanto à memória, cabe uma dupla ação: a que se volta à matéria, e outra voltada ao espírito. Como veremos, apesar das ações voltadas ao espírito estarem diretamente relacionados com a duração - visto seu caráter não corporal, as ações materiais também possuem seus aspectos da duração. A dimensão do tempo que dura, qual seja, que se reconhece a todo instante, é a dimensão da memória que, segundo Bergson, não é algo que depende unicamente do funcionamento cerebral, como afirmavam as teorias médico-científicas de sua época. Bergson atribui ao espírito, muito mais do que à matéria corporal – no caso, o cérebro – nossa capacidade de ter e saber acerca do passado.

A percepção é o filtro que capta recortes do passado, que atualiza imagens-lembrança por meio da ação. Na memória e na percepção há um duplo na ação da consciência, o mesmo duplo: plano de ação voltado à matéria, e outro, que se volta ao espírito. A consciência é atenção à vida. O autor francês relaciona a consciência com esta definição, pois ela dá atenção ao movimento futuro: seja de um corpo vivo no mundo, ou do espírito, não submetido a perímetros espaciais. Nossa consciência busca antecipar uma determinada ação de nosso corpo, com o intuito de oferecer a introdução do mesmo em um futuro imediato, a saber, com o intento de garantir a sobrevivência do organismo/corpo no mundo, seu habitat. Ou, também, buscar a atualização da virtualidade do passado ontológico.

Essa atenção à vida, qual seja, essa antecipação da ação real, é exatamente aquilo que Bergson define como ação virtual; o movimento da consciência é um exemplo, uma das possibilidades da ação virtual<sup>15</sup>. Assim, seja qual for o direcionamento de nossa consciência, sua atuação será virtual.

É quando temos a percepção de que somos seres que duram criativamente, que abrimos nossa consciência à duração, que facilitamos a movimentação intensa de nosso ser na memória, que conglera o passado. Essa consciência já atua no outro duplo. Não trabalha estritamente na atenção à vida material, em termos de sobrevivência; está, agora, atenta à vida que dura, ao tempo.

[...] descobriríamos que a consciência é a luz imanente da zona de ações possíveis ou de atividade virtual que cerca a ação efetivamente realizada pelo ser vivo. Significa hesitação ou escolha. Ali onde muitas ações igualmente possíveis se desenham sem nenhuma ação real (como em uma deliberação que não chega a seu termo), a consciência é intensa. Ali onde

---

<sup>15</sup> É importante destacar que há ações virtuais que se assemelham ao mecanismo cinematográfico do pensamento como, por exemplo, este aspecto antecipatório da consciência, inserida nos termos da inteligência, no lado do misto que se afasta do movimento. Ainda que essa ação seja virtual, a consciência, neste caso, seria semelhante ou parelha ao mecanismo cinematográfico, uma vez que ela antecipa a ação real, isto é, procede segundo o cálculo do movimento.

a ação real é a única ação possível (como na atividade o tipo sonambúlica ou mais geralmente automática), a consciência torna-se nula. Nem por isso deixa de haver representação e conhecimento nesse último caso, se é verdade que nele encontramos um conjunto de movimentos sistematizados dos quais o último já está pré-formado no primeiro e se é verdade, também, que a consciência poderá dele jorrar por ocasião de um choque com um obstáculo. Desse ponto de vista, a consciência do ser vivo seria definida como uma diferença aritmética entre a atividade virtual e a atividade real. Ela mede o afastamento entre a representação e ação (BERGSON, 2005, p. 157)

Segundo Bergson, seria este o papel da filosofia: explicitar o tempo que dura, colocando e resolvendo seus problemas mais em função do movimento, do que de alguma pretensão generalizante-conceitual. E aí está o motivo pelo qual trabalhamos o esclarecimento dos conceitos deste capítulo: aproximar a problematização filosófica da duração.

Duração que nos pareceu de difícil apreensão e definição significativa: este fato nos impulsionou ao estudo dos elementos que até aqui apresentamos, até porque a tradição do pensamento ocidental encontrou-se, na contemporaneidade de Bergson, no ápice do poder da inteligência factual-empírica, com o positivismo, e suas consequentes interpretações fisiológicas acerca da consciência e da memória.

### 1.6.1 Consciência e memória

A perspectiva bergsoniana indica que a memória não é apenas uma faculdade de armazenamento. Ela atravessa todas as nossas experiências. Os ditos estados psicológicos, que nos acompanham nas experiências mais simples às mais complexas, não existem sem a memória.

Trabalhar a questão passado-memória nos faz trabalhar, impreterivelmente, a questão da consciência. Questão, esta, demasiadamente complicada. O próprio Bergson desafiou-se durante, pelo menos, vinte anos, até chegar a proferir a palestra *A consciência e a vida*, em conferência datada de 1911.

Responder o que é a consciência é algo que traz o inusitado ao conhecimento, visto que somos seres ditos conscientes, mas que, geralmente, não sabemos responder o que seria esta tal de consciência. Mas temos que enfrentar estas definições complicadas para melhor estabelecer o pensamento bergsoniano. Como diz Bergson (2009):

Mas sem dar da consciência uma definição que seria menos clara do que ela própria, posso caracterizá-la por sua marca mais aparente: consciência

significa primeiramente memória. A memória pode ter pouca amplitude; pode não abarcar mais do que uma pequena parte do passado; pode não reter mais do que aquilo que acaba de acontecer; mas a memória está aí, ou então a consciência não está. Uma consciência que nada conservasse de seu passado, que incessantemente esquecesse de si mesma, pereceria e renasceria a cada instante: como definir de outro modo a inconsciência? Quando Leibniz dizia que a matéria é ‘um espírito instantâneo’, não a estava declarando (quisesse ele ou não) insensível? Portanto, toda consciência é memória – conservação e acumulação do passado no presente (BERGSON, 2009, p. 5).

A consciência não é uma unidade. A consciência é composta de estados conscientes dinâmicos, em diferenciação contínua. Estados que variam conforme múltiplos motivos da experiência-memória; eles funcionam através de uma operação da memória, conforme podemos observar logo acima: “conservação e acumulação do passado no presente”. É a memória conservada, que se conserva mesmo quando não lembramos, escondida numa espécie de inconsciente, acumulando o passado no presente. Em outras palavras, o presente é atualização do passado. O método intuitivo apresenta um conhecimento imediato, no sentido de sem mediações; porém, nem o imediato surge sem o fluxo acumulativo da memória.

Busquemos exemplos-metáforas para facilitar nossa tarefa descritiva-significativa. Como funciona uma melodia musical? Ela ilustra muito bem nossa explicação, pois na melodia cada nota carrega o fantasma do passado que antecedeu seu som. Não há melodia sem continuidade. A cada nota tocada há uma nova atualização, visto que não há melodia se cada nota for concebida separadamente, instantânea, sem passado. “Ou seja, ao ouvirmos uma melodia, temos a experiência direta de um passado fantasmagórico que *insiste* ou *subsiste* no presente” (HENRIQUES, 2016, p. 20).

A consciência, enquanto atenção à vida, direciona-se, normalmente, ao recorte perceptivo que a inteligência apresenta ao ser humano. Porém, atenção à vida também<sup>16</sup> é atenção à duração: atenção esta que a intuição se encarrega de direcionar a consciência-memória à duração.

Voltemos ao exemplo-metáfora que apresentamos não muito acima, sobre a melodia. Podemos usá-lo, também, para nos aproximarmos de outro aspecto da consciência. Poderíamos nos perguntar sobre a primeira nota de uma melodia: como esta nota contrai o passado ao apresentar-se, se é a primeira!? Além dela carregar o desejo melódico, que é sua

---

<sup>16</sup> Como vimos com Deleuze (1999, p. 25) até o absoluto para Bergson apresenta-se como um misto - matéria e espírito. A vida, a experiência existencial, também se mostra mista; assim, a atenção à vida, operação consciente do ser humano, ora estará atenta à matéria, ora à duração (mesmo que a tendência técnica-mecanicista-tecnológica-fugidia-de-si logre ao homem uma unidimensionalidade interpretativa relacionada estritamente com a lógica-razão-matéria).



contração do passado, ela se abre para o futuro. E este é outro elemento importante da consciência. Ao contrair o passado, ou atualizá-lo, ela abre-se ao futuro, pela sua característica de atenção à vida. É por meio dela que podemos, também, pensar a antecipação de nossas ações no mundo. Isso é outra característica relacionada com a proposição somos seres conscientes. Observemos o que diz Bergson (2009), na mencionada palestra *A consciência e a vida*:

[...] mas toda consciência é antecipação do futuro. Consideremos o direcionamento de nosso espírito em qualquer momento que seja: veremos que ele se ocupa daquilo que existe, mas tendo em vista principalmente o que vai existir. A atenção é uma espera, e não há consciência sem uma certa atenção [à] vida. O futuro está ali; ele nos chama, ou melhor, nos puxa para si: essa tração ininterrupta, que nos faz avançar no caminho do tempo, é também a causa de agirmos continuamente. Toda ação é uma invasão ao futuro (BERGSON, 2009, p. 5).

Eis características essenciais ao movimento consciente-memória: contração e atenção; elementos que operam com passado, futuro e presente - operação esta que, com Bergson, embaralha-bagunça a aparente linearidade passado-presente-futuro, visto que a ação, melhor exemplo de nossa atuação no mundo, não representa o presente, dado seu caráter de invasão ao futuro; o que passou não representa o passado, dado seu caráter ontológico; e o futuro afasta-se do que virá, se misturando com o presente.

[...] quando, por exemplo, caminhamos pelas ruas agitadas de uma grande cidade, prestamos pouca ou nenhuma atenção ao estado presente de nosso corpo, ao movimento atual de nossas pernas e braços, mas projetamos constantemente as ações corporais que efetuiremos em nosso futuro próximo: antevemos o transeunte do qual desviaremos, a rua que atravessaremos, o lugar a que chegaremos. Isso significa que a consciência envolve sempre espera, expectativa, antecipação, projeto: no linguajar bergsoniano, poderíamos igualmente dizer que cada estado de consciência envolve sempre a projeção de uma ação virtual que podemos levar a cabo no mundo (HENRIQUES, 2016, p. 22).

Mostramos, até aqui, implicações que a própria duração ofereceu aos questionamentos acerca do passado, da memória, da percepção e da consciência. A experimentação destes elementos apresenta, para cada um deles, ações mistas que implicam na territorialização apresentada no capítulo um. Utilizamos as implicações significantes que a duração impôs aos elementos acima mencionados no intuito de explicitar que além deles operarem para a eficácia utilitária de nossas ações no mundo, operam também em

perspectivas que não estejam voltadas ao pragmatismo exigido pela ciência ou por nosso dia-a-dia: no nosso caso, do problema em filosofia.

Ou seja, nosso objetivo de mostrar certa plausibilidade do problema em filosofia ser pensado intuitivamente no tempo que dura mostra-se passar pela consciência, pela percepção, pela memória e pelo passado, interagindo com estes elementos sem negligenciar o movimento, ou a diferença.

Podemos pensar que sensações, sentimentos e volições idênticos entre seus pares se alteram no trajeto de nossa existência, exemplo: alteração de feliz para triste, ocioso com ocupado, etc. Achamos que aí encontramos a mudança, o movimento. Porém, com um esforço de atenção podemos também perceber o movimento não está presente tão momento nessas alterações de sentimentos ou sensações, sejam volitivas ou não. O movimento perpassa até aquilo que concluímos como estáticos. Mesmo numa percepção visual de um objeto exterior aparentemente estático o movimento está presente, a virtualidade forma sua névoa. A cada instante nossa memória empurra algo do passado para o presente.

Temos a aparente impressão de que um estado psicológico se justapõe a seu antecedente, como se os estados fossem se alterando sucessivamente, separadamente: como se houvesse uma espécie de linha que delimita o fim de um e o início de outro. Porém, como a memória impulsiona o passado para o presente, há prolongamento de um estado para outro. Os estados psicológicos, internos, não são elementos passíveis de identidade sucedendo uns aos outros: eles “Continuam-se uns aos outros num escoamento sem fim” (BERGSON, 2006c, p. 3). O que percebemos de distinto em nossa subjetividade, aparentemente justapostos, separados como que numa linha cronológica, são apenas pontos mais ou menos iluminados, instantes mais marcados (ou diferenciados) dentro “de uma zona movente que compreende tudo o que sentimos, pensamos, queremos, tudo o que somos, enfim, num determinado momento” (BERGSON, 2006c, p. 3).

A inteligência tende a nos fazer confundir a duração com um tempo homogêneo, com uma representação simbólica tirada da extensão. Representação reguladora da experiência. Mas, por exemplo, no sonho, não há reguladores:

O sonho nos coloca precisamente essas condições, pois o sono, ao diminuir a velocidade do funcionamento das funções orgânicas, modifica sobretudo a superfície de comunicação entre o eu e as coisas exteriores. Então, não medimos mais a duração, mas a sentimos (BERGSON, 2006c, p. 4).

No sonho, a contabilização matemática do tempo transcorrido perde o sentido, cedendo lugar ao instinto confuso, capaz de cometer erros grosseiros ou acertos extraordinários.

Mas talvez haja outro exemplo, dentro os tantos de Bergson, que nos aproxime de certa consciência da duração: o exemplo das badaladas do relógio da vizinhança. O francês diz que ouviu, quando escrevia, o relógio na vizinhança dando as horas. Sua orelha distraída não as contou.

Para avaliar retrospectivamente o número de pancadas soadas, tentei reconstituir essa frase [musical] por meio do meu pensamento; minha imaginação deu uma pancada, depois duas, depois três e, enquanto não chegou o número exato de quatro, a sensibilidade, consultada, respondeu que o efeito total diferia qualitativamente. [...] Em suma, o número de pancadas dadas foi percebido como qualidade e não como quantidade; a duração apresenta-se à consciência [...] e conserva essa forma enquanto não é substituída por uma representação simbólica (BERGSON, 2006c, p. 5).

Essa realidade não simbólica, duração, diferença em si mesma, nos apresenta tendências qualitativas. É justamente nela que devemos pensar e dispor um problema em filosofia: a partir de suas tendências.

Outro exemplo simples onde podemos verificar a duração, ou seja, um tempo não espacializado: exemplo do copo d'água. Se quero um copo d'água com açúcar, tenho que esperar o açúcar derreter na água. O tempo de espera não é mais o tempo espacializado que poderia ser aplicado à história do mundo material, pois esse tempo coincide com certa porção de duração, que não pode ser encurtada ou prolongada segundo minha vontade, ou segundo o compasso do relógio. O copo d'água, o açúcar e o processo de dissolução são, sem dúvida, abstrações-recortes, de um momento que simplesmente durou, instantes que o número não mede. Chega a nos parecer óbvio a existência de um tempo não espacial. Por qual motivo a filosofia não estaria atenta a esse tempo!? A intuição, mais do que a inteligência, facilitaria nossa aproximação com o tempo-duração.

Ao não fixarmos a ideia de que os estados psicológicos estão justapostos, poderíamos pensar que “a sucessão de estados [...] não poderia revestir-se [...] da forma de uma linha; mas suas sensações se juntarão dinamicamente umas às outras e se organizarão entre si como fazem as notas sucessivas de uma melodia pela qual nos deixamos embalar” (BERGSON, 2006c, p. 11).

Em suma, a duração é o movimento contínuo de diferenças qualitativas, que (ainda) não possuem contornos ou perímetros rígidos o suficiente para dificultar fusões recíprocas, a interpenetração que enrolam e desenrolam entre si.

A duração, nessa perspectiva de um emaranhado de diferenças, é contínua. Essas diferenças não possuem a propensão a se exteriorizarem umas às outras, não possuindo (ainda), também, parentesco algum com o número.

Respondendo a críticas acerca de seu conceito de duração, as quais a caracterizavam como inefável ou misteriosa, Bergson afirma que a duração “é a coisa mais clara do mundo: [...] ela é o que sempre se chamou tempo, mas o tempo percebido com indivisível” (BERGSON, 2006c, p. 16). A duração, o tempo, implica sim, outrora, sim na sucessão, na cronologia, configurando quase que uma consciência específica, que trabalha para a matéria. Mas, antes dessa implicação, o tempo duração, se move, diferencia de si mesmo, aquilo que a representação não suporta: falar da duração, significá-la, definir símbolos, exige certo abandono gradativo de uma linguagem conceitual demasiadamente rígida-estriada: por este motivo Bergson recorre bastante às metáforas, aos exemplos.

Se desejamos que o problema em filosofia seja pensado e disposto, por meio da intuição, mais próximo das diferenças de natureza, da duração, não podemos ter como perspectiva apenas um tempo especializado, visto que isso nos afasta dos conceitos-tendência, e explicamos o porquê: a inteligência, que opera com o tempo espacial, reflete não somente na maneira como pensamos, mas também em nossa própria linguagem, o que praticamente impediria nosso intuito de obter precisão na aproximação problema-duração e nos trabalhos e agenciamentos de conceitos-tendência. Bergson sugere certo direcionamento da filosofia ao tempo-duração, indicando metodologicamente intuição para esse fim.

Não há consciência sem memória, visto que os estados psicológicos continuam pela adição, soma contínua de um “sentimento presente à lembrança de momentos passados” (BERGSON, 1979, p. 25). Essa soma, espécie de movimento acumulativo, podemos, agora, relacionar com o próprio fluxo da duração. Ela é a

[...] vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente, seja porque o presente encerra distintivamente a imagem incessantemente crescente do passado, seja, mais ainda, porque testemunha a carga sempre mais pesada que arrastamos atrás de nós, à medida que envelhecemos. Sem essa sobrevivência do passado no presente, não haveria duração, mas somente simultaneidade (BERGSON, 1979, p. 25).

Se não houvesse duração, se a consciência não estivesse diretamente relacionada com a memória, haveria o presente pelo presente, ou seja, ações voltadas para interesses instantâneos. Porém, segundo Bergson, subjacente à inteligência habitual está a realidade movente, a duração, nos aproximando daquilo que a inteligência e sua consequente construção linguística-conceitual nos afasta: uma realidade outra, em constante movimento, pré-individual, ainda não submetida à representação, ou às nossas necessidades utilitárias do dia-a-dia. Há uma realidade desinteressada conceitualmente, a qual Bergson insiste em dizer ser onde a filosofia deveria pensar e dispor um problema. É certo que há uma espécie de acordo tácito, de nós, conosco, em não filosofarmos ao executarmos afazeres cotidianos, burocráticos, pragmáticos. Mas que lembremos, ao pensar o problema em filosofia, que não adentraremos, que não buscaremos a mesma realidade que se organiza a ciência: a inteligência, assim, perderia seu privilégio diante da intuição metodológica.

