



GUAIRACÁ REVISTA DE FILOSOFIA

A POESIA NA ESTÉTICA DA DURAÇÃO: UMA LEITURA DE HENRI BERGSON

VINÍCIUS DE OLIVEIRA PRADO¹

“Quando voltei encontrei os meus passos

Ainda frescos sobre a úmida areia.

A fugitiva hora, reevoquei-a,

— Tão rediviva! nos meus olhos baços...

(PESSANHA, Camilo. Clepsidra e poemas dispersos)

Resumo: Neste trabalho, iremos investigar, a partir da doutrina bergsoniana sobre o tempo e a duração, como se configura a poesia enquanto um horizonte possível de sua filosofia. Pretendemos discutir como o autor interpreta a noção de instante, a partir de uma matriz aristotélica, e possibilita a sua transformação no interior do seu pensamento. Trata-se de pensar se é possível ver nesta noção alguma funcionalidade no interior de sua teoria sobre o tempo enquanto estofa criador da realidade. Convém adiantar que Bergson parte de uma análise que enxerga neste conceito elementos especializados que o afastam da real concepção do tempo enquanto duração. Uma vez que a categoria de instante fixa no tempo certo invólucro superficial que o abstrai quantitativamente, pretendemos observar se surge, em contraposição, no

1. Universidade Federal de São Paulo (USP). Email: viniciusdeoliveiraprado@gmail.com

bergsonismo, um pensamento que possa vir a considerá-lo, seja tomado enquanto conceito ou imagem, não de forma quantitativa, mas qualitativamente.

Palavras-chave: Bergson. Poesia. Tempo. Duração. Instante.

THE POETRY IN THE AESTHETICS OF DURATION: A LECTURE OF HENRI BERGSON

Abstract: The aim of this work is to investigate, from the Bergson's concept of time and duration, how poetry can function as its philosophy's possible horizon. We intend to discuss how the philosopher interprets the concept of instant, a concept developed by Aristotle, and allows its transformation inside its philosophy of duration: from the concept to the image. It is about to think if it is possible to see this notion of instant, inside its theory of time, as the creator background of reality. Bergson starts his critics about Aristotle considering his definition of time, as the instant between before and after, as a spatialized comprehension. Once a Aristotelian concept of instant establishes a comprehension of time that pulls us away from his real sense – because of the abstraction of the representation and the predominance of the notion of space –, we intend to analyze if it is possible to think, within Bergson's notion of time, an understanding about the quality and nature of the instant as an image. In this case, the image that reveals the poetic instant: our object of study in this paper.

Keywords: Bergson. Poetry. Time. Duration. Instant.

INTRODUÇÃO

Levando em conta que o pensamento filosófico de Bergson se aproxima intimamente da arte e da literatura, podemos nos questionar qual será o horizonte de expressão da poesia e de um de seus principais elementos: o instante poético. Neste trabalho, questionaremos se ele pode ser operacionalizado na poesia e se esta pode se colocar como alternativa no interior de uma filosofia da intuição. Partiremos do princípio de que a preocupação de Henri Bergson é oferecer um pensar que aproxime o sujeito dos dados imediatos da consciência, os quais, por sua vez, encontram-se no fluir temporal que é a duração. Para que isso seja possível, é necessário considerar que o autor propõe um aprofundamento epistemológico no próprio tempo, completamente diverso à maneira que realizamos as investigações

conceituais, caracterizadas pelo afastamento deste enquanto realidade objetiva de investigação exterior. Se o tempo é dado imediato, não podemos analisá-lo superficialmente, pois o maquinismo teórico-conceitual não poderá dar conta de algo que, por sua natureza, extrapola os recortes limítrofes da nossa inteligência. Será neste ponto, portanto, que o autor recorrerá à intuição como forma de penetrar a fundo na realidade humana. Neste sentido, caberá também indagarmos sobre a possibilidade de o instante enquanto dado do fazer artístico – devido à sua natureza qualitativa – aproximar-se do pensar intuitivo.