A análise ciência trabalha sobre imobilidades (BERGSON, 1979, p. 26). A intuição nos coloca na mobilidade (BERGSON, 1979, p. 26). Ao pensarmos a intuição como um método à filosofia, certamente teremos implicações com a forma que lidamos e produzimos a linguagem. É sempre importante lembrar que, nessa perspectiva, as letras, os conceitos, não são partes da coisa, mas sim elementos simbólicos, representações. Os símbolos correspondem com os hábitos mais enraizados em nosso pensamento. Ao nos instalarmos nas representações estáticas, nos conceitos definitivos, encontramos apoio à prática de ações e pensamentos direcionados à perpetuação da estabilidade material. Essa instalação na imobilidade, na ordem una, via inteligência e instinto de sobrevivência, segundo Bergson, gera representações grosseiras (à filosofia) da realidade que dura. Segundo o autor nosso espírito possui uma forte inclinação em considerar que ideias claras são aquelas que nos são úteis. Essa inclinação é o motivo pelo qual, frequentemente, a imobilidade parece-nos a realidade, única ordem possível. Isso especifica nossa dificuldade em lidar e pensar a mobilidade.

Para Bergson (1979), essa dificuldade acerca da mobilidade resulta de uma complicação presente desde a antiguidade. Frequentemente desejamos chegar ao movimento a partir das disposições de imóveis espaçados homogeneamente. Porém, antes de trabalhar com essas disposições a filosofia deveria estar atenta à mobilidade, afrouxando a paranoica inteligência.

Enquanto voltada à estabilidade material, o conhecimento enumera as melhores ações possíveis do objeto com relação a nós; quantifica, também, nossas próprias ações possíveis e mais eficazes com relação ao objeto, ou ao fenômeno. E, segundo Bergson, nada

mais legítimo do que tal procedimento quando nosso pensamento está voltado à segurança e à estabilidade da matéria. É nesse procedimento, onde os conceitos estão pré-definidos e pré-orientados encontram sua função: funcionam como tipos de terminais, obviamente estáticos, onde, enumeradas as ações acima mencionadas, direcionamos o fluxo indeterminado, conforme nos convém, conforme a estabilização recíproca entre exigências nossas com exigências do fenômeno ou objeto em favor da repetição de acontecimentos utilitários e pragmáticos.

Porém, Bergson nos alerta que já temos ciências muito bem capacitadas para nos oferecer ações otimizadas com relação às repetições de identidades estáveis. O papel da filosofia não é reproduzir as séries enumeradas de ações e fenômenos pela inteligência, mas sim, por meio da intuição, coincidir com a duração, aproximando o problema dela. Aproximação espontânea, desatenta da preocupação de estabilizar a matéria, seja ela expressa na matéria humana, na materialidade dos objetos ou dos fenômenos. Alteração ou expansão perceptiva: da inteligência à intuição. Assim, até mais do que a exploração de outra realidade a percepção talvez se veja aberta para algo mais relevante: percebe-se que não há apenas uma ordem possível, nem ou nada ou uma diferença negativada, há diversas ordens, realidades, tipos de existência. Essa abertura é demasiadamente importante à filosofia, até porque estamos apresentando a plausibilidade de pesquisar o problema em filosofia em termos definitivos, mas sim com conceitos-tendência, conceitos abertos, dispostos à territorialização-desterritorialização-reterritorialização, e não fechados em definições estáticas-imóveis.

Um esforço intuitivo e um afrouxamento do cerco da inteligência para, em filosofia, nos colocarmos, o quanto antes, ou seja, já na disposição do problema, no “escoamento concreto da duração” (BERGSON, 1979, p. 30). Além dos atos-regras do método intuitivo, podemos observar, em Introdução à Metafísica (1979), certos princípios “sobre os quais repousa o método intuitivo” (BERGSON, 1979, p. 30-34).

Primeiramente, há uma realidade que não é a realidade material: e em termos de valores, uma não se sobrepõe a outra, são igualmente “realidades reais”. Essa realidade é a mobilidade. Nela, não há nada feito, mas sim, coisas que se fazem: ou seja, tendências. Também nela não há estados que se mantêm: há estados em contínua transformação. Nosso espírito está sempre à espreita, procurando pontos de apoio sólidos. E, no curso ordinário da vida, deixa-se representar por meio de estados e símbolos, obtendo, assim, repetidas sensações e ideias. Substituiu-se “o contínuo pelo descontínuo, à mobilidade pela estabilidade, à tendência em vias de mudança por pontos fixos que marcam uma direção”

(BERGSON, 1979, p. 31) previamente determinada. Assim, mortificamos a tendência substituindo-a por pré-determinações.

Outros fatores que inevitavelmente temos que lidar, ao pensarmos metodologicamente a intuição, são as dificuldades metafísicas, tais quais: antinomias, contradições, as divisões em escolas antagônicas, as irreduzíveis-dogmáticas oposições entre sistemas. Em grande parte das vezes tais dificuldades provêm ao fato de lidarmos com o movimento, com aquela realidade não materializada e não espacial, mediante a inteligência. Normalmente, pré-definimos elementos imóveis-definitivos, abastecemos-nos deles, e só depois pensamos um problema. Ou seja, a metafísica, estudo daquilo que não foi materializado, estudos das tendências, estaria longe desse foco ao confundir os métodos, ao utilizar metodológicas imprecisas para pensar as tendências. “Não há nenhum meio de reconstituir, com a fixidez de conceitos, a mobilidade do real. O dogmatismo, enquanto construtor de sistemas, sempre tentou, entretanto, essa reconstituição” (BERGSON, 1979, p. 31-32). Assim, se a metafísica estiver focada nessa perspectiva dogmática de reconstituição, está “fadada ao fracasso”, mortificada num “fracasso fadado”. Por esse motivo observamos a relevância tanto do método intuitivo, quanto de uma redefinição da própria metafísica.

O fracasso das doutrinas metafísicas ao tentar reconstituir ou representar o movente deve-se ao equívoco metodológico. Outro motivo remete ao dogma, às ilusórias divisões antagônicas entre sistemas, às irreduzíveis oposições entre sistemas. Isso certamente ocorre pois normalmente os sistemas trabalham, reproduzem e desenvolvem conceitos definitivos e não conceitos-tendência.

Dispor, intuitivamente, um problema em filosofia na mobilidade é se instalar por alguns momentos na própria mobilidade, pensando a apresentação de conceitos-tendência. Essa disposição é praticamente uma violência; metafísica, mas ainda assim violência, pois violenta a inteligência e nossa própria consciência habitual, acostumada com a identidade e a estabilidade. Caetano Veloso, na música Sampa, afirmou: “É que Narciso acha feio o que não é espelho”. Nosso espírito tende a estranhar, a achar feio aquilo que não identifica, aquilo que a inteligência não mobiliza e estabiliza. Por isso a violência, pelo menos inicial, da inteligência e da configuração habitual de nossa consciência. Porém, uma violência necessária, porque afasta-nos ou afrouxa a inteligência, dando margem para a intuição colaborar efetivamente e positivamente com o pensamento.

Na sequência, apresentaremos um estudo acerca de como Kant entende a definição de metafísica, principalmente no tocante de suas intuições *a priori*, que funcionam como condições ao conhecimento humano.

Bergson, em muitos momentos de suas obras, traz ao leitor o conceito de metafísica quase como um sinônimo daquilo que se entende por filosofia. Acharmos pertinente a pesquisa que virá a seguir por, basicamente, dois motivos: mostrar que a definição de metafísica de Bergson não é equivalente com uma tradição filosófica que trata tempo e espaço definitivamente em associação, imbuindo a filosofia da tarefa de tratar seus problemas por meio da inteligência e de seu respectivo pragmatismo material e espacial; também explicitar a articulação determinante à filosofia das intuições *a priori* de Kant que são, exatamente, tempo e espaço, duas noções caríssimas para Bergson e que com Kant articulam-se praticamente em direção oposta.

### 1.7 Intuição

Por qual motivo Bergson opta por desenvolver um método outro, um método sem método, chamando-o de intuição? O motivo não nos parece muito complicado; há uma dupla insuficiência metodológica à filosofia assinalada pela inteligência e a linguagem conceitual: com ambas, segundo Bergson, ocorre o engessamento do pensamento e da pesquisa filosófica, fazendo com que deixemos ausentes, no próprio desenvolvimento do problema, elementos indispensáveis como a realidade das virtualidades, a temporalidade, a duração, ou seja, os aspectos não materiais do pensamento e da própria vida acabam negligenciados ou legados ao ostracismo. Isso porque a inteligência se desenvolve de maneira utilitária, exclusivamente direcionada ao desenvolvimento estável da matéria.

A metodologia proposta por Bergson pretende escapar ou, ao menos, tangenciar sua direção por caminhos outros, onde cada passo enfrenta uma encruzilhada indizível: encruzilhadas desconhecidas não permitem noções ou conceitos pré-determinados que façam uma leitura segura do “ambiente”. O recurso da inteligência, neste caso, faz-nos beirar a insanidade, pois insiste em lembrar, a cada segundo, do perigo e do incômodo que causam cada um desses passos. Mas o contrário, um ambiente que nos remete a inúmeros conceitos previamente estabelecidos, nos causa, de fato segurança, ou esse ambiente tranquilo é apenas uma sensação ilusória que a própria inteligência nos conduz, favorecendo a vida, a perpetuação da espécie de maneira segura? Sim. Nesse caso, podemos observar que a inteligência está muito mais próxima de nossos instintos do que a intuição.

Intuição, para Bergson, é uma das maneiras de conhecer algo. E, como um “tipo” de conhecimento, não podemos dizer que a intuição seja algo aleatório, disperso ou impreciso. Ela é tão precisa, em sua metodologia, quanto a análise é nas diversas ciências em que atua. A



análise limita ou reduz a filosofia demasiadamente à produção de conceitos-verdade, ou melhor, a “render” conceitos definitivamente definidos, fechados em si: nosso pensamento possui uma forte propensão de se seduzir com esse tipo de interação com os conceitos, pois assim sempre percorrerá caminhos seguros e estáveis, sem riscos. A intuição percorre justamente os caminhos negados pela inteligência. O risco é percorrer caminhos nos quais a temporalidade não é homogênea nem linear: a inteligência não é nossa vidente em espaços assim; pelo contrário, nestes casos ela propaga apenas a angústia insegura do sentimento de “não compreensão” do mundo, ou da vida, ou daquilo que somos e daquilo que nos cerca.

E é justamente esse trajeto incerto, imprevisível que a intuição nos proporciona certa credencial para percorrer. Nossa percepção oferecerá imagens outras, imagens novas, inusitadas. Essa expansão (do leque de imagens que nosso pensamento concatena ao formular, por exemplo, uma proposição) é uma relevante inserção ao aspecto criativo da filosofia ao lidar com um problema. Afinal, já estamos fartos de pesquisas que, num toque de mágica, enquadram, submetem e reduzem problemas-acontecimentos (problementos<sup>17</sup>) a um (ou mais de um) determinado sistema conceitual pré-definido. Dessa forma, há sujeitos, ditos pensadores, auto dispostos em seus pedestais, capazes de analisar os acontecimentos e problemas sociais e subjetivos: eles foram Os escolhidos, pois possuem acesso aos sistemas conceituais detentores dos mecanismos corretos de análise.

Não acreditamos (ou, ao menos, não o veneramos) no sujeito, nem amamos (por muito tempo) nenhum sistema, ou ideia. Não há sistema fixado capaz de dar conta do dinamismo da realidade. Assim, o sistema, ou a metodologia, deve colocar-se, também, em movimento, em campos de batalhas ainda impessoais e virtuais, para, ao menos, estar mais próximo da realidade. A intuição, quem sabe, é um instrumento que facilite essa transição no movimento, na duração. Por este motivo, desejamos pensar a intuição quando apresentamos a relação filosofia e problema.

---

<sup>17</sup> Deleuze, em *Lógica do Sentido* (2011), em Sétima Série: Das Palavras Esotéricas (p.45), apresenta palavras-valise, as quais “contraem várias palavras e envolvem vários sentidos (‘furiante’ = fumante + furioso)” (p.47). Ou seja, são palavras contraídas em uma e, o mais importante, na qual os sentidos das palavras contraídas não se anulam, não funcionam a partir da lógica negativa da oposição. Por esse motivo, ousamos apresentar a palavra “problemento” = problema + acontecimento.

## CAPÍTULO 2

### KANT E OS FALSOS PROBLEMAS DA METAFÍSICA E DO TEMPO

[...] efetivamente, encontramos em Bergson, desde os *Dados Imediatos* até *As Duas Fontes*, um constante confronto com a filosofia crítica, buscando configurar o espaço teórico onde se possa pensar a possibilidade da metafísica a partir da intuição como ato fundamental do espírito (SILVA, 1983, p. 23).

É importante ressaltar que nosso enfrentamento diante da composição epistemológica e metafísica de Kant não segue, necessariamente, a leitura que Bergson faz do filósofo prussiano. Não seguimos, também, interpretações bastante presentes em estudiosos de Bergson quando se deparam com a metafísica kantiana, que pouco falam do tempo e espaço enquanto intuições primordiais à formação do entendimento humano. Teríamos mais facilidade se seguíssemos interpretações já dispostas e bem colocadas, inclusive. Porém, nossas leituras e a própria composição deste texto nos indicaram o caminho das próximas páginas, onde nos esforçamos para compreender formalmente a disposição kantiana: não achamos justo falar da análise de um sistema fechado sem experimentá-lo, e as páginas que se seguirão são consequências desta experimentação. Tentaremos entrar na metafísica kantiana da maneira mais honesta, apresentando aspectos de dentro e para dentro. Saberemos se estamos vivos ou como estaremos apenas quando o trespassarmos. Lembrando que apresentaremos a tentativa arriscada de algo nosso em relação a Kant, inspirando-nos em Bergson, e nas leituras que até aqui tivemos.

Leopoldo e Silva (1983, p. 23) tocou em ponto importante na epígrafe deste subtópico. Bergson busca reconfigurar a perspectiva metafísica em filosofia. A metafísica, enquanto interna, ou não representável na quantificação externa-material, não é perimetrada e nem busca fixar condições ao conhecimento humano. A intuição é sua ação que busca a aproximação da própria filosofia com a duração. Mostraremos como Kant define as intuições *a priori* em sua própria concepção de metafísica e como seus postulados indicam a naturalização de tempo e espaço relacionados na fundamentação das condições do conhecimento, acarretando empecilhos para nossa tentativa de problematizar filosoficamente sem abrir mão da duração.

Nesta breve passagem de nossa dissertação, nos permitimos enfrentamentos com certos conceitos acerca da disposição metafísica de Kant, visto que, para nossa empreitada, seria grosseiro simplesmente tratarmos da metafísica bergsoniana, ignorando a importância e a influência dos parâmetros metafísicos de Kant à filosofia e à descrição dos processos

cognitivos unânimes, que predominam, até hoje, no pensamento humano. É claro que este enfrentamento será respaldado pelos próprios escritos de Bergson, os quais direcionaram-se, não à toa, para a obra kantiana *Crítica da Razão Pura* (1980), por onde também transitaremos, vez ou outra.

Se há a crítica de Bergson à metafísica de Kant, devemos investigar os motivos teóricos para isso. Se Kant impôs limites ao pensamento humano com a composição do sujeito transcendental, precisamos conhecer tais limites para, quem sabe, encontrarmos-nos com algo que deles escape. Bergson criticou a composição *a priori* que Kant elabora sobre o conhecimento humano porque esta lhe impunha perímetros muito rígidos acerca daquilo que o entendimento pode alcançar. A crítica limita a ação não só da metafísica, mas também do pensamento humano e, conseqüentemente, da filosofia.

O motivo deste enfrentamento é, também, o fato do conceito de metafísica ser preservado e (re)elaborado por Bergson, mesmo em tempos em que a crítica kantiana havia instaurado a pesquisa positiva. Conceito este que, contemporaneamente, pode soar estranho e controverso. Não poderíamos deixar de trabalhá-lo aqui.

Assim, confrontaremos aqui dois falsos problemas kantianos: seu tratamento acerca da metafísica e sua disposição da temporalidade nos procedimentos *a priori* do entendimento. Procuraremos apresentar que, na medida em que verificamos que tais disposições (já tão comumente e subjacentemente articuladas em nosso pensamento) são insuficientes e até imprecisas para problematizarmos, em filosofia, o tempo e a própria metafísica, a intuição entraria no “jogo da pesquisa filosófica” de modo mais natural.

O tempo, fragmentado em segundos, minutos, dias, é uma invenção humana, por mais natural e intrínseco que possa parecer. Não é natural do tempo tal efeito separado, sucessivo e espacializado. Consagramos tais disposições – ou melhor, medidas – do tempo para estagnar o movimento incansável, objetivando a manipulação da ação humana no mundo; manipulação esta direcionada ao utilitarismo cotidiano: facilitação e conforto à vida, eficiência das ações cotidianas. Esforço quantitativo de nossa inteligência que implica tanto no senso-comum quanto na pesquisa científica. Tipo de conhecimento que, segundo Bergson, é muito útil e auxilia demasiado em nossa existência. Porém, apesar de sua utilidade, não podemos deixar de frisar que esta concepção de tempo se apresenta como um conhecimento instrumentalizado, agindo na superfície das satisfações de nossos instintos de sobrevivência e seguindo certos postulados, ditos *a priori*, de nossa razão.

Pois bem. Bergson vislumbrou movimentos não superficiais e, no decorrer de sua filosofia, esforçou-se em se aproximar destes movimentos, independentemente das

dificuldades teóricas que apareceriam. Escolheu aventurar-se em territórios metafísicos, algo bastante irresponsável e corajoso para uma época iluminada por um positivismo pós-crítico. Emergia, também em seu contexto, um Nietzsche, que escapava dos tradicionais elementos sistemáticos da filosofia com seus aforismos, confirmando a potência de deslocamentos fora – ou entre – dos sistemas fechados/dogmáticos científicos, religiosos, políticos e filosóficos da época.

Ainda hoje temos certo repúdio cultural quando nos deparamos com o conceito de metafísica. Metafísica, normalmente, apenas faz sentido para nós quando é colocada próxima da palavra fim<sup>18</sup>. Sentidos, significações e sentimentos que nos chegam transbordando de uma tradição carregada de ideias, *cogito*, sujeitos, elementos fixos, causalidades aparentemente insuperáveis. Mesmo que em Kant não haja o compromisso tácito com a tentativa de acabar com a metafísica, seu intuito de ver em que condições a metafísica é possível enquanto ciência desqualifica seu aspecto imaterial, legando-a, no mínimo, a certo ostracismo. O positivismo, iluminado também pelo ânimo de descobertas científicas importantes, pairava nas universidades, e pensava estar se fortalecendo progressivamente. Pensadores como Comte traziam às ditas ciências humanas a matemática e a exaltação dos postulados analíticos; os estudos sobre a humanidade, neste contexto, muito teriam que fazer para escapar dos sistemas científicos que, como um vírus do bem, faziam-se ser apropriados por todas as formas de compreender o mundo que o homem até então tinha elaborado.

Talvez, sentindo a necessidade de saberes/conhecimentos/deslocamentos/agenciamentos sem o intermédio sistemático e matemático das significações quantitativas. Quando Bergson refere-se à metafísica remete àquele momento em filosofia de contato com a duração, com o tempo não espacializado, com a virtualidade, onde não há predomínio da matéria, valorizando e qualificando este aspecto imaterial do “conhecimento filosófico”, dito metafísico. Este provavelmente tenha sido uma das alavancas que impulsionaram diversos dualismos nas obras bergsonianas: era necessário agir de forma precisa para mostrar que a filosofia e o pensamento humano sobreviveriam deslocados de um processo analítico, sistemático, lógico e matemático, empírico-material. E, além de haver sobrevida, o pensamento e a filosofia, se deslocados de forma mais direta ao problema, podem apresentar mais precisão do que se operassem através de sistemas e análises previamente estabelecidos.

A apresentação bergsoniana de um contato positivo (positivo, aqui, com significação próxima de criação) e preciso com realidades moventes gerou uma consequente volta à

---

<sup>18</sup> “Jamais fui sensível à superação da metafísica ou à morte da filosofia, e nunca fiz um drama da renúncia ao Todo, ao Uno, ao sujeito” (Deleuze, 1992, p. 111).

metafísica com o objetivo de evidenciar que a filosofia funciona, com ainda mais precisão, fora dos parâmetros estabelecidos por uma tradição racionalista e analítica. Como este evidenciamento se dá no esclarecimento de certos postulados metafísicos, poderemos observar nos textos de Bergson que, quando está a se pronunciar acerca do *modus operandi* que deseja descolar à filosofia, os conceitos de metafísica e filosofia confundem-se<sup>19</sup>, no sentido de, vez ou outra, possuírem a mesma significação, dependendo das conexões que estão inseridas. Isto é importante ser frisado antecipadamente para que não nos cause estranheza a leitura de certos trechos.

O real, para Bergson, não é aquilo que separamos e quantificamos. Separar, contar e prever são características de um recorte perceptivo que facilita nossa ação sobre o mundo. Algo útil, mas, ao mesmo tempo, enfadonho e perigoso ao pensamento, visto que, se generalizado como *a* realidade, limita demasiadamente a capacidade intelectual-perceptiva humana.

A realidade não apresenta hiatos ou repartições. Ela é fluida, contínua: duração. Se há medida, ela é qualitativa e não quantitativa. E, assim como temos a inteligência para nos auxiliar a entrar em contato de forma precisa e eficaz diante do mundo físico, segundo Bergson, temos a intuição para dar precisão à problematização direta e qualitativa. A intuição propicia um (re)direcionamento de nossa forma de pensar - inclusive de nossos processos cognitivos - para outras perspectivas/realidades negligenciadas pela forma de pensar predominante na academia e em nosso cotidiano: a racional e analítica, empírica-material.

Aparentemente, o dualismo qualidade x quantidade pode dar a impressão de significar uma oposição irremediável. Porém, vale ressaltar, talvez mais uma vez, as diversas passagens presentes nas obras de Bergson - principalmente em *A Evolução Criadora* (2005) - em que observamos claramente que estes dualismos são quase que didáticos, operando para, vez ou outra, evidenciar que o dualismo, ao menos como oposição, não existe: os elementos que constituem o próprio dualismo possuem uma complementariedade recíproca, onde a oposição que impede taxativamente algum trabalho em conjunto é uma equivocada impressão.

Bergson explicita um contato inicial da filosofia com uma realidade ainda não individualizada, o que decorrerá uma outra relação da filosofia com a própria linguagem. A consequente apresentação linguística desta perspectiva se dá através de inúmeras aparições de metáforas em seu texto, que atuam como imagens-exemplo aproximativos - tanto para o

---

<sup>19</sup> “[...] a metafísica deve proceder por intuição, [...] a intuição tem por objetivo a mobilidade da duração” (BERGSON, 1979, p. 28).

escritor, quanto para o autor – da experimentação, e daí o empirismo, do deslocamento do problema: da análise sistêmica à metodologia intuitiva.

## 2.1 Que sejamos formais...

“A investigação transcendental de Kant tem por meta expor as condições de possibilidade de todo conhecimento em geral” (SOUZA, 2008, p. 741).

Espaço e tempo, para Kant, são intuições puras e separadas. A primeira externa, a segunda interna. Intuições estas de total importância para o conhecer, visto que sem elas, não conheceríamos nada, ou melhor, nossas movimentações/articulações cognitivas, para terem sentido ou serem capazes de produção de significados, devem passar pelo crivo das intuições tempo e espaço para obterem status de conhecimento, de significante.

Kant elabora a estrutura de seu sistema epistemológico apresentando as definições de condições necessárias e condições suficientes para que o conhecimento se efetive. Vejamos três axiomas que se articulam no sistema crítico, muito bem apontados por Luís Eduardo Ramos de Souza que, em sua análise formal da descrição espaço e tempo de Kant, aponta-os da seguinte maneira: “As condições suficientes da sensibilidade são os fenômenos (ou aparecimentos)” (SOUZA, 2008, p. 742).

Como condições necessárias para o conhecimento, Kant aponta tempo e espaço, ou seja, as necessárias-formais, e as sensações, os acontecimentos empíricos, as necessárias-materiais. Ainda como condição para o conhecimento, temos a suficiente, qual seja, os fenômenos internos e externos.

As condições necessárias, as que mais nos interessam, são procedimentos/operações cuja *conditio sine qua non*, isto é, uma condição sem qual nada se deduz ou ocorre (SOUZA, 2008, p. 742). Imperativo que todo o conhecimento depende para se constituir: nessa perspectiva, nossas operações cognitivas, das mais básicas às mais complexas, para terem sentido, precisariam passar pelo filtro de condições necessárias. Descobrimos condições necessárias para a compreensão de uma realidade, fecha-se a percepção em um sistema significativo fechado, tornando nula qualquer outra interpretação acerca do que é ou não real. “Mas toda a Crítica da Razão Pura repousa sobre o postulado de que nosso pensamento é incapaz de qualquer outra coisa a não ser [...] modelar toda a experiência possível em moldes preexistentes” (BERGSON, 1979, p.37). É daí que vem o motivo deste capítulo: explicitarmos como e o quanto conceitos pré-fabricados podem de fato fechar nosso próprio pensamento à percepção de outras realidades, tão reais quanto a empírica-material. A

importância desta apresentação mostra-se pelo simples motivo de algo que já mencionamos: o método intuitivo nos exigirá atenção àquilo que ainda não foi individualizado, ao movimento, à duração. Escolhemos o conceito de tempo para ao mesmo tempo em que lidamos com a cristalização de um tempo espacializado elaborado por Kant, podermos visualizar a importância de um outro tempo, da duração, para o método intuitivo, e para o próprio problema em filosofia.

Como afirmamos logo mais acima, Kant afirma existir condições necessárias para o conhecimento. Vejamos a indicação de Souza (2008), acerca da aplicabilidade científica destes postulados-condições:

[...] na física, a força é uma condição necessária para ‘mover’ um objeto da inércia, pois sem uso de uma força não é possível alterar sua inércia. Na matemática, a tese é considerada uma condição necessária obtida a partir da hipótese, conforme o seguinte esquema de implicação: ‘hipótese ® tese’. Na biologia, a existência de provedores genéticos (p. ex., os pais) é a condição necessária para o nascimento de qualquer ser vivo (SOUZA, 2008, p. 742).

Nas ciências, observamos a aplicabilidade dos postulados *a priori* pois, se não se submeter o movimento da matéria a certos axiomas, não poderíamos prever seus movimentos nem manipulá-los de forma precisa. Porém, a empreitada kantiana vai além da ciência, desejando fundar as possibilidades de todo tipo de conhecimento. E neste “todo”, obviamente está a filosofia.

A dificuldade está em transportar para todo o pensamento humano um sistema fechado para o conhecimento. Se o ânimo das descobertas científicas não transbordasse pretensões demasiadas genéricas, estaríamos enfrentando, talvez, outro problema. Mas Kant fundamenta o pensamento e a filosofia sobre condição subjacentes, rígidas e fixas e precisamos tentar separar a produção e a problematização filosófica desta perspectiva para, quem sabe, nos aproximarmos de maneiras diferentes de interpretar o mundo e, conseqüentemente, de se colocar os problemas em filosofia.

Não apenas como condições necessárias ao conhecimento humano, tempo e espaço agem, no sistema kantiano, como postulados que condicionam a própria experiência:

É, portanto, indubitavelmente certo e não apenas possível ou provável que o espaço e o tempo, como condições necessárias de toda experiência (externa e interna), são condições meramente subjetivas de toda a nossa intuição, em relação às quais, portanto, todos os objetos são simples fenômenos e não coisas dadas por si deste modo (KANT, 1980, p. 66).

Nosso conhecimento, além de basicamente voltado às experiências sensíveis, opera exclusivamente pelo crivo da articulação irremediável entre espaço e tempo, articulação esta que proporciona a possibilidade de qualquer experiência sensível. Ou seja, nosso conhecimento se dá para a experiência sensível; esta experiência sensível só é possível por intermédio espaço-temporal. Logo, só existe uma forma de real, as experiências sensíveis, e, igualmente, uma forma de o conhecer, submissa às condições necessárias e suficientes.

Isso é grave para Bergson. E como ele mesmo afirma em citação não muito acima, a metafísica precede a ciência, então seus esforços irão para territórios metafísicos, na tentativa de explicitar a pertinência precisa e real de se pensar fora destas condições e mais: que se pensar fora destas condições é fator importante para proporcionar à filosofia precisão similar àquela que a ciência já mostrou ser capaz de oferecer. Tentar transpor à filosofia o *modus operandi* científico não nos dá precisão, apenas confunde-se entre problemas articulados imprecisamente, por um motivo muito simples: a ciência exige axiomas causais, materiais, empíricos; a ciência confia nos conceitos pré-fabricados, na marcha habitual do pensamento, enquanto a filosofia “consiste em inverter a marcha habitual do trabalho do pensamento” (BERGSON, 1979, p. 32). Assim, parece-nos claro que continuar/propagar/melhorar exige um *modus operandi* diferente de quando queremos precisão em inverter/desestabilizar.

Vejamos que, mesmo separados enquanto intuição externa e intuição interna, ambos, juntos, são condições necessárias, de forma indubitável, para o conhecimento. Mesmo separados estão intrinsecamente unidos em favor da formação do conhecimento humano. Um remete ao outro. Um não vale de nada sem o outro pois, se os tratarmos de forma isolada, perdem sua validade no sistema kantiano. Ou seja, em termos bergsonianos, as intuições *a priori* de Kant formam um misto mal analisado.

## 2.2 Kant define tempo e espaço

Apresentaremos as descrições de espaço e tempo feitas por Kant, e como tais definições assumiram *status* de naturais em nosso processo cognitivo, que gradativamente transformou-se em processo representativo. Processo no qual o tempo é, também gradativamente, medido espacialmente. Temos o espaço com certo sentido externo e o tempo, interno. Ainda não temos as definições de ambos relacionados com a intuição. Porém, seguindo a leitura do texto, nos deparamos com: “O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal de relações das coisas em geral, mas sim uma intuição



pura” (KANT, 1980, p. 39). “O tempo não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal, mas uma forma pura da intuição sensível” (KANT, 1980, p. 47).

Nos interessa mostrar o quanto ambas as intuições de tempo e espaço funcionam como condições para o conhecimento. Mesmo que apareçam como intuição externa, o espaço, e intuição interna, o tempo, para o conhecimento, a complementariedade recíproca de ambas é o que importa, frente suas supostas diferenças. Sendo assim, tempo e espaço formam um fundamento oferecendo possibilidade ao conhecimento humano.

Seguindo nossa leitura da *Crítica da Razão Pura* (1980) e de nosso comentador, vejamos como, mesmo sendo intuições distintas, as suas diferenças praticamente anulam-se quando Kant se refere às possibilidades do conhecimento.

Segundo Souza (2008), temos três ordens distintas de identificação das determinações conceituais de tempo e espaço em Kant. São elas as propriedades, as relações e os sentidos. Passemos então, rapidamente por estas três identificações, objetivando melhor compreensão do funcionamento do sistema kantiano com relação ao tempo e ao espaço, em suas características de fundamento para que posteriormente consigamos visualizar que estas mesmas características corroboram para que a filosofia opere por meio da análise de sistemas fechados, e dificulta a empreitada de trazer o problema em filosofia mais próximo da duração.

### **2.2.1 Propriedades de espaço e tempo**

As propriedades do espaço e do tempo são apresentadas por Kant em *Estética Transcendental*, tanto na exposição metafísica (§2 e §4) como nos esclarecimentos (§7). Kant procura apresentar definições essenciais acerca de ambos os conceitos, buscando as definições em si mesmas. E, em sua análise, Kant as define de forma idêntica. Essencialmente, tempo e espaço possuem três propriedades gerais, que são idênticas para ambos: 1) a infinitude, 2) a unicidade ou homogeneidade e 3) a imobilidade. Seguindo a análise formal de Souza, apresentamos tais trechos de *Crítica da Razão Pura* (1980) que confirmam tais propriedades gerais relacionadas com espaço e tempo:

O espaço é representado como uma magnitude infinita dada (KANT, 1980, p. 39).

A infinitude do tempo nada mais significa que toda magnitude determinada do tempo só é possível mediante limitações de um tempo uno subjacente (KANT, 1980, p. 47-8).

O espaço é essencialmente uno (KANT, 1980, p. 39)

Tempos diferentes são apenas partes precisamente do mesmo tempo (KANT, 1980 p. 47).

Mas no espaço, considerado em si mesmo, nada é móvel [...] o próprio tempo não muda, mas sim algo que é no tempo (KANT, 1980, p. 58).

Vale frisar o quanto as definições conceituais que Kant (1980) atrela ao tempo e ao espaço seguem os modelos apresentados pelas descobertas da ciência clássica, seja matemática ou física, por exemplo.

Em particular, as propriedades do espaço e do tempo apresentadas por Kant na Estética Transcendental, determinam as propriedades topológicas específicas do modelo euclidiano. Pois, em linhas gerais, na visão de Euclides, o espaço e tempo são representados como infinitos, unos e imóveis. Em certo sentido, as propriedades atribuídas por Kant ao espaço e tempo são válidas, mas pertencem a um modelo particular de representação do espaço e do tempo. Elas representam adequadamente tanto a natureza como a mente em sua forma clássica, tal como construída pelas regras da física de Newton e da geometria de Euclides (SOUZA, 2008, p. 747).

Além de propriedades idênticas, tempo e espaço apresentam uma relação intrínseca nas disposições kantianas. Vejamos que esta relação é importantíssima para nós, pois explicita que, mesmo que tempo e espaço sejam afirmados como intuições separadas, é através da relação entre ambos que o conhecimento se faz possível. Ou seja, epistemologicamente, as intuições tempo e espaço não apresentam sentido plausível nas determinações kantianas se separadas. A relação apresentada por Kant entre ambas foi assumida como algo óbvio e natural, simples e, de fato, propiciadora de qualquer conhecimento humano. Como sabemos, Bergson não compreende tempo e espaço nesta perspectiva.

### **2.2.2 A relação espaço-temporal**

Vejamos as relações conceituais que Kant apresenta entre tempo e espaço. Ele definirá como tempo e espaço atuam em conjunto, como ambos se articulam, agenciam, provavelmente formando aquilo que chamamos de A realidade. Com a palavra, Souza (2008, p. 748): “As relações do espaço constituem todas as determinações possíveis sobre a extensão. Já as relações do tempo incluem determinações de três gêneros distintos: a sucessividade, a simultaneidade e a permanência”. Eis alguns trechos que comprovam formalmente esta interpretação:

[...] tudo o que em nosso conhecimento pertence à intuição [...] não contém senão meras relações de lugares numa intuição (extensão), de mudanças de lugares (movimento), e leis segundo as quais essa mudança é determinada (forças motoras) (KANT, 1980, p. 66-7).

O que como representação pode preceder toda ação de pensar alguma coisa é a intuição e, se não contém senão relações, é a forma da intuição [...]. Logo, pode-se julgar que o sentido externo, não nos dando senão simples representações de relações, este só pode conter em sua representação a relação de um objeto ao sujeito e não o elemento interno do objeto em si (KANT, 1980, p. 67).

[...] Com a intuição interna ocorre o mesmo, [...] e que como condição formal, subjaz ao modo como pomos as representações na mente, [o tempo] contém já relações de sucessão, de simultaneidade e daquilo que é simultâneo com a sucessão (o permanente) (KANT, 1980, p. 67)

Já nas relações estabelecidas por Kant entre tempo e espaço podemos observar o quanto ambos, atuando de forma conjunta, possibilitam as representações mentais, elaborando o conhecimento possível dado pelas possibilidades oferecidas por tempo e espaço, em conjunto.

### 2.2.3 Os sentidos

Pensando tempo e espaço em seus respectivos sentidos, Kant os apresenta como definições opostas, visto que um tem sentido interno, outro externo. Vejamos a passagem de *Crítica da Razão Pura* (1980):

Mediante o sentido externo (uma propriedade da nossa mente) representamo-nos objetos como fora de nós e todos juntos no espaço. Neste são determinados ou determináveis as suas figuras, magnitude e relação recíproca. O sentido interno, mediante o qual a mente intui a si mesma ou o seu estado interno, na verdade não proporciona nenhuma intuição da própria alma como um objeto; consiste apenas numa forma determinada unicamente sob a qual é possível a intuição do seu estado interno, de modo que tudo o que pertence às determinações internas ser representadas em relações de tempo (KANT, 1980, p. 37).

Agora, lemos Souza (2008), se referindo aos sentidos kantianos para tempo e espaço:

Do ponto de vista formal, os sentidos do espaço e do tempo representam a possibilidade de determiná-los sob dupla perspectiva: como valores lógicos e como grandezas vetoriais. Em primeiro lugar, enquanto valores lógicos, o espaço e tempo formam a base para construir-se uma dada teoria semântica, na medida em que os sentidos ‘externo’ e ‘interno’ podem ser usados, com a devida precaução, para representar os valores ‘verdadeiro’ e ‘falso’. Em segundo lugar, enquanto grandezas vetoriais,

os sentidos do espaço e do tempo formam a base para construir-se uma dada teoria recursiva, na medida em que é possível assumir os valores ‘externo’ e ‘interno’ como variáveis que podem ser operadas de acordo com funções distribuídas segundo várias ordens ou tipos diferentes (SOUZA, 2008, p. 749).

Operando juntos, mesmo quando encontramos distinções conceituais entre tempo e espaço, Kant usa-os<sup>20</sup> como base para a construção de uma semântica transcendental, fechando seu sistema para outras interpretações do real e, conseqüentemente, do conhecimento. Ou seja, há o real, único, homogêneo, analisável.

Portanto, a proximidade e a distância do pensamento de Bergson com as definições kantianas se dão: pelo necessário enfrentamento com Kant ao trabalhar a metafísica e as conseqüentes distinções kantianas acerca do conhecimento humano e daquilo que nos é inteligível.

Ainda procurando apresentar a articulação espaço-temporal do sistema kantiano, passemos brevemente às definições acerca da imaginação que, mesmo dotada de certa criatividade, não escaparia de um tempo espacializado.