Para que possamos compreender como o autor constrói sua crítica acerca da noção de tempo espacializado, é preciso compreender, primeiramente, como opera o entendimento e a inteligência humana. A formação da inteligência, em sua gênese, esteve sempre ligada à busca da ação possível, prática e mediata. Com isso, Bergson quer dizer que inclusive as representações construídas pela nossa mente são representações que só foram possíveis quando selecionadas por uma percepção que visava agir e manipular o seu entorno, tal qual um tatear num quarto escuro em que buscamos conseguir representar mentalmente o local e a distância de cada objeto em nosso caminho. Lidamos com estas representações tal como lidamos com as imagens em nossa inteligência.

Bergson afirma, em *Matéria e Memória*, que por matéria devemos entender o conjunto das imagens. Ao contrário de um sujeito transcendente que postularia as condições de objetividade da experiência sensível através de estruturas pré-reflexivas, Bergson defende que a nossa relação com a matéria é mais simples. A sua definição de percepção compreende a relação destas imagens com uma imagem central, no caso, o nosso corpo². Ao contrário da passividade que é esperada numa relação empírica clássica, o empirismo bergsoniano compreende que o papel da percepção é ativo. Este caráter decorre da orientação prática e utilitária que possui a nossa inteligência, sempre voltada a fins. Desta forma, a percepção se constrói orientada pela maneira como nosso corpo se relaciona com as imagens no mundo à nossa volta. Na mesma obra, o francês diz:

“Tomemos esse sistema de imagens solidárias e bem amarradas que chamamos de mundo material, e imaginemos aqui e ali, nesse sistema, centros de ação real representados pela matéria viva: afirmo que é preciso que ao redor de cada um desses centros sejam dispostas imagens subordinadas à sua posição e variáveis com ela; afirmo conseqüentemente que a percepção consciente deve se produzir, e que, além disso, é possível compreender como essa percepção surge. [...] É assim que, nas espécies inferiores, o tocar é passivo e ativo ao mesmo tempo [...]. Em uma palavra, quanto mais imediata deve ser a reação, tanto mais é preciso que a percepção se assemelhe a um simples contato, e o processo completo de percepção e de reação mal se distingue então do impulso mecânico seguido de um movimento necessário³”.

2. BERGSON, Henri. *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. Martins Fontes. São Paulo. 1999. pag. 17.

3. Ibidem. pag. 28.

Bergson não distingue drasticamente a experiência sensível da faculdade racional. Contudo, ressalte-se que ocorre um direcionamento da primeira em detrimento da segunda, à medida em que a memória, coordenada por representações presentes em nossa inteligência, distancia a sensibilidade da experiência bruta, ou seja, do dado imediato da consciência. No que implica que graças a este prévio encaminhamento da percepção nos distanciamos da experiência real, pois nossa percepção é recortada e fragmentada em vista da teleologia prática imanente em nossos sentidos. Para que possamos ter uma experiência vívida do real, é necessário um deslocamento, um foco àquilo que nossa “atenção inteligente” não se prende.

Mas como atingir esta experiência mais real? Como atingir estes dados imediatos de nossa experiência sensível? Para Bergson, o caminho do conhecimento não deve ser o da racionalização/abstração dos dados sensíveis e imediatos da experiência, pois, como afirmamos acima, esta operação escamoteia e recorta a realidade. A operação mais correta seria a de principiar por estes mesmos dados, retendo neles o que conseguimos perceber do absoluto movente que tocamos, para então podermos realizar os procedimentos de abstração e racionalização destes dados quando necessário. Ou seja, Bergson discorda da proeminência de uma estrutura prévia cognoscente, onde a representação que possibilitaria a experiência, na contramão de Kant. Portanto, a experiência que nos levará aos dados imediatos da consciência é aquela cujo trajeto não sofre alterações resultantes da prévia orientação da inteligência. Trata-se de substituir um conhecimento mediato pelo imediato.

Nesta vereda, a questão central para Bergson é, ao mesmo tempo, construir um conhecimento sobre o tempo cujas formas de expressão não o recortem, limitem ou nos afastem de sua experiência completa. Em outras palavras, sendo o tempo, através da noção de Duração, uma manifestação do absoluto, como podemos expressá-lo na linguagem? Em primeiro lugar, para que isso seja possível, a manifestação deste absoluto na linguagem deve mudar a nossa postura em relação ao dado sensível que vem desacompanhado da indumentária conceitual que o veste. A proposta metafísica bergsoniana afirma que se deve acolher a experiência bruta, sem lastro conceitual. Por isso, a princípio, a ideia de Duração é mais uma imagem do que um conceito.