Em *Crítica da Razão Pura* (1980), há dois momentos em que Kant trabalha o conceito de *imaginação produtora*<sup>21</sup>. Em ambos os casos ela está relacionada com a intuição. Há dois momentos importantes à compreensão da epistemologia kantiana, quais sejam: a sensibilidade e o entendimento. No primeiro, a faculdade imaginativa esforça-se para, elaborando uma síntese, uma unidade, uma fixação, unificar os dados múltiplos captados pelas intuições tempo e espaço. No segundo, quando começamos a operar entendimentos, a faculdade da imaginação segue axiomas, que são produtos racionais, para o procedimento de aplicação das categorias, dos conceitos transcendentais, definições *a priori*, às intuições. Tanto em um momento quanto em outro observamos a capacidade esquematizante da imaginação, sempre atrelada às intuições de espaço e tempo:

Perguntamos agora o que faz o entendimento legislador com os seus conceitos ou as suas unidades de síntese. Ele julga: ‘O entendimento não pode fazer destes conceitos outro uso além do de julgar por seu intermédio’<sup>22</sup>. Perguntamos ainda: que faz a imaginação com as suas sínteses? Segundo a célebre resposta de Kant, a imaginação *esquematiza*. Não se confundirão, pois, na imaginação, a síntese e o esquema. O

<sup>20</sup> Nesta perspectiva seguimos as interpretações de Loparic com *A semântica transcendental de Kant* (2. ed. Campinas: Unicamp, 2002) e Strawson com *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's "Critique of Pure Reason"* (London: Methuen 1966).

<sup>21</sup> Em *Estética Transcendental e Analítica Transcendental*.

<sup>22</sup> *Crítica da Razão Pura*, Analítica, “do uso lógico do entendimento em geral”. A questão de saber se o juízo implica ou forma uma faculdade particular será examinada no capítulo III (Nota de Gilles Deleuze).

esquema pressupõe a síntese. A síntese é a determinação de um certo espaço e de um certo tempo, pela qual a diversidade é referida ao objeto em geral conforme às categorias. Mas o esquema é uma determinação espaço-temporal, ela mesma corresponde à categoria, em qualquer tempo e em qualquer lugar: não consiste numa imagem, mas *em relações espaço-temporais que encarnam ou realizam relações propriamente conceptuais*. O esquema da imaginação é a condição sob a qual o entendimento legislador faz juízos com os seus conceitos, juízos que servirão de princípio a todo o conhecimento diverso (DELEUZE, 2000, p. 25).

Essa breve passagem acerca da imaginação utilizamos como exemplo de que, mesmo em faculdades ditas criativas, o tempo espacializado que Kant colaborou em perpetuar age restringindo-as a uma única possibilidade de realidade.

Apresentando definições de tempo e espaço, para Kant, juntamente com alguns conceitos próximos, estamos finalizando, pelo menos por ora, este subtópico de nosso capítulo, ao explicitar o quanto a construção epistemológica-transcendental de Kant criou um sistema fechado para o conhecimento em geral. Tempo e espaço, apesar de se apresentarem como intuições distintas nas definições de Kant, um complementa o outro, fazendo do tempo um meio homogêneo:

O erro de Kant foi tomar o tempo como um meio homogêneo. Parece não ter notado que a duração real se impõe de momentos interiores relativamente uns aos outros, e se adquire a forma de um todo homogêneo é porque se exprime no espaço. Assim, a própria distinção que ele estabelece entre o tempo e o espaço equivale, no fundo a confundir o tempo com o espaço, e a representação simbólica do Eu com o próprio eu. Considerou a consciência incapaz de se aperceber dos fatos psicológicos a não ser por justaposição, esquecendo que um meio em que os fatos se justapõem e se distinguem uns dos outros é necessariamente espaço e não já a duração. Foi assim levado a pensar que os mesmos estados são susceptíveis de se reproduzir nas profundidades da consciência, como os mesmos fenômenos físicos no espaço; foi, pelo menos, o que admitiu implicitamente quando atribuiu à relação de causalidade o mesmo sentido e o mesmo papel tanto no mundo interno como no externo (BERGSON, 1988, p. 159).

### **2.3 Metafísica, as intuições *a priori* e a importância de um tempo não espacializado**

Vejamos que nosso esforço formal para decompor conceitualmente as definições kantianas de tempo e espaço não se deu, tão somente, à demonstração de ambos estarem dispostos como um misto mal analisado. Bergson usa com certa constância o termo “metafísica”. Porém, ele nada tem a ver com a composição de conceitos ou com as posições *a*

*priori* de Kant. Em *Crítica da Razão Pura*, Kant (1980), antes de se direcionar à *metaphysica generalis* (ser e não-ser, por exemplo) e à *metaphysica specialis* (Deus e liberdade), se posiciona sobre as condições do conhecimento em geral. Assim, compreendemos que a metafísica kantiana também se compõe nesta busca das condições do conhecer. Não adentraremos nas metafísicas que apontamos nas linhas logo acima, pois nos distanciariamos demais de nosso objetivo. Porém, o que desejamos aqui ressaltar é o seguinte: não é apenas na disposição espaço-temporal que o método intuitivo se distancia de Kant; a própria concepção acerca da metafísica, entre Kant e Bergson, se distancia. Kant apresenta como tarefa central da Crítica – ou de sua Filosofia Transcendental – investigar as condições de possibilidade da experiência. Então, quando Bergson fala acerca da metafísica, por muito se distancia de Kant. Bergson, muitas vezes em suas obras, refere-se à metafísica como a sua própria filosofia, ou seja, como uma investigação intuitiva tão precisa quanto a ciência o é em seu território.

Observemos um trecho de Bento Prado Júnior, onde nos mostra o sentido da recusa bergsoniana diante do sistema kantiano, visto a confusão do misto tempo e espaço em sua distribuição conceitual. Confusão que ofusca a natureza temporal em prol de definições espacializadas, que objetivam o fechamento lógico de um sistema que define o que é o entendimento e como ele é possível, e não nossa aproximação com os próprios problemas. Essa aproximação com os próprios problemas em filosofia se daria na medida em que, por exemplo, nos afastamos da “marcha habitual do pensamento”, permitindo-nos momentos de atenção às virtualidades não individualizadas, o que poderia nos auxiliar a transpor certos obstáculos, sejam conceituais ou sociais, que determinam perímetros muito rígidos ao nosso próprio pensamento, à nossa percepção. Seria como armar a consciência para perceber os problemas de maneira mais direta, mais precisa.

Na leitura bergsoniana, Kant ao se empenhar em distinguir o tempo do espaço, acaba confundindo-os e misturando-os, conferindo ao tempo a qualidade de um meio homogêneo. Para Bergson, Kant teria deixado escapar a verdadeira natureza do tempo, uma vez que usou critérios espaciais e extensos para pensá-lo e descrevê-lo. A recusa da solução kantiana é, portanto, ao mesmo tempo a recusa da tradição do entendimento e negação de toda filosofia, de toda ciência anterior, e superação dos equívocos da consciência desarmada da cotidianidade (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 89).

Vejamos que, tempo e espaço, enquanto intuições que, juntas, possibilitam o conhecimento e nossa própria percepção, condicionam o problema em filosofia, modulando-o conforme a realidade: como se houvesse um único tempo; no caso, o espacial. E a proposta de

Bergson é justamente que observemos e levemos em conta que há pelo menos outra perspectiva de tempo, de realidade; e que há outros elementos importantes que fazem parte do *modus operandi* da filosofia, mesmo que não se apresentem espacialmente, materialmente. Segundo Bergson, são estes elementos, o tempo não espacializado, a realidade que dura, o movimento e a diferença, captados pela nossa intuição, que darão precisão à filosofia análoga à precisão que a inteligência proporciona à ciência.

Pois para ir até a intuição não é necessário transportar-se para fora do domínio dos sentidos e da consciência. O erro de Kant foi o de acreditar que isso fosse necessário. Após ter provado por argumentos decisivos que nunca nenhum esforço dialético irá nos introduzir no além e que uma metafísica eficaz seria necessariamente intuitiva, acrescentou que essa intuição nos falta e que essa metafísica é impossível. Sê-lo-ia, com efeito, caso não houvesse outro tempo nem outra mudança além daqueles que Kant percebeu e com os quais, aliás, fazemos questão de lidar; pois nossa percepção usual não poderia sair do tempo nem apreender algo diferente da mudança. Mas o tempo no qual permanecemos naturalmente instalados, a mudança que normalmente temos em mira são um tempo e uma mudança que nossos sentidos e nossa consciência reduziram a pó para facilitar nossa ação sobre as coisas. Desfaçamos o que estes fizeram, reconduzamos nossa percepção às suas origens e teremos um conhecimento de um novo gênero [...] (BERGSON, 2005, p. 147).

Nessa citação encontramos um ponto de relação dos motivos do enfrentamento deste capítulo com aquilo que afirmamos nos capítulos um e dois: pensar a intuição à filosofia não acarreta um abandono da consciência. Assim, atrelamos tanto a tratativa bergsoniana de compor uma nova metafísica, como as afirmações de que não abandonaríamos elementos conscientes ao pensarmos intuitivamente. O fato de termos pensado a intuição, a consciência-memória e, em seguida, apresentado certos empecilhos que as disposições kantianas impõem à duração - pois não pensa o tempo sem acionar o espaço - indica-nos a plausibilidade de pensarmos a metafísica enquanto uma tendência expansiva, e não impositiva, ou portadora de fundamentos.

É necessário que façamos uma distinção precisa das atuações filosóficas e científicas para, depois, num momento de mais maturidade do espírito humano, ambas, filosofia e ciência, ou metafísica e ciência, que caminhem numa harmonia leve, em que nenhuma se sobreponha à outra: haverá complementariedade.

Assim, o método intuitivo bergsoniano – o qual, como vimos, apresenta uma nova perspectiva acerca da metafísica – deseja, primeiro, separar a filosofia da ciência, para mostrar que temos outra(s) realidade(s) que podemos conhecer, e que daria precisão suficiente

à filosofia<sup>23</sup>. Isto acarretará não numa oposição entre ciência e filosofia, nem numa identidade metodológica entre ambas: teremos a complementariedade, teremos a compreensão de que, tanto uma quanto outra, apresentam e trabalham aspectos importantes da existência e do pensamento humano, e a diferença que apresentam entre si não será mais um embaraço que nos esforçaremos para suprimir ou legar ao ostracismo: a diferença será afirmação positiva.

Reafirmemos nossas intenções ao esclarecer como Kant lida/define tempo e espaço: as consequências da elaboração espaço-temporal de Kant, nos levou à investigação da *Crítica da Razão Pura* (1980), visto que é nesta obra que encontramos as intuições puras de tempo e espaço. Kant define-as de forma separada, mas articula-as inevitavelmente ao conceber as condições para o entendimento humano: o conhecimento humano não existe sem elas.

Há a elaboração do conceito de metafísica kantiano, onde delineia-se e se fixam elementos *a priori*, os quais dão condições para o entendimento humano e para a formação de proposições-juízo. Foi-nos importante esta investigação, pois a definição de metafísica kantiana contaminou a tradição filosófica, a ponto de criarmos certa desconfiança ao nos depararmos com o conceito de metafísica em um texto. E Bergson usa com certa constância este conceito, inclusive, para definir sua própria concepção de filosofia. Assim, com este estudo sobre *Crítica da Razão Pura* (1980), pudemos esclarecer os caminhos distintos da metafísica kantiana e da bergsoniana. Enquanto o primeiro segue todo o procedimento que aqui demos, isto é, fixando condições, Bergson define-a, muitas vezes, enquanto sinônimo de filosofia: há um esforço filosófico que não é palpável, em termos de matéria e de espaço, e, por isso, metafísica.

Em suma, além do que já relembramos deste capítulo, é importante ressaltarmos uma espécie de exemplo contido nas suas entrelinhas. Para o recorte dessa pesquisa, se pensássemos o tempo espacializando-o teríamos grandes dificuldades em nosso objetivo de pensar e colocar o problema em filosofia de maneira mais intuitiva, e em sua diferença: menos em sua capacidade de recalcar-se diante dos modelos identitários pré-dispostos. Visto o recorte dessa pesquisa, a definição de Bergson acerca do tempo que dura apresentou mais precisão e eficácia metodológica do que se estivéssemos apenas lidando com um tempo espacializado. Já afirmamos que não concordamos com todos os aspectos da filosofia de Bergson: a recortamos conforme nosso desejo de apresentar aqui a plausibilidade de um contato mais direto com o problema em filosofia, via intuição, em prol “daquela inversão da marcha habitual do pensamento”, espécie de desestabilização de aparelhos de Estado: criação

---

<sup>23</sup> Se há realidades que não percebemos, isso muito se deve ao caráter subtrativo da percepção (mecanismo cinematográfico).



de novas forças, criativas e estratégicas máquinas de guerra. Enfim, o presente capítulo talvez também possa apresentar um exemplo de aplicação do método intuitivo: para nosso recorte o tempo pensado intuitivamente foi mais eficaz, nos facilita a colocação do nosso problema de maneira mais precisa do que se recorrêssemos ao tempo espacializado, fruto da inteligência.

A seguir, trabalharemos acerca do método intuitivo, buscando compreender, principalmente, qual a relação desse método com o problema em filosofia. Se “Parece, pois, que um problema tem sempre a solução que merece segundo as condições que o determinam enquanto problema” (DELEUZE, 2011, p. 57), devemos saber, em filosofia, lidar e dispor muito bem um problema: não em termos de submissão, mas simplesmente em dispô-lo e encontrá-lo precisamente.

Para o método intuitivo, o problema é, ao mesmo tempo, sua matéria prima e seu produto final. Intuitivamente, apresentamos tendências, problemas que continuam, que esbarram, feito máquinas de guerra, nos signos definitivos, desestabilizando-os: ou seja, conduzindo à uma reterritorialização.

Seguindo a interpretação de Gilles Deleuze em *Bergsonismo* (1999), ora apresentaremos atos do método, ora regras. Nestes casos, sinônimos. Atos ou regras ou momentos ou instantes em que o pensamento está atento ao virtual, tão real quanto o atual.

## CAPÍTULO 3

### MÉTODO SEM MÉTODO - O PROBLEMA EM FILOSOFIA

“Há que haver os que abandonam o lar, pátria, amigos, cidade,/ velhos hábitos e confortos seculares,/e sem levar nada de seu,/ apenas sua consciência desarvorada e lúcida,/ põem-se a perseguir novas e estranhas verdades,/ como que hipnotizados,/e não mais repousam e dormem, em sua peregrinação,/ noite após noite, sol após sol,/ até que sintam a paz descer como um bálsamo sobre as suas chagas/ e vejam enfim mais nítido dentro da própria alma,/e pela primeira vez se reconheçam em toda a sua nudez,/como o amante à amante no momento supremo da posse” (Campos de Carvalho, Mensagem, poemas perdidos).

Visitar o subjacente movente, abdicar com certa constância dos signos para se ver cru diante do movimento incerto, imprevisível: eis algumas ações do filósofo. O impulso vital, certo desejo onipresente à matéria, não se contenta com o insignificante, e é daí que advém a criação, aquilo que não é descoberta, visto que descobrir consiste em revelar o que já estava dado. Esforço para abdicar dos signos na existência e na própria ação: eis, talvez, outro elemento do filósofo. É certo que tais elementos e ações filosóficas não se darão de forma integral na existência de um ser humano, visto que não podemos filosofar ao pagar nossas contas ou tirar as fezes do cachorro do jardim: a inteligência prevalecerá nestas últimas ações<sup>24</sup>. Por isso o esforço é contínuo, agride a própria existência em seu aspecto pragmático. Mas não tão somente pragmáticos somos. Somos também a diferença, o movimento, a incerteza. Elementos estes que, apesar de escaparem das exigências utilitárias, são aspectos que constituem claramente o que somos, aspectos que proporcionam, inclusive, a criação interminável da história e da não história.

Em nossa vida prática, uma certa dose de conhecimento extra-intelectual se faz presente, como o provam as antipatias e simpatias inexplicáveis que sentimos em relação a certas pessoas que mal conhecemos, ou a determinação de efetuar uma certa ação, que não vem do fato de pensarmos cuidadosamente os prós e contras, mas antes de algo que, do interior de nós mesmos, nos impele independentemente de razões e justificações. Na vida cotidiana, este equilíbrio, quando cultivado, resulta numa certa capacidade de lucidez, que se torna um hábito, com o tempo quase um instinto, e que caracteriza precisamente as pessoas, a que chamamos de ‘bom senso’. Reencontramos assim, em outro plano, o paralelismo que existe entre o bom senso e a intuição, pois o que é a intuição senão a recusa da hegemonia da frieza analítica no conhecimento do real, e o cultivo de uma certa ‘simpatia’ com este real, que aos poucos nos introduz em segredos que ficariam para sempre vedados ao procedimento analítico? (SILVA, 1973, p.139).

<sup>24</sup> Ao tentar imaginar a prática intuitiva destas ações que chamamos de rotineiras, não vislumbramos uma absoluta impossibilidade, mas sim uma dificuldade de atualização, pelo menos num contexto urbanístico onde cada ser humano opera como uma peça com movimentação pré-determinada e, logo, de ações quase totalmente previsíveis. Tal assunto não faz parte do contexto de nossa dissertação, porém achamos que valia a nota, para que não ficassemos demasiadamente poéticos e gerássemos eventuais lacunas em nosso texto.

Será que há maneira precisa de pensarmos estes elementos que escapam do utilitarismo articulados com algum conhecimento humano? É possível um método que não sirva de intermédio entre o pesquisador de filosofia e o problema? Acreditamos que o método intuitivo não seja a resposta para estas questões. Porém, pode nos servir de aproximação a estes objetivos, podendo ser instrumento à expansão e à coragem necessária para pesquisador de filosofia não adaptar nem enquadrar o problema, e sim pensá-lo.

### 3.1 O método intuitivo

[...] A história dos homens, tanto do ponto de vista da teoria quanto da prática, é a da constituição de problemas. É aí que eles fazem sua própria história, e a tomada de consciência dessa atividade é como a conquista da liberdade (DELEUZE, 1999, p. 12).

Como um conhecimento movente, o qual se dá na duração, pode nos oferecer um método? Como já dissemos, a intuição, enquanto método, e não como um instinto ou uma inspiração, aproxima o pensamento e a ação humana com o próprio movente, isto é, àquilo que negligenciamos em prol do aspecto pragmático da existência. A filosofia, atuando intuitivamente, se aproxima daquilo que cria e que se move, mesmo que seja necessário violentar a percepção cômoda que temos da vida e da existência. Como escreveu Bergson, “o trabalho habitual do pensamento é fácil de se prolongar tanto quanto quisermos. A intuição é penosa e difícil de prolongar” (BERGSON, 2005, p. 236). Ainda sobre esse aspecto penoso da intuição, Deleuze explica-o enquanto uma questão metodológica:

A questão metodológica mais geral é a seguinte: como pode a intuição, que designa antes de tudo um conhecimento imediato, formar um método, se se diz que o método implica essencialmente uma ou mais mediações? Bergson apresenta frequentemente a intuição como um ato simples. Mas, segundo ele, a simplicidade não exclui uma multiplicidade qualitativa e virtual, direções diversas nas quais ele se atualiza. Neste sentido, a intuição implica uma pluralidade de acepções, pontos de vista múltiplos irreduzíveis. Bergson distingue essencialmente três espécies de atos, os quais determinam regras do método: a primeira espécie concerne à posição e à criação de problemas; a segunda, à descoberta de verdadeiras diferenças de natureza; a terceira, à apreensão do tempo real (DELEUZE, 1999, p. 10).

Que, pelo menos em alguns instantes, tentemos nos afastar das demandas de nossos dia-a-dia, do trabalho habitual do pensamento, para nos aproximarmos de uma perspectiva

que enquadra menos, que mediatiza menos; que deseja se arriscar no diferentemente preciso. Vejamos, então, cada ato deste método.

### 3.1.1 Primeiro ato

Eis talvez uma bela passagem para iniciarmos esse subtópico: a crítica dos falsos problemas ajudará a acabar com alguns tormentos “que obcecaram o metafísico, ou seja, cada um de nós” (BERGSON, 2006c, p. 21).

Passemos aos atos intuitivos, como disse Deleuze. Como primeiro ato, temos que, se o verdadeiro e o falso existem, eles devem ser aplicados muitos mais aos problemas do que às soluções. “Aplicar a prova do verdadeiro e do falso aos próprios problemas, denunciar os falsos problemas, reconciliar verdade e criação no nível dos problemas” (DELEUZE, 1999, p. 11): eis o primeiro ato do método intuitivo. A criação não é uma característica exclusiva do método intuitivo. A reconciliação que temos com relação à verdade é a criação que no nível dos problemas demanda um tipo de esforço criativo específico: enquanto outrora demandávamos energia em sermos criativos ao procurarmos a verdade e o falso nas soluções dos problemas, com o método intuitivo nos concentraríamos em pensar a verdade ou a falsidade dos próprios problemas, antes mesmo de buscar suas possíveis soluções. Segundo Bergson (2006a) e Deleuze (1999) esse primeiro ato nos auxiliaria a superar o preconceito infantil e escolar de acreditar que o verdadeiro e o falso cabem somente às soluções. Superando esse preconceito, começaríamos a fazer filosofia, visto que

A verdade é que se trata, em filosofia e mesmo alhures, de encontrar o problema e, por conseguinte, de colocá-lo, mais ainda do que resolvê-lo. Com efeito, um problema especulativo é resolvido desde que bem colocado [...]. Mas colocar o problema não é simplesmente descobrir, é inventar. A descoberta incide sobre o que já existe, atualmente ou virtualmente; portanto, cedo ou tarde ela seguramente vem (BERGSON, 2006a, p.54).

Esse preconceito é social (pois a sociedade, e a linguagem que dela transmite as palavras de ordem, ‘dão’-nos problemas totalmente feitos, como que saídos de ‘cartões administrativos da cidade’, e nos obrigam a ‘resolvê-los’, deixando-nos uma delgada margem de liberdade). Mais ainda, o preconceito é infantil e escolar, pois o professor é quem ‘dá’ os problemas, cabendo ao aluno a tarefa de descobrir-lhes a solução. Desse modo, somos mantidos numa espécie de escravidão (DELEUZE, 1999, p. 9).

Vejamos que isso pode parecer complexo, mas não o é. Esse primeiro ato do método intuitivo apenas indica que muito antes de ser solucionado, um problema em filosofia deve ser encontrado e colocado de maneira precisa, o que se manifestaria num esforço de pensá-lo mais em função de sua diferença, do que sua capacidade de se submeter a determinados conceitos pré-fabricados que o conduziriam às soluções esperadas. Como veremos há uma regra completar a esse primeiro ato que apresenta bons exemplos acerca das reconciliações dispostas aqui.

Esforço filosófico que inverte sua posição habitual e tradicional: mais do que apresentar a engenhosidade de uma argumentação fundada em mediações, que apresenta uma ou mais proposições conclusivas-lógicas condizentes com as mediações que a descoberta se submeteu, o filósofo precisa, deslocado desta perspectiva, criar seu problema. A validade ou invalidade de um problema estão em seu aspecto criativo e não em sua lógica conceitual. O território da filosofia é a duração, que traz aspectos novos e criativos à linguagem, à comunicação. Sendo assim, compreendemos que o primeiro ato da intuição enquanto método seria voltar a preocupação à criação do problema. Em seguida, nos preocuparíamos em colocar o problema de forma adequada; esta adequação ou colocação do problema seria condizente (o máximo possível – por isso, aproximação) àquele ato criativo. Vejamos que colocar o problema de maneira adequada, aqui, implica em algo muito específico: colocá-lo sem apresentar confusão de “mistos mal analisados”. Ato este deslocado da produção conceitual, e próximo do movente, da diferenciação, de múltiplas virtualidades. Colocar o problema não pode implicar uma confusão entre qualidade e quantidade, heterogeneidade e homogeneidade, duração e espaço.

Há um ato complementar ao primeiro ato do método. O problema, em seu ato de criação, aproximou-se de certo movimento, de certo impulso desejante diante da duração, do puro movimento, e é sobre esta aproximação que ele deve ser colocado. Essa regra expõe falsos problemas: “O desconhecimento da novidade radical está na origem dos problemas mal colocados e o hábito de ir do vazio ao cheio é a fonte dos problemas inexistentes” (BERGSON, 1991, p. 1336). Vejamos, agora, como Deleuze detalha esse ato completar:

REGRA COMPLEMENTAR: Os falsos problemas são de dois tipos: ‘problemas inexistentes’, que assim se definem porque seus próprios termos implicam numa confusão entre o ‘mais’ e o ‘menos’; ‘problemas mal colocados’, que assim se definem porque seus termos representam mistos mal analisados (DELEUZE, 1999, p.12).

Esta regra complementar continua o movimento de escapar das mediações ao colocarmos um problema filosófico. Sobre os problemas inexistentes, que operam sobre a confusão entre mais e menos, temos o exemplo de ordem-desordem e ser e não-ser. Há para Bergson certa improdutividade ou imprecisão filosófica dos aspectos de ordem e desordem e de ser e não-ser apresentarem confusão de mais e de menos, pois desta forma operam ora dando preponderância ao ser, ora ao não-ser, intercalando-os conforme a necessidade argumentativa-conceitual. Vejamos:

Haveria contradição entre duas fórmulas, nas quais o não-ser é apresentado ora como um mais em relação ao ser, ora com um menos? Não há contradição, se se pensa que aquilo que Bergson denuncia nos problemas ‘inexistentes’ é, *de toda maneira*, a mania de pensar em termos de mais e de menos. A ideia de desordem aparece quando, em vez de se ver que há duas ou várias ordens irreduzíveis (por exemplo, a vida e o mecanismo, estando um presente quando a outra não está), retém-se apenas uma ideia geral de ordem, contentando-se em opô-lo à desordem e pensá-la em correlação com a ideia de desordem (DELEUZE, 1999, p. 15).

Como veremos, o grande problema de se pensar em termos de mais ou de menos é a negligência apresentada acerca das diferenças de natureza entre duas ordens ou dois seres. Vejamos que os obstáculos enfrentados por Bergson com relação aos falsos problemas e, neste caso específico, dos problemas inexistentes, conduzem o método intuitivo a deslocar-se de “problemas que nos levam a ilusões, problemas fictícios só engendram obscuridades artificiais” (CARVALHO, 2011, p. 2). Observemos que os problemas inexistentes se confundem e tornam-se insolúveis pois carregam consigo a causalidade como elemento constitutivo essencial.

O segundo tipo de falsos problemas são os problemas inexistentes, onde se pergunta por que o ser existe, e, portanto, pela causa do ser, como se a vida não se bastasse por si mesma e, portanto, sempre necessitasse de uma causa transcendente. Quando perguntamos pela causa de uma existência qualquer, esta pergunta também sempre pode ser remetida a uma causa anterior, isto é, sempre se pode perguntar pela causa da causa, etc., e assim indefinidamente. E desse modo o problema jamais se resolveria (CARVALHO, 2011, p. 30).

A preocupação de Bergson não está na causa do ser, qual seja, no porquê do ser. Se há alguma espécie de ser, ele é movimento puro, diferença, contínuo, onde não há causa transcendente, mas uma imanência de pluralidade virtuais. E, neste aspecto, Bergson está

preocupado em compreender como se dá este movimento, em como é composto este movimento.

É porque Bergson não pergunta pela causa, mas sim pela composição dos movimentos do mundo. E se o movimento nunca pára não há como falar de causa. A causa não está lá fora. Não há nada fora do universo, nada que separado dele possa lhe dar vida. Aliás, pensar a diferença é pensar a quebra da cadeia causal. A metafísica tradicional nos ensinou que a substância gera por uma cadeia causal um desdobramento, estabelecendo uma relação de continuidade com a causa primeira (CARVALHO, 2011, p.31).

Porém, ao menos agora, nosso foco não estará na causalidade diante dos problemas inexistentes, bastou o que expusemos, não desejamos ser repetitivos. O fato é que estes problemas mostram um caminho bastante pontual do método intuitivo: a crítica do negativo, e o esforço de se localizar as diferenças de natureza.

Vejamos que as diferenças de natureza dizem respeito às diferenças temporais, qual seja, que dizem respeito à duração. Assim, deslocar o problema em direção às diferenças de natureza é pensar o problema na duração.

Matéria e duração, muito mais do que serem coisas distintas, são diferentes em suas tendências. Operamos um movimento impreciso ao pensar o porquê da matéria ou da duração, visto que, assim, transportaríamos à filosofia as diferenças de grau, diferenças que operam na superfície; movimento injustificável da filosofia, visto que desejamos, com ela, nos aproximarmos do subjacente – desejamos pensar o problema, antes de tudo, no movimento: esforço árduo, mas necessário à filosofia que almeja sinceridade diante de seus problemas. Não temos um sujeito, fora do caos, que organiza, que conhece. O sujeito é apenas um elemento do movimento; ou melhor, pensando na duração, estamos sujeitados e nem a criação dependerá de um sujeito. Um mergulho intuitivo na duração é imprevisível, sendo o eu, o espírito, a alma, ou até o sujeito, apenas mais um elemento se movimentando. “[...] temos um sujeito supostamente lúcido que expulsa e condena ao exílio este outro que, todavia, lhe é imanente, substituindo sua realidade, que é a da duração, pela realidade do símbolo” (PAIVA, 2002, p. 85-86).

Finalizemos, então, nosso trabalho sobre as regras complementares, para que possamos avançar. Como havíamos falado, temos duas regras complementares, e estamos nos problemas inexistentes. Para finalizar esta regra complementar, seguiremos a citação do próprio Bergson (1991, p.1336), a qual apresentamos ainda neste subtópico, onde é afirmado que “o hábito de ir do vazio ao cheio” é a origem deste tipo de problema.

Hábito de ir do vazio ao cheio: neste exemplo também encontramos a crítica do negativo. E chegaremos, em breve, às diferenças de natureza, as quais citamos, brevemente, alguns parágrafos acima. Agora, fiquemos neste hábito de ir do vazio ao cheio. Não há vazio para Bergson. Aqui encontramos, novamente, com o dualismo homogêneo-heterogêneo. O primeiro se encontra no tempo espacializado e operando através de elementos como a linearidade, a paralisação e a justaposição, temos a impressão da existência do vazio, visto que a homogeneidade permite que encaremos nossas experiências dispostas como numa linha, uma após a outra, e esta compreensão sequencial é que nos faz acreditar que entre uma e outra há o vazio. Porém, pensar e conhecer na duração, no tempo real, em uma heterogeneidade qualitativa, não há lugar para o vazio, visto que as experiências (acontecimentos, encontros, etc.) interpenetram em movimentação contínua e diferenciante, o que impossibilita intervalos vazios.

No afã de conhecer as profundezas do eu, a razão científica decompõe, classifica, torna intangível o imponderável e abdica da heterogeneidade, o que só pode ser feito num meio homogêneo. Evade-se, assim, de toda e qualquer precisão no que concerne ao objeto que lhe desperta o desejo de saber, qual seja, a psique humana, cuja natureza movente é destituída de intervalos vazios e de estados justapostos que se fixam linearmente e que só pode ser captada na duração temporal, jamais no espaço. Sentimentos, emoções, pensamentos - que não são coisas materiais e se interpenetram constantemente - só se sujeitam à contabilidade se nos empenhamos em representá-las como unidades homogêneas que se justapõem no espaço. Contemporizando com o autor, inferimos que tal operação finda por haurir a penetrabilidade e o caráter qualitativo da multiplicidade inerente a esses estados, dotando-os das qualidades do número, ao tratá-los como coisas extensas por meio de uma representação simbólica no espaço (PAIVA, 2002, p. 41).

Sendo assim, não trabalharemos, filosoficamente, na perspectiva de um tempo homogêneo-espacializado, visto que, neste tempo, a inteligência movimenta-se do vazio ao cheio, da ausência à presença, daquilo que não podemos falar – o irreal - àquilo que podemos conhecer, o real. À confusão do nada, ou do vazio, Bergson assinala que é a mesma deriva dos “hábitos estáticos que nossa inteligência contrai quando prepara nossa ação sobre as coisas. Assim como passamos pelo imóvel para ir para o movente, do mesmo modo nos servimos do vazio para pensar o pleno” (BERGSON, 2005, p. 297). Ainda que uma filosofia afirme que o ser exista desde sempre, “a ideia do nada ainda subjaz a essa conjuntura, na medida em que atua como substrato ou receptáculo que o antecedeu” (PAIVA, 2002, p. 323).

O fantasma do nada é falso, um falso problema.



É essa ilusão que tentamos dissipar, mostrando que a ideia de Nada, caso se pretenda ver nela a de uma abolição de todas as outras coisas, é uma ideia que se destrói a si mesma e se reduz a uma mera palavra [...] Consistem em acreditar que há *menos* na ideia do vazio que na do cheio (BERGSON, 2006c, p. 29).

Segundo Bergson, a ideia falsa, ou a falsa disposição do nada enquanto ausência ou falta não é o empecilho em si: a dificuldade está em colocar a ausência e a falta enquanto negativos, ou em acreditar que nelas há menos realidade do que na ideia do tudo. Assim, o conceito de nada apresenta para Bergson um falso problema por se dispor como negatividade, enquanto muitas vezes aquilo que não-é, por exemplo, matéria, pode apresentar aspectos importantes da própria vida. “Na verdade, há mais conteúdo intelectual nas ideias de desordem e de nada, [...] do que nas de ordem e de existência, porque implicavam várias ordens, várias existências” (BERGSON, 2006c, p. 29). Eis a importância de retirar do nada o negativo: a expansão perceptiva de que há várias ordens.

Os elementos de ordem e desordem e do nada nos levam à crítica no negativo:

[...] mais simplesmente, logo que se empreende fundar a ordem, é porque se supõe a sua contingência, senão nas coisas, pelo menos aos olhos do espírito: não se pediria nenhuma explicação duma coisa que não se considerasse contingente. Se a ordem não se nos afigurasse uma conquista sobre alguma coisa (que seria a ausência de ordem), nem o realismo antigo teria falado numa ‘matéria’ à qual se acrescenta a ideia de um idealismo moderno teria suposto que uma diversidade sensível que o entendimento organizaria (BERGSON, 2005, p.252).

Vejamos que, tanto na ordem-desordem, quanto no ser - não-ser, fundamenta-se o problema a partir da ausência. Dentro da contingência de se ter ordem ou desordem, a desordem ocupará um lugar privilegiado, operando como o negativo ausente fundamental à ordem, visto que não há ordem sem desordem nesta operação, e vice-versa. Este privilégio demonstra como o erro da ausência, do mais e do menos e do privilégio são prejudiciais à constituição dos problemas filosóficos: desta forma, não pensaremos, por exemplo, a desordem em si, a desordem pela desordem; ela sempre será pensada em detrimento da ausência da ordem, o que torna inviável o projeto bergsoniano de pensar o problema em si mesmo, deslocado de mediações.

Para Bergson, a oposição elaborada pela inteligência acerca da ordem e da desordem segue exigências que não são as da filosofia, quais sejam, os aspectos pragmáticos e utilitários. Em sua empreitada de desvencilhar a filosofia deste *modus operandi* que se justifica apenas na ciência e no senso comum, Bergson buscou, por meio da intuição, afastar

da filosofia problemas que não lhe concernem, ou melhor, problemas que não existem à filosofia, devido à maneira imprecisa que estão colocados. Esta maneira imprecisa causa a ilusão de que a inteligência pode transferir à filosofia o *modus operandi* científico e oferecer precisão: equívoco, visto que a inteligência, como instrumento primordial da filosofia apenas afasta-a do movimento e da diferença, excluindo, também, a intuição como seu fio condutor, o que, para Bergson, retira a precisão da própria filosofia.

Vamos tentar deixar a explicação mais elucidativa. Os conceitos ordem e desordem são conceitos pré-fabricados dentro da perspectiva que Bergson os apresenta. Qual é exatamente sua crítica ao negativo? É pelo motivo de tratarmos tais conceitos com o contorno definitivo do negativo. A inteligência nos proporciona um recorte perceptivo pragmático que nos oferece uma ordem do real, uma realidade de certa maneira organizada. Como já foi afirmado, isso possui seus motivos. Porém, não há necessidade de transpormos esse recorte à filosofia. Até porque há ordens distintas na duração e no espaço, e a ideia de ordem da primeira não implica a ideia do negativo, da desordem. Essa ideia do negativo nos limitaria apenas a um caminho, apenas a uma tendência em filosofia: a do recorte da inteligência, a voltada para a matéria.

De um modo geral, a realidade é ordenada na exata medida em que satisfaz nosso pensamento. A ordem, portanto, é um certo acordo entre o sujeito e o objeto. É o espírito reencontrando-se nas coisas. Mas o espírito, dizíamos, pode caminhar em dois sentidos opostos. Por vezes, segue sua direção natural: é então o progresso sob forma de tensão, a criação contínua, a atividade livre (BERGSON, 2005, p. 242-243).

Pensamos ser plausível relacionar essa atividade livre com o deslocamento do problema em filosofia àquela imanência não individualizada que nos referimos. Tarefa complicada, só que cada vez mais próxima na medida que evitamos conceitos pré-fabricados ao pensarmos o problema em filosofia. “Dificuldades e ilusões prendem-se normalmente ao fato de aceitarmos como definitivo um modo de se exprimir essencialmente provisório” (BERGSON, 2005, p. 240). Pensar o problema em filosofia em expressões essencialmente provisórias, com consciência disso, não nos daria mais “liberdade” na relação com o problema em filosofia!? Quem sabe...

Além de colocar o problema respaldado pelo negativo, há a confusão quantitativa nesta operação: reunimos, aqui, aspectos que se configuram como obstáculos à liberdade do problema. Colocar o problema por ele mesmo é uma das principais preocupações

metodológicas de Bergson, e o negativo e a confusão entre mais e menos apresentam elementos incompatíveis à sua preocupação.

Deleuze (1999) afirma que, para Bergson o negativo estará respaldando ideias gerais de ordem ou de ser, onde funcionam também como ideias gerais e abstratas: ou seja, falsos problemas - o que induz Deleuze a afirmar que para Bergson não há o negativo. Outro aspecto importe é que esse jogo ilusório com o negativo degrada a diferença às ideias abstratas do negativo:

[...] há diferenças no ser e, todavia, nada há de negativo. É que a negação implica sempre conceitos abstratos, demasiadamente gerais. Com efeito, qual é a raiz comum a toda negação? Já o vimos: em vez de partirmos de uma diferença de natureza entre duas ordens, de uma diferença de natureza entre dois seres, erigimos uma idéia geral de ordem ou de ser, que só podemos pensar em oposição a uma desordem geral, a um não-ser em geral, ou então colocamos a diferença como o ponto de partida de uma degradação que nos leva à desordem em geral, ao não-ser em geral (DELEUZE, 1999, p. 36).