Ademais, acerca da faculdade perceptiva, é preciso compreender como esta se relaciona no processo cognoscente com a memória. Conforme se lê no trecho a seguir, Bergson afirma que

“na verdade, não há percepção que não esteja impregnada de lembranças. Aos dados imediatos e presentes de nossos sentidos misturamos milhares de detalhes de nossa experiência passada. Na maioria das vezes, estas lembranças deslocam nossas

percepções reais, das quais não retemos então mais do que algumas indicações, simples “signos” destinados a nos trazerem à memória antigas imagens⁴.

A memória é o que garante a continuidade da ação movida pela nossa percepção. Bergson explica que se imaginássemos o real como uma superfície plana e nosso espírito como um cone, a nossa percepção seria a ponta deste mesmo cone à medida em que a memória, por sua vez, seria a base. A nossa ação na realidade seria como uma imersão deste cone na superfície do real. A memória seria como a força de impulsão que sustenta cada nova percepção. Como uma referência constante, a base do cone possibilita o seu movimento no tecido do real. Por outro lado, o que diferencia a matéria do próprio espírito? Ora, trata-se da própria memória e da forma como ela conjuga, às vezes, utilitariamente, as imagens que orientam nossa ação. Ainda sobre esta distinção matéria-espírito, a doutrina empirista bergsoniana, classificada como radical, defende que a percepção em seu estado puro não se distingue senão pela relação temporal interposta. Para Bergson, a percepção

“se distingue na medida em que é, já então, memória, isto é, síntese do passado e do presente com vistas ao futuro, na medida em que condensa os momentos dessa matéria para servir-se dela e para manifestar-se através de ações que são a razão de ser de sua união com o corpo. Tínhamos portanto razão ao afirmar, no início deste livro, que a distinção do corpo e do espírito não deve ser estabelecida em função do espaço, mas do tempo⁵”.

Entretanto, a compreensão do tempo na tríade passado-presente-futuro ainda está submissa à percepção orientada pela inteligência prática. Esta compreensão do tempo cronológico, marcado por instantes estanques, é também escamoteada. Por conta disto, no bojo da crítica bergsoniana à concepção dualista de corpo e espírito estará presente a sua crítica à concepção estanque de tempo e à sua noção de instante enquanto elemento do *espaço*.

A CRÍTICA À NOÇÃO DE TEMPO ESPACIALIZADO

Como é sabido pelos estudantes de filosofia, Platão compreende no diálogo *Timeu* o “tempo como imagem móvel da eternidade” e nosso esforço enquanto amigos do saber deveria ser sempre o de superar esta realidade móvel e imperfeita. Segundo Franklin Leopoldo e Silva, Platão

“nos previne para não conferirmos ao tempo, isto é, ao fluxo pelo qual as coisas parecem fugir de si mesmas, o estatuto de realidade plena: ele é imagem, e o bom uso que podemos fazer dessa imagem, que é toda mobilidade, é superá-la pelo

4. Ibidem. Pag. 30.

5. Ibidem. pag. 259.

esforço de conhecimento, para assim chegar à verdade original que é a pura e simples eternidade⁶”.

Para Silva, o teor dramático desta relação estabelecida por Platão é a de que a imagem nada mais é do que o contrário da referência verdadeira, seu correlato imóvel e incorruptível, a eternidade. Ainda que tenhamos acesso ao tempo, ele não representa a verdade. Distintamente da transcendência platônica, Aristóteles, seu discípulo, defenderá, num plano imanente que o tempo é “o número do movimento segundo o antes e o depois”. Para Silva, “essa definição célebre, que se encontra no quarto livro da *Metafísica*, nos leva a entender que o tempo é um modo de divisão e articulação da realidade em instantes, que são anteriores e posteriores⁷”. A compreensão do tempo no interior da tríade passado, presente e futuro se filia a este entendimento que, como veremos na crítica bergsoniana, submete o próprio tempo a uma definição que conserva em seu interior uma dimensão epistemológica aplicável à forma como compreendemos o espaço.