Deparamo-nos, agora, com um momento importante para que pensemos a questão do problema em filosofia. Pensar e dispor o problema deslocado do negativo. Mas, exatamente, qual o motivo disso? Com o negativo há uma ideia geral e abstrata tanto do ser e da ordem, como do não-ser e da desordem; jogo de oposição, um sustentando o outro: pensar e colocar o problema nesse jogo restringe-o, submete a pesquisa e seu “desenvolvimento” em favor de um jogo só, o da oposição, ou do negativo. Vejamos que, ao não escaparmos desse jogo, que se diz único, geral e abstrato, não nos permitimos sequer chegar nas questões como “qual ordem?” ou “qual ser?” (DELEUZE, 1999, p. 36). Investigações essas que nos parecem relevantes... Qual ordem, ou qual ser: indagações que permitem que pensemos tanto a ordem quanto o ser longe de uma generalização abstrata, “tendenciosamente enquadrante”; isso porque ao questionarmos “qual ordem?” estaríamos de prontidão admitindo que não há somente uma ordem: não se é negado que há uma ordem homogênea, ou uma ordem espacial, por exemplo. Ao permitir-se tais interrogativas não expandimos a negação, expandimos o campo das afirmações: há outras ordens, como a ordem da multiplicidade, das diferenças de natureza, do movimento. A ordem quantitativa, homogênea continua sendo ordem, porém ao não dispormos nosso problema submetido ao jogo do negativo, das oposições gerais e abstratas, estaríamos dando permissão-abertura-expansão para que nosso próprio pensamento esteja disposto a observar e até analisar mais de uma tendência de ordem, mais de uma tendência do ser, mais de uma tendência da diferença. “Portanto, vê-se como todos os

aspectos críticos da filosofia bergsoniana participam de um mesmo tema: crítica do negativo de limitação, do negativo de oposição, das idéias gerais” (DELEUZE, 1999, p. 36).

Esclarecer problemas inexistentes auxilia a filosofia a afastar-se do *modus operandi* da inteligência, pois, como vimos, elaborar problemas inexistentes, além de situarem-se apenas no âmbito conceitual/argumentativo, operam em prol de favorecer/otimizar nossa vida prática diante dos fenômenos materiais. E já temos a ciência para este intuito. A filosofia deve ir além disso: não que ela seja superior, apenas seu papel não é este. Seguindo as próprias palavras de Bergson, na citação logo acima, podemos ver claramente que não faz sentido pensarmos filosoficamente a ideia de ordem e desordem, pois, se nos afastarmos do pragmatismo de nossa inteligência, perceberemos, com clareza intuitiva, que não há oposto da ordem: o que a inteligência chamará de desordem é, filosoficamente, apenas outra ordem, que é diferente e, logo, positiva. Assim, compreender que há problemas inexistentes que ainda operam na filosofia colabora com o intento de se pensar o problema da maneira mais direta possível, sem que o mesmo esteja carregado de elementos da inteligência, que se voltam, ainda, à otimização de nossas ações sobre a matéria, o que fere a precisão filosófica. Mais: os problemas inexistentes, tal como são colocados, nos mostram o quanto a inteligência ainda ocupa lugar canônico no *modus operandi* da filosofia. Vejamos que há uma operação da inteligência, que tenta engendrar ao real a negação: porém, e para finalizar sobre os problemas inexistentes, para Bergson, o negativo não existe, não pertence ao real.

De acordo com Bergson, as consequências desse poder negativista podem ser surpreendentes. A prática maximizada da negatividade a partir da linguagem supõe que a negação poderia engendrar ideias portadoras de lastro objetivo. No entanto, Bergson postula que a negação em si mesma não é pertinente ao real, não há a negatividade, há unicamente uma inteligência que, pautada por uma expectativa possível, sofre a experiência da decepção e no intuito de superá-la exercita sua capacidade de negar (PAIVA, 2002, p. 326).

### 3.1.2 Segundo ato

Sigamos, então. Passemos à próxima regra complementar, seguindo a citação de Gilles Deleuze, apresentada mais acima. Os problemas mal colocados dizem respeito aos mistos mal analisados. Neste ponto chegamos à confusão que problemas mal colocados trazem à tona: a confusão entre diferenças de natureza e diferenças de grau.

Este problema refere-se à arbitrariedade imprecisa de juntar mistos que diferem por natureza. Vejamos como as duas regras complementares estão interligadas. Apesar de cada

uma ter seu foco, ambas acarretam interpretações que se cruzam, pois tanto os problemas inexistentes (que apresentam a confusão do mais com o menos, por exemplo), como os problemas mal colocados (que evidenciam os mistos imprecisos) trazem à tona a ilusão enraizada na percepção e no conhecer humano: misturar elementos que diferem por natureza (qualidade-heterogeneidade) acreditando que diferem por grau (quantidade-homogeneidade). É sobre esse equívoco fundamental que Bergson reivindicou a intuição: é intuitivamente que reencontraremos as diferenças de natureza. Deleuze (1999) destaca que:

A noção de diferença deve lançar uma certa luz sobre a filosofia de Bergson, mas, inversamente, o bergsonismo deve trazer a maior contribuição para uma filosofia da diferença. Uma tal filosofia opera sempre sobre dois planos, metodológico e ontológico. De um lado, trata-se de determinar as diferenças de natureza entre as coisas: é somente assim que se poderá ‘retornar’ às próprias coisas, dar conta delas sem reduzi-las a outra coisa, apreendê-las em seu ser (DELEUZE, 1999, p. 95).

Examinemos, da forma mais precisa e simples possível, como seriam estas diferenças de grau e de natureza, como elas movimentam-se. Lembremos que o contexto de Bergson carregava a esperança científica de determinar materialmente estados psicológicos. E deste contexto iremos tirar um exemplo aproximativo. As pesquisas psicofisiológicas de sua época apontavam que determinada sensação ou sentimento poderiam ser analisadas tão somente mediante ao espaço encefálico ou muscular em alteração quando ocorreu a dada sensação. Neste exemplo, temos um problema mal colocado devido à imprecisão de seu misto: confunde estado psicológico de natureza não material e fisiologia de natureza material, como se tanto um quanto o outro diferissem apenas em grau ou intensidade – como se operassem enquanto causa-efeito, ou como se a intensidade de um, definisse, definitivamente, o movimento de outro. Diferenças de natureza não podem operar como diferenças de grau num problema filosófico, pois geram apontamentos imprecisos. Assim como vimos o exemplo de ordem e desordem como um problema inexistente, aqui também os estados psicológicos e os fisiológicos precisam ser pensados diretamente, sem a ilusória correspondência de grau, quantitativa e homogênea.

Seguindo mais um pouco o exemplo da ordem-desordem, vejamos que podemos trazê-lo para os problemas mal colocados, mas, agora, usando o ser e o não-ser. A própria ideia tradicional de ser, carrega consigo um misto mal colocado. O ser reflete um meio homogêneo, que suprime as diferenças em favor das identidades, e supõe o ser como ausência do não-ser. O que poderíamos chamar de ser, em sua diferença de natureza, é tão somente a

interconexão de inumeráveis realidades virtuais, que se atualizam ou não, mas que não possuem início nem fim, que não são nem causa nem efeito, que não identificam elementos idênticos na homogeneidade de um ser-geral: é importante o apontamento que, se há ser na filosofia de Bergson, este ser é a própria diferença, o próprio elemento que diferencia, o movimento subjacente à matéria e à linguagem; Deleuze (1999) afirma que Bergson elabora uma ontologia do passado; para aplicarmos ao nosso texto, afirmamos que esta ontologia bergsoniana se dá no movimento, à própria diferença: movimento não é diferença, mas a movimentação do movimento é diferenciação.

Pensar o ser dentro de uma perspectiva homogênea apresenta um misto mal analisado, por exemplo: a partir da homogeneidade e da identidade encontra-se o ser; nesse encontro surge a ideia do não-ser implicando tudo aquilo que não é passível - a princípio - dessa redução à homogeneidade e à identidade. Assim, teríamos como não-ser o próprio movimento, a diferença, a metafísica, a virtualidade, a duração: sempre submissas a uma não-realidade diante da realidade do ser. Nesse formato, pensaríamos tudo por meio do crivo de uma realidade composta de elementos atuais passíveis de identidades também atuais: há uma desleixada desatenção às virtualidades que a filosofia não pode se “dar ao luxo”.

O outro tipo de falso problema se refere aos mistos mal analisados, quando se juntam arbitrariamente coisas que diferem por natureza. O próprio conceito geral de Ser é um misto mal analisado, pois em vez de apreendemos as diferentes realidades que se substituem umas às outras, nós confundimos tudo na homogeneidade do Ser e a partir disso permitimos que surja a ideia de não-ser (TORREÃO, 2012, p. 6).

Todo o esforço intuitivo volta-se, neste momento do método, a encontrar as diferenças de natureza onde a ciência, e a própria tradição filosófica, determinaram haver diferenças de grau.

Vejamos que as diferenças de natureza “não são as coisas, nem os estados de coisas, não são as características, mas as tendências” (DELEUZE, 1999, p. 98). Deste modo, antes das causas, Bergson coloca as tendências, as virtualidades e as diferenças antes da quantificação.

Para chegar às verdadeiras diferenças, é preciso reencontrar o ponto de vista que permita dividir o misto. São as tendências que se opõem duas a duas, que diferem por natureza. A tendência é que é sujeito. Um ser não é o sujeito, mas a expressão da tendência, e, ainda, um ser é somente a expressão da tendência à medida que ela é contrariada por uma outra tendência. Assim, a intuição apresenta-se como um método da diferença

ou da divisão: dividir o misto em duas tendências. Esse método é coisa distinta de uma análise espacial, é mais do que uma descrição da experiência e menos (aparentemente) do que uma análise transcendental. Ele eleva-se até as condições do dado, mas tais condições são tendências-sujeito, são elas mesmas dadas de uma certa maneira, são vividas. Além disso, são ao mesmo tempo o puro e o vivido, o vivente e o vivido, o absoluto e o vivido. Que o fundamento seja fundamento, mas que não deixe de ser constatado, é isso o essencial, e sabemos o quanto Bergson insiste sobre o caráter empírico do impulso vital (DELEUZE, 1999, p. 100).

Como podemos ler nas palavras de Deleuze (1999), estas regras complementares, que dizem respeito aos falsos problemas, possuem um papel fundamental no método, pois com elas podemos compreender que, na grande maioria das vezes, problemas aparentemente insolúveis assim mostram-se por estarem mal colocados, visto que operam sobre mistos que suprimem diferenças de natureza em favor da homogeneidade, da identidade, da espacialização, da quantidade.

Lembremos que uma diferença de natureza nunca é uma diferença de uma coisa para outra: a diferença de natureza se encontrará no virtual, ou seja, ela se dará na movimentação de tendências. Encontrar as diferenças de natureza é o esforço para se aproximar das tendências da problemática, da virtualidade, daquilo que não pára e envolve o próprio problema. Se for reencontrada a tendência que nos atraiu em determinado problema, talvez possamos ter esta aproximação de maneira mais autônoma, menos mediada, mais espontânea.

Este encontro com as diferenças de natureza, com as articulações do real, mostra-se justamente como o deslocamento necessário do filósofo, afastando-se de mediações pragmáticas, aproximando-se do movimento que tudo atravessa, movimento este que exige o aspecto mais puro da diferença, qual seja, diferença em si, tendência pela tendência: o movimento sem mediações é a diferença em si, visto que não há movimento que diferencie a todo momento.

Enquanto seres humanos, fazemos parte de uma construção histórico-cultural que, antes mesmo de nascermos, já delineava mediações conceituais-propositivas, visando a otimização de nossas ações sobre o mundo e seguindo determinados interesses econômicos-ideológicos da época. Somos seres das mediações, isso é fato óbvio. Porém, não esqueçamos que somos, antes, seres de criação; afinal, como chegamos às mediações? Estas nos parecem certas, irrefutáveis, fixas, capazes de orientar nossas ações e nossos juízos. E isto, estes elementos, não questionamos – nem nós, nem Bergson. Muitos problemas, alguns até de aparência simples e cotidiana, que nos angustiam, os quais não conseguimos encontrar a

solução, emitem tais dificuldades simplesmente pelo fato de estarem mal colocados. Este texto<sup>25</sup> encontra-se muito mais na vida, na experimentação existencial, do que aqui.

Deleuze (1999, p.14) define esta segunda regra como “Lutar contra a ilusão, reencontrar as verdadeiras diferenças de natureza ou as articulações do real”. Ele ressalta a importância dos mistos: “Bergson não ignora que as coisas, de fato, realmente se misturam; a própria experiência só nos propicia mistos” (DELEUZE, 1999, p. 14). Se a experimentação nos oferece mistos, é sobre isso que a filosofia bergsoniana se debruça, sendo que o papel desta é encontrar as diferenças de natureza, e não as de grau, como faz, comumente, a ciência e o senso comum de nosso dia-a-dia. Como observa Deleuze (1999), o mal não está nos mistos, nos dualismos, mas sim como eles estão dispostos:

Mas o mal não está nisso. Por exemplo, damos-nos do tempo uma representação penetrada de espaço. O deplorável é que não sabemos distinguir em tal representação os dois elementos componentes que diferem por natureza, as duas puras presenças da duração e da extensão. Misturamos tão bem a extensão e a duração que só podemos opor sua mistura a um princípio que se supõe ao mesmo tempo não espacial e não temporal, em relação ao qual espaço e tempo, extensão e duração vêm a ser tão-somente degradações (DELEUZE, 1999, p. 14).

Vejamos que, ainda seguindo Deleuze, explorar e reencontrar as diferenças de natureza, no lugar de diferenças de grau, é o *leitmotiv* (DELEUZE, 1999, p.15) de Bergson,

<sup>25</sup> Sobre a questão do texto e de seu significado, sabemos que alguns autores que trabalham a diferença divergiriam desta perspectiva. Apresentaremos, aqui, a posição de Derrida, visto que nossa perspectiva não pretende ser genérica, nem estática, nem fechada; gostaríamos de explicitar que há outros pontos de vista, inclusive de autores da diferença. Podemos imaginar certa oposição de Derrida conosco; porém, vejamos que o francês apresenta um estudo mais amplo e minucioso acerca do texto. Nós falamos especificamente de um texto acadêmico (onde sua produção, recorrentemente, trabalha sobre princípios lógicos-formais-quantitativos). Em *Gramatologia*, Derrida afirma: “Há, agora, a tendência a designar por ‘escritura’ tudo isso [a linguagem] e mais alguma coisa: não apenas os gestos físicos da inscrição literal, pictográfica ou ideográfica, mas também a totalidade do que a possibilita; e a seguir, além da face significante, até mesmo a face significada; e, a partir daí, tudo o que pode dar lugar a uma inscrição em geral, literal ou não, e mesmo que o que ela distribui no espaço não pertença à ordem da voz: cinematografia, coreografia, sem dúvida, mas também ‘escritura’ pictural, musical, escultural etc. Também se poderia falar em escritura atlética e, com segurança ainda maior, se pensarmos nas técnicas que hoje governam estes domínios, em escritura militar ou política. Tudo isso para descrever não apenas o sistema de notação que se anexa secundariamente a tais atividades, mas a essência e o conteúdo dessas atividades mesmas. É também neste sentido que o biólogo fala hoje de escritura e pro-grama, a respeito dos processos mais elementares da informação na célula viva. Enfim, quer tenha ou não limites essenciais, todo o campo coberto pelo programa cibernético será campo de escritura. Supondo-se que a teoria da cibernética possa desalojar de seu interior todos os conceitos metafísicos - e até mesmo os de alma, de vida, de valor, de escolha, de memória - que serviam antigamente para opor a máquina ao homem), ela terá de conservar, até denunciar-se também a sua pertencença histórico-metafísica, a noção de escritura, de traço, de grama ou ele grafema” (DERRIDA, 2008, p. 10-11). Para Derrida, somos a escrita, visto que ela descreve a essência e o conteúdo das atividades nela descritas. Vejamos Moulenda, que afirma tudo ser o texto em sua tese *Derrida et la critique de la phénoménologie de Husserl*: “Para Derrida, seria preciso dizer que a linguagem é um texto, mesmo o mundo é um texto, a existência também é um texto. Tudo é um texto, dir-se-ia, ou ainda, não há o ‘fora’ ou ‘fora’ do texto. Mas o texto não é mais um dentro, uma interioridade, uma totalidade fechada sobre si mesma” (MOULENDA, 2012, p. 446 – tradução nossa).



seu fio condutor. Em diversos momentos e aspectos de sua obra, Bergson profere ataques que, mesmo que não diretamente, remeterão a este fio condutor. Esta regra, em particular, explicita que o problema bem colocado, reencontrando as articulações reais ao depara-se com as diferenças de natureza, convergirá, ele mesmo, para sua solução. Separa-se os mistos mal colocados; coloca-se o problema a partir de suas diferenças de natureza; a solução do problema dar-se-á na estreita originalidade dele mesmo:

A função particular dessa regra é mostrar como um problema, tendo sido bem colocado, tende por si mesmo a resolver-se. [...] Mas só obtemos a solução do problema por estreitamento: quando apreendemos o ponto original no qual as duas direções divergentes convergem novamente, o ponto preciso no qual a lembrança se insere na percepção, o ponto virtual que é como que a reflexão e a razão do ponto de partida (DELEUZE, 1999, p. 21).

Enquanto método, a intuição, particularmente nesse segundo ato, enfatiza a necessidade de experimentar além do lado do misto que a inteligência nos oferece; e é para este além que iremos. A análise proporciona ao entendimento mistos que se diferem por grau. A intuição nos conduzirá aos mistos que apresentam diferenças de natureza.

Talvez, para que entendamos claramente o método e seus atos não geométricos, seja necessário um maior esclarecimento acerca da diferença entre grau e natureza, assim como do conceito de real: “Que não nos peçam, então, uma definição simples e geométrica da intuição. Será por demais fácil mostrar que tomamos a palavra em acepções que não se deduzem matematicamente umas das outras” (BERGSON, 2006, p.31). Sabemos que ciência e filosofia não são, para Bergson, opostos: apenas operam em territórios diferentes até o ponto onde, reciprocamente, se necessitam.

A ciência e a metafísica confluem, portanto, na intuição. Uma filosofia verdadeiramente intuitiva realizaria a união tão desejada da metafísica e da ciência [...] colocaria mais ciência na metafísica e mais metafísica na ciência. Teria como resultado o restabelecimento da continuidade entre as intuições que as diversas ciências positivas obtiveram de longe em longe no decorrer de sua história e que só obtiveram graças a lances de gênio (BERGSON, 2006, p. 224).