Pensando não apenas no debate entre estes dois pilares da filosofia ocidental, mas na tradição que passa pela teoria do conhecimento cartesiana, pela compreensão do tempo como distensão da subjetividade em Agostinho, como condição prévia a toda experiência sensível (Kant), Bergson compreenderá o tempo como uma realidade caracterizada por diferentes níveis e ritmos de duração. Esta própria compreensão trará consigo uma crítica ao procedimento epistemológico sobre como sujeito e objeto se relacionam no mundo. Acerca deste ponto, devemos ter que a nossa percepção não abrange cabalmente o absoluto, pois se o fosse, não nos diferenciaríamos da própria matéria⁸ ao percebê-la em sua totalidade. Estes mesmos ritmos de duração, em sua variabilidade, expressam de forma diferente as imagens que percebemos. Cada uma delas expressa em seu próprio ritmo a duração, este fluir temporal incessante. A princípio, por mais que nossa percepção dessa diversidade rítmica possa ser confusa, Bergson afirma que a intuição enquanto método pode nos oferecer – como numa educação sensível – as ferramentas para que percebamos este estofo da realidade: o próprio tempo presente em todas as coisas.

Ainda que os recortes intelectuais que fazemos sobre o conteúdo apreendido por nós nos façam crer na realidade do instante pontual e fixo do tempo, Bergson contra-argumenta que este é apenas o lastro do trabalho de nossa consciência, a qual, por sua vez, é caracterizada por um certo uso de nossa intuição⁹ capaz de abarcar vários eventos e fenômenos num único lance. Porém, a nossa capacidade de dividir estes momentos – indivisíveis em sua realidade movente – em recortes fixos

6. SILVA, Franklin Leopoldo. Tempo: experiência e pensamento. REVISTA USP, São Paulo, n.81, p. 6-17, março/maio 2009. p.9

7. Ibidem.

8. BERGSON, Henri. Ibidem. Pag. 49.

9. Ibidem. Pag. 73.

e instantâneos é o que nos faz crer que o instante seja uma característica objetiva do mundo. Neste ponto, pensando no processo de continuidade estabelecido entre memória e percepção, devemos atentar à distinção que Bergson estabelece entre as duas funções da memória: a memória-hábito e a memória-lembrança. Estas duas faces da memória podem ser entendidas como contrapostas, apesar de a primeira ser a responsável pela nossa percepção de que o mundo (e, por sua vez, o tempo) é demarcado por recortes e pontos fixos. Se, por um lado, a memória-hábito tem por finalidade servir de base à nossa percepção (lembramos da figura do cone), a memória-lembrança não atende a nenhuma necessidade prática, tampouco útil. Não obstante, é ela que pode ser associada aos procedimentos que a psicanálise classifica como inconscientes e involuntários.

Neste ponto, caberia a questão digressiva: seria a memória-lembrança bergsoniana similar à *memoire involontaire* proustiana? Sobre esta associação, o próprio romancista de *Em busca do tempo perdido* responde em uma entrevista publicada em 1912, onde o autor nega a proximidade com Bergson: “Mas eu não estaria sendo preciso, pois minha obra é rasgada pela distinção entre a memória involuntária e a memória voluntária, distinção que apenas inexiste na filosofia de Bergson, como é contradita por ela¹⁰”. Proust compreende a memória voluntária como um procedimento em que esta “é sobretudo uma memória da inteligência e dos olhos, só nos oferece do passado momentos sem verdade¹¹” contraposta às memórias involuntárias que

“se formam de si mesmas, atraídos pela semelhança de um minuto idêntico: só elas possuem uma marca de autenticidade. Depois, elas nos relembram as coisas numa dosagem exata entre a memória e esquecimento. E, enfim, como elas nos fazem provar uma mesma sensação numa circunstância inteiramente outra, elas liberam-na de toda contingência, dando-nos a sua essência extratemporal aquela que é justamente o conteúdo do estilo belo, a verdade geral e necessária que somente a beleza do estilo pode traduzir¹²”.