O real, para Bergson, não é uma unidade que apresenta subdivisões representativas. Como vimos, a própria experimentação da existência nos oferece mistos: mas não tão somente mistos que diferenciam através do grau - de mais ou de menos -, e sim mistos de diferenças de natureza como, por exemplo, filosofia e ciência, duração e matéria. Devemos ter

essa divisão territorial clara no nosso texto – mas lembremos que, enquanto evolução criadora, tais dualismos se convertem em um movimento monista-virtual, ou uma ontologia do tempo:

As diferenças de grau são o mais baixo grau da Diferença; e as diferenças de natureza são a mais elevada natureza da Diferença. Já não há qualquer dualismo entre a natureza e os graus. Todos os graus coexistem em uma mesma Natureza, que se exprime, de um lado, nas diferenças de natureza e, de outro, nas diferenças de grau. É este o momento do monismo: todos os graus coexistem em um só Tempo, que é a natureza em si mesma. Como momentos do método, monismo e dualismo não estão aí em contradição, pois a dualidade valia entre tendências atuais, entre direções atuais, que levam para além da primeira viravolta da experiência. Mas a unidade se faz em uma segunda viravolta, em uma reviravolta: a coexistência de todos os graus, de todos os níveis, é virtual, somente virtual. O próprio ponto de unificação é virtual (DELEUZE, 1999, p. 74 - 75).

Nesse sentido, as diferenças de natureza estão, primeiramente, implicadas ou envolvidas nelas mesmas; em seguida, as diferenças de natureza estão implicadas ou envolvidas nas diferenças de grau. Por fim, as diferenças de grau são explicações ou desenvolvimentos das diferenças de natureza.

Ainda na tentativa de esclarecer as diferenças de natureza, iremos, mais uma vez, ao *Bergsonismo* (1999). Apresentaremos, a seguir, um trecho que Deleuze já fala sobre o ato seguinte, mas ainda remete às diferenças de natureza. Observemos, então, que o método intuitivo não se divide por partes numéricas, separadas e justapostas. Se usamos as denominações de primeira ou segunda regra, por exemplo, é somente com fins didáticos-explicativos e introdutórios, visto que nem a intuição nem a duração são passíveis de divisões fixas. Temos, por exemplo, a interpretação e a descrição de Leopoldo<sup>26</sup>, o qual não apresenta o método da mesma maneira que Deleuze, mas que, mesmo assim, se correspondem. Sobre as diferenças de natureza, veremos que, nas obras de Bergson, sempre voltaremos à duração e ao espaço. Espacialmente, temos a diferença de grau, que opera entre as coisas materialmente palpáveis: diferenças de mais e de menos e de intensidade representativa - ora, certo objetivo terá mais força - ou intensidade -, ora, menos. Na duração, temos movimentos - ou tendências virtuais - que diferem em suas tendências e mais: um movimento difere também em si mesmo, visto que é mudança constante, alteração, transformação, criação:

---

<sup>26</sup> Em *Bergson Intuição e Discurso Filosófico*, Loyola, 1994, São Paulo.

Consideremos a divisão bergsoniana principal: a duração e o espaço. Todas as outras divisões, todos os outros dualismos a implicam, dela derivam ou nela terminam. Ora, não podemos nos contentar em simplesmente afirmar uma diferença de natureza entre a duração e o espaço. A divisão se faz entre a duração, que ‘tende’, por sua vez, a assumir ou a ser portadora de todas as diferenças de natureza (pois ela é dotada do poder de variar qualitativamente em relação a si mesma), e o espaço, que só apresenta diferenças de grau (pois ele é homogeneidade quantitativa). Portanto, não há diferença de natureza entre as duas metades da divisão; a diferença de natureza está inteiramente de um lado. Quando dividimos alguma coisa conforme suas articulações naturais, temos, em proporções e figuras muito variáveis segundo o caso: de uma parte, o lado espaço, pelo qual a coisa só pode diferir em grau das outras coisas e de si mesma (aumento, diminuição); de outra parte, o lado duração, pelo qual a coisa difere por natureza de todas as outras e de si mesma (alteração) (DELEUZE, 1999, p. 22).

Os sistemas filosóficos e científicos trabalham, tradicionalmente, diferenças de grau em suas operações, legando ao ostracismo a duração. Assim, quando os sistemas tradicionais se deparam com a força de uma diferença, seus esforços não se direcionavam para encontrá-la, mas sim para suprimi-la diante de um sistema fechado-dogmático-conceitual.

Para encerrarmos nosso esclarecimento acerca das diferenças de natureza, voltemos, brevemente, ao primeiro ato do método apontado por Deleuze: o de pensar o problema com relação à sua colocação e não com seu resultado. Na ciência, no senso comum, e na tradição filosófica, nos acostumamos a lidar, a pensar e a articular produtos e não problemas. Os conceitos pré-fabricados, que Bergson fala em algumas de suas obras e palestras, são estes produtos, estes conceitos definitivamente definidos, dos quais a filosofia deve afastar-se para que a intuição a desloque para pensar o problema por ele mesmo, na duração. Entre produtos, entre conceitos pré-fabricados só haverá diferenças de grau, de proporção.

Esta segunda regra nos orienta a reencontrar as articulações do real. Relacionemos este real com a questão dos territórios, que apresentamos alguns parágrafos acima. Este reencontro com o real é o reencontro da filosofia com seu território: a duração. Mas não basta que a filosofia reencontre seu território, é preciso que ela busque as articulações desta realidade, ou território. E, como abordamos reiteradamente estas articulações se dão em diferenças de natureza. Pensar o problema por diferenças de natureza é a tentativa de aproximar diretamente o filósofo de seu problema: experimentar não somente o problema, mas também às próprias condições. Essa experimentação, observa Deleuze, apresenta um empirismo superior: a filosofia intuitiva poderia, de fato, experimentar suas proposições não palpáveis materialmente; assim, não haveria mais motivo para que nosso pensamento se impusesse um limite, para que pensássemos que certos problemas são metafísicos demais para

a capacidade do alcance de nosso entendimento. Experimentar as condições, experimentar as tendências, experimentar as virtualidades de um problema: importantes deslocamentos do método bergsoniano.

Em sua divergência, na desarticulação do real que operam segundo as diferenças de natureza, elas já constituem um empirismo superior, apto para colocar os problemas e para ultrapassar a experiência em direção às suas condições concretas. Em sua convergência, na intersecção do real a que procedem, as linhas definem agora um probabilismo superior, apto para resolver os problemas e relacionar a condição ao condicionado, de tal modo que não subsista distância alguma entre eles (DELEUZE, 1999, p. 21).

Assim, colocar o problema mostra-se muito mais importante à filosofia do que as resoluções. Não tanto pela colocação em si, ou pela resolução em si. Esse é um momento em que há a decisão: enfrentar articulações ou um emaranhado de mentiras. “Negligenciar as diferenças de natureza em proveito dos gêneros é, portanto, mentir para com a filosofia” (DELEUZE, 1999, p.98). Trabalhar tão somente com articulações utilitárias seria esse “mentir”: “Negligenciar as diferenças de natureza em proveito dos gêneros é, portanto, mentir para com a filosofia” (DELEUZE, 1999, p.98).

### 3.1.3 Terceiro ato

Colocar os problemas e resolvê-los mais em função do tempo do que do espaço (DELEUZE, 1999, p. 22). Vejamos que este terceiro ato coloca o problema em filosofia em relação com a intuição, com a duração, com o movimento, com a diferença. Até podemos ir um pouco além desta relação entre intuição e duração; essa regra pode nos indicar o quanto um sujeito transcendental não cabe ao método. A intuição indicará a duração às problemáticas, e também nos transportará à força caótica das multiplicidades qualitativas o que, inevitavelmente, nos deslocará da duração de um sujeito, para o reconhecimento imediato da existência de diversas multiplicidades, diversas diferenças de natureza, que encolhem ou desqualificam a característica da realidade homogênea de um sujeito diante de multiplicidades.

O leitor pode se deparar com a disposição metodológica da intuição e questionar se esta maneira de problematizar não cairia em um subjetivismo-relativismo irremediável, visto que este contato com o problema, em suas diferenças de natureza, na duração, seria um contato extremamente subjetivo e de questionável comunicabilidade. Porém, o movimento

intuitivo vai justamente ao contrário destes questionamentos. Intuir, filosoficamente, é o deslocamento de uma duração singular - diferente - ao conhecimento imediato de outras durações e diferenças de natureza. Saímos do relativismo de uma subjetividade incomunicável, para a experimentação do problema em suas diferenças de natureza. Poderiam aparecer questionamentos acerca da impossibilidade de comunicarmos essa experimentação, visto que ela ainda aparece como particular, mesmo que não seja para a subjetividade.

Esta regra consiste em pensar o problema em termos de duração (DELEUZE, 1999, p. 22). Tal ato do método nos (re)conduz ao aspecto do misto. Para Bergson há o conhecimento absoluto, que não quer dizer um conhecimento definitivo e estático. Conhecimento absoluto é o que carrega consigo a precisão. Em *Evolução Criadora* (2005, p. 10-11), Bergson apresenta a metáfora do copo de água com açúcar. “Caso queira preparar-me um copo de água com açúcar, por mais que o faça, preciso esperar que o açúcar derreta. Esse pequeno fato está repleto de lições”. O que Bergson deseja demonstrar nesta passagem é que, mesmo quando tudo parece material, lógico e matemático, temos presente, também, o aspecto temporal, da duração, pois “o tempo que preciso esperar já não é mais esse tempo matemático” (BERGSON, 2005, p. 10). Apesar da inegável justaposição espacial que ocorre no acontecimento do açúcar se dissolver na água, há o aspecto da duração, que escapa do espaço:

Ele coincide com minha impaciência, isto é, com uma certa porção de minha própria duração, que não pode ser prolongada ou encurtada à vontade. Não se trata mais de algo pensado, mas de algo vivido. Não é mais uma relação, é algo absoluto (BERGSON, 2005, p. 10).

A coincidência que Bergson se refere, aspecto que é mais vívido do que intelectual-teórico, mostra-nos a duração existente em nós e nos elementos do universo. Nossa impaciência traz o tempo para uma perspectiva não espacializável, e é nesta perspectiva que a filosofia deve se esforçar para experimentar o problema. Este é um dos significados deste ato do método: o esforço para pensar os elementos problemáticos na duração.

Como havíamos mencionado, o absoluto apresenta-se misto, como uma ontologia mista: de um lado temos o espírito-metafísica; e de outro, a matéria-ciência. Cada um a seu modo, enquanto expressões de uma determinada dimensão, ou realidade, apresentam um aspecto do absoluto. Vejamos a colocação de Deleuze (1999) sobre este ponto:

O absoluto, dirá Bergson, tem dois lados: o espírito, penetrado pela metafísica; a matéria, conhecida pela ciência. Mas, precisamente, a ciência não é um conhecimento relativo, uma disciplina simbólica que seria tão-somente apreciável por seus êxitos ou sua eficácia; a ciência diz respeito à ontologia, é uma das duas metades da ontologia. O Absoluto é diferença, mas a diferença tem duas faces, diferenças de grau e diferenças de natureza. Portanto, eis que, quando apreendemos simples diferenças de grau entre as coisas, quando a própria ciência nos convida a ver o mundo sob esse aspecto, estamos ainda em um absoluto (DELEUZE, 1999, p. 25).

Se precisássemos definir o absoluto, diríamos diferença, movimento, duração. Mas a diferença se apresenta como grau e como natureza. Eis mais uma evidência da valorização bergsoniana acerca da ciência. Bergson não deseja refutá-la, ou retirá-la de seu posto privilegiado no conhecimento humano. O intuito de suas críticas é acalmar os ânimos de cientistas empolgados com suas descobertas recentes onde, inflamadas por este êxtase, passavam ao ambiente de pesquisa a necessidade de que todos os conhecimentos devem seguir o modelo científico, visto a precisão inegável que a ciência apresenta. Bergson, porém, afirma que se o modelo científico tomasse a filosofia como uma de suas vias, imediatamente, mortificaria a pesquisa filosófica<sup>27</sup>. Bergson apresenta certa escapatória aos ânimos científicos de sua época, argumentando que a precisão filosófica precisa de um movimento que escape à espacialização temporal e às definições conceituais estáticas.

A grande preocupação de Bergson talvez seja pensar seu problema: pensá-lo, inevitavelmente, em suas diferenças de natureza: mais no próprio movimento do problema, menos no enquadramento sistemático do mesmo. Se, após trabalharmos os elementos problemáticos na diferença, virão diferenças de grau na produção textual, isso não apresenta um erro, ou uma desarmonia, ou um afastamento da filosofia de sua função: experimentar o problema em seu próprio movimento permitirá ao filósofo, cada vez mais, colocar os elementos problemáticos mais em função do próprio problema, menos submisso a sistemáticas prévias; isso, certamente, levará o filósofo a produzir um texto menos fechado em si mesmo, mais aberto à vida, à experimentação, a novos e criativos agenciamentos.

Ao filósofo, o grande chato da história, não lhe cabe trabalhar nas diferenças de grau, não lhe cabe este privilégio pois, para que sejamos os grandes chatos da história, é necessário

---

<sup>27</sup> Por exemplo, o empirismo lógico: “De modo geral, os Empiristas lógicos, pelo menos na postura ingênua, defendem que o fundamento para o conhecimento é a observação, fonte confiável e segura do conhecimento. Apreendemos o mundo através dos sentidos e, a partir daí, conforme explica Schlick, construímos enunciados protocolares que descrevem estas observações. [...] Assim, os enunciados metafísicos, por exemplo, além de não serem científicos, carecem de significado cognoscente, ainda que possam carregar algum significado emotivo. Tais enunciados nada dizem sobre o mundo, não produzem conhecimento. Devem ser descartadas totalmente do rol epistemológico” (ALVES, 2013, 203-204).

que nos coloquemos em trânsito na duração, na diferença, no movimento. Nosso trabalho sobre o método intuitivo e seus atos coincide exatamente pelos aspectos apresentados por Deleuze quando afirma que o método é problematizante, diferenciante e temporalizante, como veremos na citação logo abaixo. Justamente por ser um método que se atenta à colocação do problema em filosofia em termos mais intuitivos, menos espacializados, menos estagnados, em pensar um problema talvez um pouco antes das definições conceituais que já estão pré-dispostas para qualquer pesquisador, em qualquer área do conhecimento. O problema em filosofia, ao desestabilizar alguns conceitos tratados como definitivos, cumpre seu papel: abre o pensamento para novas tendências, para novos conceitos, para um uso mais criativo e preciso da linguagem que atualiza o próprio pensamento.

Portanto, é certo que a intuição forma um método, com suas três (ou cinco) regras. Trata-se de um método essencialmente *problematizante* (crítica de falsos problemas e invenção de verdadeiros), *diferenciante* (cortes e intersecções) e *temporalizante* (pensar em termos de duração) (DELEUZE, 1999, p. 26).

Entendemos que nosso estudo e a apresentação bergsoniana<sup>28</sup> da intuição enquanto um método teve como objetivo principal o esclarecimento de uma perspectiva que nos permitisse expandir nosso contato e nossa experimentação com o problema, visto que o elemento medular desta presente pesquisa é a relação problema-filosofia, e até que ponto pensar essa relação intuitivamente pode nos proporcionar concepções linguísticas, epistemológicas, ontológicas diferenciadas.

Não nos resta muito aqui, a não ser rearticular a memória na duração, tentar ampliar os perímetros que a percepção nos impõe efetivar, seu recorte-inteligência. E, talvez principalmente, pensar o problema fora dos conceitos pré-fabricados e dos sistemas prévios; não abdicaremos da linguagem, nem tentaremos bagunçá-la, pois achamos que nem a abdicação, nem a bagunça, nos aproximaria de uma das nossas intenções, que é oferecer precisão, afinal para desestabilizar é preciso um uso criativo e preciso da linguagem. Uma precisão que não acomode, que carregue o desejo de agenciar, conectar; que a precisão apresente as diferenças de natureza e certos territórios, mas que não legue ao leitor/pesquisador a intenção movediça de uma produção fechada, onde a resolução ajuizante é mais importante do que o enfrentamento problemático. Enfrentamento este, sinônimo do esforço violento que um filósofo deve concretizar para passar pela transversalidade do

---

<sup>28</sup> Também deleuziana, principalmente no tocante ao método.

movimento criativo. Caso contrário, teremos a repetição do mesmo, ou um trabalho de história da filosofia, que acaba, ora ou outra, repetindo-se, se o mesmo tema é enfadonhamente tratado diversas vezes, por diversos pesquisadores.

O que desejamos acrescentar é que o movimento interior e metafísico acrescentará precisão ao problema em filosofia, pois trará ao debate e à problematização filosófica elementos intuitivos e de diferenças não negativadas que não trarão confusão à pesquisa, pelo contrário: afirmar as diferenças após certo encontro com a tendência problemática que cativou o(a) pesquisador(a) em alguma contração ou alteração no fluxo da diferença por ela mesma auxiliará a, por exemplo, desobrigar o pensamento das velhas oposições superficiais que atravessam os embates filosóficos entre sistemas fechados, os discursos políticos, de gênero e raciais que presenciamos ainda em nossos tempos. Assim, além de não oferecer confusão à relação problemática em filosofia e nem ao produto filosófico, obteríamos a precisão exatamente no momento em que presenciássemos o alargamento da atuação da inteligência nos discursos e embates acima mencionados, nos quais não teríamos mais a presença do ódio diante das diferenças. Aquele reencontro com a tendência-problemática-singular traz elementos sinceros da espontaneidade, o que dará à colocação de um problema algo de inconsequente, de não utilitário, do problema pelo problema. A diferença será um elemento qualitativo e preciso para a pesquisa em filosofia.

Se formos eficientes em demonstrar a plausibilidade de uma perspectiva em que o problema em filosofia escape da intenção de imobilidade e de negatividade da diferença, estaremos satisfeitos...



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em *Mil Platôs*, vol. 5 (1997), Deleuze e Guattari apresentam uma ciência “excêntrica”, “nômade”: uma “ciência menor” (p. 25). Observamos certas correspondências dessa ciência menor com a filosofia intuitiva, principalmente com relação ao problema em filosofia. Para nosso recorte, pensemos que ciência, neste caso específico, significa conhecimento. Um conhecimento maior, tradicional e teoremático; outro, menor e problemático.

Há um gênero de ciência, ou um tratamento da ciência, que parece muito difícil de classificar, e cuja história é até difícil seguir. Não são ‘técnicas’, segundo a acepção costumeira. Porém, tampouco são ‘ciências’, no sentido régio ou legal estabelecido pela História (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 25).

Mencionamos essa questão pois podemos tê-la como exemplo de como a filosofia não trata, ou cura, um problema. A filosofia pensa o problema em seu movimento, transfigurações, em suas metamorfoses; ela não é teoremática, da ordem dos axiomas.

A filosofia não trata o problema, ela o continua, o atualiza. Por isso a tensão: o processo territorialização-desterritorialização-reterritorialização é tenso pois desestabilizou algum axioma, algum dogma, algum conceito definitivo.

Deleuze e Guattari (1997) apontam quatro características de uma “ciência excêntrica”. Ficaremos apenas na quarta:

Por último, o modelo é problemático, e não mais teoremático: as figuras só são consideradas em função das afecções que lhes acontecem, secções, ablações, adjunções, projeções [...]. Enquanto o teorema é da ordem das razões, o problema é afectivo e inseparável das metamorfoses, gerações e criações na própria ciência. [...] o problema não é um ‘obstáculo’, é a ultrapassagem do obstáculo, uma projeção, isto é, uma máquina de guerra. É todo esse movimento que a ciência régia se esforça por limitar, quando reduz ao máximo a parte do ‘elemento-problema’, e o subordina ao ‘elemento-teorema’ (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 26-27).