Convém esclarecer que o que Bergson e Proust consideram como contingência tem uma diferença, uma vez que, para Bergson, as imagens-lembrança – conteúdo deste mesmo tipo de memória –, parecem, por não estarem tuteladas inteiramente pela nossa inteligência, mais próximas do fluir temporal e do movimento da duração, assim como o sonho, a inspiração e outras instâncias autônomas de nossa mente. Já Proust sustenta certa noção de instantâneo extratemporal vinculada ao momento em que a memória involuntária se manifesta pela associação do conteúdo

10. PROUST, Marcel. Entrevista extraída da revista Espaço & Debates. Trad. Marcelo Coutinho Vargas. v. 11. nº 33. 1991. (Disponível no link: <http://www.tirodeletra.com.br/entrevistas/MarcelProust.htm> (último acesso: 24-03-2020).

11. Ibidem.

12. Ibidem.

verdadeiro que não está necessariamente relacionado ao fluir temporal¹³, ainda que revele a tessitura de um tempo – o tempo perdido da memória.

Ao analisar o *entendimento* em *Matéria e Memória*, Henri Bergson afirma que nossa visão do mundo sensível se assimila à fotografia¹⁴, onde cada *flash* representaria um recorte visual dado de uma imagem cujo movimento não cessa. Entretanto, já em *A Evolução Criadora*, o autor defenderá que o maquinismo de nossa percepção se parece mais com uma realidade cinematográfica onde a película composta de inúmeras fotos e fragmentos de imagem, quando postas em movimento, produz aquilo que chamamos de filme. Analogamente, nossa percepção orientada pelos pontos fixos, pré-sugeridos pela memória, opera de forma a compreender o movimento do real através dos mesmos, conforme estes são fornecidos pela memória-hábito. Se nosso conhecimento geral existe devido a uma necessidade prática, isto se deve à repetição do mesmo pelo mesmo. Ora, o que seria o hábito senão isto? Contudo, ao nos prendermos a esta visão, obnubilamos o tempo real e somos incapazes de pensa-lo corretamente. “A vida transcende a inteligência¹⁵”, afirma o autor em *A Evolução Criadora*. Será preciso, portanto, atentar às outras formas de conhecimento que não estas que promovem o já referido recorte do real. Eis, portanto, a dificuldade de compreendermos o tempo, a vida e o estofo do real, pois estas coisas não são estanques, mas devires em movimento. Por esta razão, Bergson as considerará “criações”. A vida, o real e o tempo são criações incessantes: renascem a cada momento. Por isso, o filósofo afirma que o tempo nada é senão uma “invenção”¹⁶.

A compreensão de Bergson sobre o tempo incidirá em críticas às concepções platônica e aristotélica. Nesta crítica, as ideias de eternidade e tempo como o “instante” enquanto intervalo entre dois pontos são o alvo do filósofo. Nesta leitura, a própria “caverna” platônica mais se parece a um festival movente que um cárcere, como narrara Platão:

“Em toda a filosofia das Ideias existiu sempre uma certa concepção da duração, como também da relação do tempo com a eternidade. Quem se instala no devir, vê a duração como a própria vida das coisas, como a realidade fundamental. As Formas, que o espírito isola e armazena em conceitos, são então apenas imagens paradas da realidade que muda. São momentos colhidos ao longo da duração, e, precisamente porque se cortou o fio que os ligava ao tempo, já não duram¹⁷”.

13. É preciso perguntarmos se esse instante, como nos pareceu o “instante” proustiano, qualitativo, será contraditório ao que poderia vir a ser o “instante poético”, revelador do próprio tempo.