O problema em filosofia não é subordinável: eis uma proposição-exemplo na qual a intuição pode nos facilitar o acesso, muito mais do que a inteligência.

A filosofia continua, atualiza o problema: trabalha com conceitos-tendência. O conhecimento, ou ciência, teoremático decifra o problema mediante axiomas-dogmas previamente definidos: opera com conceitos-definitivos.

Conceitos-tendência enquanto máquinas de guerra. Guerra contra a soberania de uma ciência, ou conhecimento, maior, de Estado. A favor do problema, de sua atualização e da apresentação de tendência; contra a pretensa unicidade da produção e propagação de conceitos definitivos.

A importância de pensarmos o problema em filosofia justifica-se nestas simples questões:

A filosofia lida com um problema de forma teoremática, enquanto um diferencial negativo (na qual a inteligência é muito eficaz), adequando-o e o resolvendo mediante seus sistemas fechados?

Ou a filosofia lida com um problema em seu movimento (onde a intuição apresenta precisão metodológica), enquanto um diferencial positivo?

Os recortes apresentados nessa dissertação funcionam apenas se os articularmos - ou agenciarmos - com nosso objetivo: apresentar a perspectiva de uma filosofia que não deixa de estar atenta àquilo que ainda não foi materializado nem individualizado: às movimentações virtuais, pensando o problema em filosofia nesse território ainda não materializado, num plano de imanência no qual nossas capacidades de individualizar, de sujeitar e de identificar não alcançam. Mas qual o propósito desse “estar atento ao virtual”? Pois nos oferece uma perspectiva menos rígida e, ao mesmo tempo, mais precisa ao lidarmos com um problema em filosofia: menos rígida por estar menos preocupada em submeter o problema a um recorte interpretativo que o conduz a soluções que se fecham em si mesmas ao apresentarem a tendência de definição, no sentido de definitiva. Mais precisa pois o contato com movimentos virtuais, ainda pré-individuais, refletirá consequências na disposição do problema em filosofia e na posterior elaboração linguística-textual do pesquisador. E qual é a justificativa para essas consequências apresentarem precisão à filosofia? Pelo motivo que o recorte dessa pesquisa entende que a filosofia cumpre seu objetivo quando inverte a marcha habitual do pensamento, quando desestabiliza conceitos institucionalizados, ou pré-fabricados: essa inversão-desestabilização certamente expandirá nosso pensamento em direção ao imprevisível e o contato com o imprevisível será o que nos impulsionará à criação de conceitos que não são conceitos entendidos como uma unidade semântica universal-definitiva: são conceitos-tendência, prontos para novos agenciamentos, nunca fechados em si de maneira definitiva. Não há, em nossa perspectiva, justificativa para a filosofia trabalhar com conceitos pré-fabricados, e muito menos, os fabricar. Máquinas de guerra contra aparelhos de captura do Estado.

Pois bem, para que apresentássemos a plausibilidade da filosofia estar atenta ao virtual decidimos pensar o problema em filosofia a partir do método intuitivo desenvolvido por Bergson, e também interpretado por Deleuze. Esse método nos proporcionou um contato com o problema em filosofia menos intermediado por conceitos pré-fabricados acarretando em uma criação-elaboração de conceitos com a tendência de exaltar a força da diferença daquele problema, afastando-se da conceitualização que tende a tratar-se como definitiva. São tendências criativas diferentes, uma desestabilizante, outra estabilizante.

Visto que temos demasiados conceitos institucionalizados, tratados como definitivos por nosso próprio pensamento, a filosofia, enquanto uma tendência que os desestabiliza, teria um papel de elevada importância em nosso pensamento e em nossas próprias dinâmicas sociais, econômicas, políticas... No instante em que algum conceito ou proposição desestabiliza este ou aquele conceito enraizado em nosso pensamento ou em nossa própria maneira de agir, há um abalo, uma espécie de intenso terremoto que deixa em ruínas aquilo que antes era visto como fixo, imutável, definitivo. O que certamente exigirá alguma reconstrução, reelaboração, (re)criação... E como o pensamento faria isso? Será que não ergueria, novamente, algo fixo, visto como definitivo? Pode ser que sim.... Porém, haja visto que um definitivo veio a mostrar-se ruína, poderíamos começar a perceber que a fixidez e a imobilidade são ilusões, crenças-dogmas-juízo que limitam nosso pensamento e nossas ações em favor do ostracismo da diferença, e da não valorização - ou desatenção - acerca dos aspectos virtuais do problema em filosofia.

Lidar e trabalhar com o problema em filosofia é algo solitário. Mas não uma solidão fraca, que remete necessariamente ao auto martírio. Solidão povoada. Repleta de encontros: “Encontram-se pessoas (e por vezes sem as conhecer nem as ter jamais visto), mas também movimentos, ideias, acontecimentos, entidades” (DELEUZE, 2004, p. 17). Não pensamos a disposição de um problema em filosofia longe dessa solidão, visto que o próprio encontro com as virtualidades é solitário. Ao estarmos atentos às virtualidades de um problema em filosofia ainda estaremos longe, ou entre, os conceitos definitivos, mesmo quando lidarmos com nomes próprios: “Todas estas coisas têm nomes próprios, mas o nome próprio não designa de modo algum uma pessoa ou um sujeito. Designa um efeito, um ziguezague, alguma coisa que passa ou que se passa entre dois como sob uma diferença de potencial” (DELEUZE, 2004, p. 17). Assim, entraríamos em contato - experimentação - com uma matéria-prima à desestabilização de conceitos definitivos-estáticos: o movimento, ou como Bergson afirmou, a duração. A aproximação com essa espécie de matéria-prima desestabilizadora facilitaria a criação de máquinas de guerra contra os conceitos cristalizados

e tratados como definitivos. Trabalharíamos com diferença de potencial, com forças-tendências ainda virtuais: auto exigência de criatividade na tarefa de atualização.

[...] máquina de guerra consiste em se expandir por turbulência num espaço liso, em produzir um movimento que tome o espaço e afete simultaneamente todos os seus pontos, ao invés de ser tomado por ele como no movimento local, que vai de tal ponto a tal outro (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 29).

A percepção, por meio de nosso instinto de sobrevivência, constrói muros que nos proporcionam estabilidade de ações e pensamentos no mundo, em nossa vida. Assim, percebemos qualquer coisa a submetendo aos perímetros pré-definidos – “ilusões” com forma de “definitivos”, os muros. Pensar o problema em filosofia intuitivamente, na duração, é pensá-lo “entre muros”, transitá-lo em diferenças de natureza.

Estar fora de um muro determinadamente rígido. Estar fora é estar entre os muros.

Fluidez lisa do inusitado, “os imprevisíveis” de um tempo não espacializado.

Expandiríamos nossa percepção e o próprio pensamento? Colocaríamos um problema em filosofia de maneira mais precisa, conectivo - aberto para novos agenciamentos -, deslocado da pretensão de formar juízos definitivos? Apresentaríamos atualizações - máquinas de guerra - desestabilizadoras dos conceitos institucionalizados?

Talvez o filósofo seja qualquer coisa que traga consigo uma solidão povoada com certa aspiração de mobilidade. Espírito nômade. Nomadismo que se caracteriza na não satisfação com qualquer tipo de atualização que se pretenda - mesmo que o atual se apresente com belos contornos – a imobilidade do conceito, o juízo definitivo. A inteligência, pelo menos em um instante inicial, não facilita o exercício do espírito nômade. Por que não dar atenção à intuição, tratando-a com seriedade e atenção ao pensarmos o problema em filosofia? Quanto custa essa tentativa?

Aproximar o problema da duração. Aproximar o problema das diferenças de natureza. Conceitos-tendência:

São as tendências que se opõem duas a duas, que diferem por natureza. É a tendência que é sujeito. Um ser não é o sujeito, mas a expressão da tendência, e ainda um ser é somente a expressão da tendência à medida que ela é contrariada por uma outra tendência (DELEUZE, 1999, p. 100)

Não há um abandono irresponsável ou imaturo dos ditos conceitos pré-fabricados em nossa proposta, no método intuitivo. Pensar, colocar e dispor um problema em filosofia mais

em suas tendências, menos subjugando-o a uma ordem definitiva. Desenvolvimento do problema por conceitos-tendência, não por meio de conceitos definitivos; a ciência tem suas razões em operar opostamente: a repetição de alguns acontecimentos apresenta lampejos de estabilidade da matéria; ela percebe essas repetições e trabalha para as proliferar e as otimizar em favor - quase sempre exclusivamente - do benefício da matéria humana. Mas a filosofia não trabalha dessa maneira, é um erro trazer o *modus operandi* científico para sua pesquisa. Se a filosofia traz benefícios tanto quanto a ciência, isso seria outra discussão. Mas Bergson ressalta que podemos ter com a filosofia uma precisão semelhante àquela que alcança a ciência. Precisão igual para diferentes caminhos. A filosofia, ao menos num primeiro momento, afrouxa sua atenção da matéria, volta-se à duração. Por meio da intuição, há um alargamento perceptivo que propicia estar atento ao movimento, à duração, à diferença: atenção que permite a ousadia do pensamento permitir-se tratar a diferença-movimento-duração positivamente: “arrancar a diferença ao seu estado de maldição” (DELEUZE, 2006, p. 83).

Tempo duração. A filosofia estaria atenta a esse tempo. A duração difere de si (DELEUZE, 1999, p. 103). Aproximar o problema em filosofia ao tempo é o que apresenta o método intuitivo. Conceitos-tendência e não conceitos definitivos.

Um conceito-tendência desestabiliza um conceito definitivo obrigando-o a reinventar-se. Eis a guerra, eis o conceito-tendência enquanto máquina de guerra. A inteligência capta lapsos de repetições e desenvolve-os. A intuição, ao lançar máquinas de guerra contra conceitos definitivos faz o contrário: reapresenta o movimento instável aos conceitos fixos e desestabiliza-os, o que induz à recriação. Um problema próximo da duração nos proporciona observar com mais nitidez aquilo que já apontamos: territorialização-desterritorialização-reterritorialização.

Por qual motivo tudo isso daria mais precisão à filosofia? Pelo simples motivo de que a revisão, a reinvenção e a recriação não se dão abstratamente, mas sim por meio de uma releitura constante de aspectos tanto da matéria humana quanto do espírito humano, por exemplo: aspectos sociais, econômicos, políticos, metafísicos, virtuais. E isso talvez seja a precisão filosófica: reler incessantemente a vida humana, desestabilizando conceitos empoeirados e já imprecisos para apresentar tendências que afetam virtualmente e atualmente o próprio ser humano.

A pesquisa até aqui realizada, a despeito de ter se debruçado sobre a questão do problema, não teve a pretensão de encerrá-la, uma vez que é próprio do problema em filosofia não acabar em suas soluções; ele continua a existir virtualmente, isto é, a persistir, a subsistir,

ou ainda, a insistir. Mostramos, principalmente, a plausibilidade da metodologia intuitiva diante do problema em filosofia. Paralelamente a esse objetivo, apresentamos a importância de certa atenção filosófica às virtualidades, ao tempo não especializado, à duração: uma metafísica do virtual, da diferença não negatizada. Por outro lado, problemas de outra ordem foram suscitados, a saber, a respeito do próprio estatuto da forma-questão no interior do discurso filosófico. Questões como: seria a forma interrogativa a maneira mais precisa de pensar e dispor um problema em filosofia? Qual a relação entre conceitos-tendência e o processo de diferenciação? Por meio da perspectiva do método intuitivo, como se daria a correspondência entre linguagem e filosofia? Usaríamos uma linguagem mais metafórica, como o próprio Bergson indica? Essa linguagem metafórica aproximaria os expedientes da filosofia aos da literatura? Se sim, essa aproximação é profícua à filosofia? Tais questões são aberturas ao prolongamento das pesquisas apresentadas nesta dissertação: problemas que persistiram, subsistiram, insistiram.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Bergson:

BERGSON, Henri. *Mélanges*. Textes publiés et annotés par André Robinet. Paris, PUF, 1972.

\_\_\_\_\_. *Os Pensadores*. Seleção de textos e tradução Franklin Leopoldo e Silva e Nathanael Caxeiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. 2. ed. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. La Pensée et le Mouvant. IN: *Oeuvres*. 5<sup>a</sup> édition. Paris: PUF Édition de Centeneire, 1991.

\_\_\_\_\_. *Matéria e Memória*. 2. ed. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *A Evolução Criadora*. 3. ed. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *O pensamento e o movente. Ensaio e conferências*. 2.ed. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

\_\_\_\_\_. *Duração e simultaneidade*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

\_\_\_\_\_. *Memória e Vida*. (Org. Gilles Deleuze). Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006c.

\_\_\_\_\_. *A energia espiritual*. Trad. Rosimeiry Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Demais obras:

ABREU, Ovídio. Deleuze e a arte: O caso da literatura. Revista *Lugar Comum*, número 23-24, pp.199-209, 2001. Disponível em: <<https://goo.gl/XJvTTB>>. Acesso em: 21 abr 2017.

ALVES, Marcos Antonio. Reflexões acerca da natureza da ciência: comparações entre Kuhn, Popper e empirismo lógico. Revista *Kínesis*, Vol. V, número 10, p. 193-211, Dezembro 2013. Disponível em: < <https://goo.gl/vdPff7>>. Acesso em: 26 abr 2017.

ARANTES, Paulo Eduardo. *Hegel: A ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec, 2000.

CAIEIRO, Alberto. *O Guardador de Rebanhos e Outros Poemas*. São Paulo: Cultrix. Edição: 9<sup>a</sup>. 1988.

CAPPELLO, Maria Adriana Camargo. *Crítica e Ontologia na filosofia de Bergson*. 2005. São Paulo. Tese (Doutorado em Filosofia) Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

CARVALHO, Flávia Luiza Bruno Costa de. Bergson e os falsos problemas. Revista *Filosofazer*, número 38, janeiro/junho de 2011.

CARVALHO, Campos. *Os Sinos de Is*. Poemas perdidos não publicados. Fotocopiado por Heleno Álvares com autorização de Campos de Carvalho, que o escreveu aos 18 anos de idade. s/d.

CRAIA, Eladio. O VIRTUAL: destino da ontologia de Gilles Deleuze. Revista *Aurora*. V. 21, número 28. Jan/Jun 2009. Disponível em <<https://goo.gl/EJvH7X>>. Acesso em: 21 maio 2017.

DELEUZE, Gilles. En Cours Vincennes, ST Denis: Bergson, Matière et Mémoire. 05/01/1981. Disponível em <<https://goo.gl/7DB571>>. Acesso em 26 mar 2017.

\_\_\_\_\_. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

\_\_\_\_\_. *Bergsonismo*. 2. ed. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.

\_\_\_\_\_. *Bergson*. In: *Bergsonismo*. 2 ed. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.

\_\_\_\_\_. *A concepção da diferença em Bergson*. In: *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34: 1999.

\_\_\_\_\_. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2000.

\_\_\_\_\_. *Postface pour l'édition américaine: Un retour à Bergson*. In: *Deux Régimes de Fous*. Édition préparée par David Lapoujade. Les Éditions de Minuit, 2003.

\_\_\_\_\_. *Diferença e Repetição*. 2. ed. Trad. Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal 2006.

\_\_\_\_\_. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio d'Água, 2004.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Sueli Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1996.

\_\_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 5. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 1997.

\_\_\_\_\_. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Miriam Chnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2008.



DIAS, Rosa Maria. A questão da criação em Nietzsche e Bergson. Revista *Cadernos Nietzsche*, volume 31, São Paulo, 2012.

FEYERABEND, Paul. *Contra o Método*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

FORNAZARI, Sandro Kobol. O bergsonismo de Gilles Deleuze. Revista *Trans/Form/Ação*, São Paulo, vol. 27(2), 2004. Disponível em < <https://goo.gl/TndydS>>. Acesso em: 15 jan 2017.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

HENRIQUES, Fernando Meireles Monegalha. *O atual e o virtual em Bergson e Deleuze*. 2016. São Carlos. Tese (Doutorado em Filosofia) apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Coleção Os Pensadores. Trad. Valério Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Abril, 1980.

\_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

LAPOUJADE, David. *Potências do Tempo*. Trad. Hortência Santos Lencastre. São Paulo: Editora N-1, 2013.

MANN, Thomas. *Doutor Fausto: a vida do compositor Adrian Leverkühn narrada por um amigo*. Trad. Hebert Caro. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

MARX, Karl; ENGELS, Friederich. *A Sagrada Família ou crítica da crítica crítica: contra Bruno Bauer e consortes*. Trad. Fíama H.P. Brandão, João Paulo Casquilho, José Bettencourt. 2ª ed. Lisboa: Presença, 1974.

MOULENDA, Joseph-Igor. *Derrida et la critique de la phénoménologie de Husserl*. Tese em Filosofia. Université de Caen Basse-Normandie, 2012.

NIEZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

\_\_\_\_\_. *Aurora: Reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

PAIVA, Rita. *Subjetividade e Imagem: A literatura como horizonte da filosofia em Henri Bergson*. São Paulo. Tese (Doutorado em Filosofia) apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 2002.

PRADO JUNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

PRADO JR, Bento. Orelha do livro. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

PELBART, Peter Pál. *A nau do tempo-rei: sete ensaios sobre o tempo da loucura*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

SILVA, Adelmo José da. O impulso vital enquanto princípio explicativo da evolução no pensamento bergsoniano. *Revista Existência e Arte*, Ano 2, número 2, jan-dez 2006.

SILVA, Eliane Moura. *Reflexões teóricas e históricas sobre o Espiritualismo entre 1850-1930*. Departamento de História do IFCH, Unicamp. Abril/1997.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Reflexão e Existência. *Revista Discurso*. USP, São Paulo, ano IV, nº 4, 1973. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/discurso/issue/view/3133>>. Acesso em: 23 mar 2017.

\_\_\_\_\_. *Bergson e Kant*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Campinas, v. 5, p. 19-28, 1983.

\_\_\_\_\_. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

SOUZA, Luís Eduardo Ramos de. *Aspectos formais da teoria do espaço e do tempo de Kant contido na Estética Transcendental da 'Crítica da Razão Pura'*. São Paulo, 10º Congresso Kant Internacional ANAIS (2008, Vol. 2, pp. 741-750).

SPENCER, Herbert. *Primeiros princípios*. Trad. Irapuan Costa Junior. São Paulo: Ex Machina, 2015.

TORREÃO, R. C. M. O Misticismo em Bergson como difusão do conhecimento. *Revista Scientia Plena*. Volume 8, Número 6: 2012. Disponível em: <<https://goo.gl/HyS3fB>>. Acesso em: 12 jan 2017.

VILLANI, Arnaud. *Deleuze e a anomalia metafísica*. In: ALLIEZ, Eric, (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

WORMS, Frederic. A concepção bergsoniana do tempo. *Revista Dois Pontos*, vol. 1, nº 1. Trad. Débora Morato Pinto, 2004.