14. Ibidem. pag. 36.

15. BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. Trad. Pedro Elói Duarte. Edições 70. Lisboa. 2001. Pag. 51.

16. Ibidem. Pag. 301.

17. Ibidem. p. 280.

As Formas eternas de Platão seriam, portanto, o conteúdo deformado da realidade. Para Bergson, esta necessidade de congelar os instantes sempre respondeu a uma necessidade de oferecer um conteúdo cognoscível passível de controle. Em outras palavras, como afirma Franklin Leopoldo e Silva, a preocupação do ser humano prático é evitar a experiência filosófica por excelência: a perplexidade. Nas palavras do filósofo brasileiro:

“a estratégia, evidentemente não deliberada, é reduzir a instabilidade das relações temporais de sucessão à estabilidade própria das conexões espaciais, governadas pelo vínculo da justaposição. A vantagem prática é inegável: a justaposição espacial nos dá a presença dos elementos que precisamos relacionar; enquanto a sucessão temporal nos coloca diante do desaparecimento e da ausência dos elementos que devemos representar¹⁸”.

A mesma crítica aplicada ao imobilismo presente na teoria das Formas platônica é aplicável à noção de tempo como número. Ainda que Aristóteles não seja um filósofo da transcendência que pressuponha a existência de um mundo mais perfeito, onde a imobilidade, a plenitude e a associação da essência universal esteja correlacionada à Eternidade, o estagirita tem na síntese de seus conceitos o sentido último do imobilismo: o primeiro-motor imóvel, a quem Bergson diz: “Este é o Deus de Aristóteles – necessariamente imutável e estranho ao que se passa no mundo, porque não é senão a síntese de todos os conceitos num único conceito¹⁹”. Se a doutrina das Formas platônica suprime a perplexidade do movimento, o Deus aristotélico converge para a manutenção deste *status* de controle da vantagem prática. Da mesma forma, a noção de instante aristotélico corresponde a um *continuum* espacial que reproduz, junto do auxílio das noções de passado e futuro, uma deformação do presente como tempo puro e fluxo contínuo e incessante.

Segundo Agamben, o ponto geométrico é o arquétipo do modelo temporal aristotélico. Ainda que este tempo pressuponha uma presença do *presente*, através da noção de agora (*tò nyn*), seu caráter paradoxal é nulificado²⁰, pois mesmo que seja estanque devido à sua matriz espacial, este tempo é sempre outro, sucessiva e quantitativamente. Neste sentido, afastamo-nos do caráter qualitativo do tempo. Não obstante, o italiano afirma que este *continuum*²¹, em instantes pontuais em fuga, oriundo da filosofia aristotélica, nos torna incapazes de dominar o tempo. Será contra esta concepção que Bergson proporá uma compreensão do tempo sob o prisma da *evolução* que será ininterrupta e sempre fluente.

18. SILVA, Franklin Leopoldo. Ibidem. p. 16.

19. Ibidem. p. 285.

20. AGAMBEN, Giorgio. Infância e História: destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Ed. UFMG. Belo Horizonte. 2005. p. 111.

21. Ibidem.

Porém, acerca desta visão evolutiva do tempo, segundo Bento Prado Jr há uma pressuposição da reversibilidade abstrata, apesar de sucessiva, onde se prevê um refreamento da novidade. Segundo o filósofo brasileiro, pressupor esse meio homogêneo cuja extensão permite deduzir o espaço do tempo peca, por outro lado, por uma petição de princípio:

“Todo o equívoco consiste em supor que, fazendo do espaço e do tempo formas diversas de um “meio homogêneo”, seja possível derivar o espaço do tempo. O que se supõe é que a ordem de justaposição consiste na objetivação de uma ordem reversível de sucessão temporal. Mas, a ideia de reversibilidade da sucessão temporal – indispensável à aparente constituição do espaço – deveria fazer perceber que já não mais se está no domínio do espaço. A ordem reversível é, de si mesma, espacial. [...] Nada mais fácil, com efeito, do que construir o espaço através do tempo, quando já se definiu o tempo como espaço²²”.

Por isso, se a tarefa do filósofo francês é buscar pensar o estofado da realidade de uma maneira afastada da conceitualidade abstrata e superficial que apenas rodeia seu objeto sem nele imergir, atentemos para como Bergson pretende que pensemos a duração. Assim, pensemos em um possível uso da noção de instante, em sua manifestação poética, como elemento da duração.

PENSAR A DURAÇÃO É PENSAR EM DURAÇÃO

Para tanto, devemos compreender o par identitário estabelecido entre Ser e Tempo. Bergson compreende o tempo como estofado da realidade, ou seja, como o sentido ofuscado pela claridade da razão e da inteligência. Por isso, ao propor e buscar novas fontes de conhecimento, o autor rejeita a postura analítica aristotélica e pensa o tempo em sua imanência imagética. Isso pressupõe o abandono do *conceito* de tempo, ou seja, para Bergson não devemos pensa-lo objetivamente, mas pensar *nele* estando *nele*. Pensar a duração é pensar *em* duração, pois esta é a condição da existência como um todo, é o estofado que subsiste. Uma das formas de tentar buscar uma compreensão mais aproximada do tempo, para além do *conceito* que o limita, é a *intuição*. Para Franklin Leopoldo e Silva, esta intuição seria o

“meio de tentar atingir, tanto quanto possível, essa dimensão da realidade que para nós permanece oculta. Intuição significa “pensar em duração” – não pensar a duração como “objeto”, mas pensar em regime de duração, isto é, em contato com o tempo, a ele retornando para dele fazer uma experiência imediata²³”.

22. PRADO JR, Bento. *Presença e Campo Transcendental: consciência e negatividade da filosofia de Bergson*. Edusp. São Paulo. 1989. p. 98.

23. SILVA, Franklin Leopoldo. *Ibidem*. p. 17.

Por isso, a questão que se põe é: quais podem ser estas experiências imediatas do tempo e como elas podem se dar?

Ora, para que isto se torne possível, devemos abandonar toda a pretensão de previsibilidade, segurança e controle. Para Silva, as experiências que nos concedem uma vivência mais imediata do tempo podem ser: a inspiração, a graça religiosa, o ato artístico e criativo. Em suma, todas manifestações em que o ser humano experimenta a *liberdade* de criar-se e se recriar. Estas experiências nada mais são do que um abandono ao élan vital, impulso (ou ímpeto) originário que Bergson reconhece no tecido da vida e no estofado da realidade, como manifestado pela evolução. À questão “o que motiva e coordena o movimento evolutivo?”, o francês responde se tratar deste impulso que se alastra, permanentemente e sem desgaste, na duração. O élan da vida é tão geral que não se manifesta apenas na evolução das espécies mesma, mas pode inclusive ser encontrado no desenvolvimento das nossas ideias acerca desta mesma evolução, conforme fica compreendido no trecho de *A Evolução Criadora*, a seguir:

“Se a unidade da vida está toda no élan que a impulsiona pela rota do tempo, a harmonia não está à frente, mas atrás. A unidade vem de uma *vis a tergo*: está dada no princípio como um impulso, e não colocada no fim como um atrativo. O élan divide-se cada vez mais ao comunicar-se. A vida, à medida que vai progredindo, dissemina-se em manifestações que deverão sem dúvida à sua origem comum a fatos de serem complementares umas das outras em certos aspectos, mas que não são menos mutuamente antagonistas e incompatíveis²⁴”.

Neste emaranhado de caminhos, a inteligência, sempre tomada como a superior e melhor acabada de todos, é apenas mais um dos aspectos da série de bifurcações que nos levam ao conhecimento humano. Neste ponto, a imagem da caminhada defronte o mar é significativamente metafórica. As pegadas que deixamos na areia são similares às marcas da evolução, deixadas pelo desenvolvimento das espécies. O passo inicial nada mais é do que esse élan vital: originário. O ímpeto originário é como um salto. Porém, a cada nova pisada, sentimos a presença deste mesmo ímpeto que nos colocou em fluxo nesta caminhada. Assim como no poema de *Clepsidra* de Camilo Pessanha, por vezes a imagem-lembrança vem nos recordar das fugitivas horas em que firmamos os pés na areia, mas que em sua inapreensível totalidade não reconhecemos o fluxo do nosso caminhar. Por isso, referimo-nos a cada passo como a elementos fixos e reais, deslocados do todo.

Diante desse movimento, surge uma preocupação em Bergson, a de expressar esse movimento da *Duração*. Como expressar o processo do caminhar na areia? Preocupação que questiona se as palavras podem dar conta da representação do fluxo contínuo do tempo, sabendo da limitação da nossa linguagem em vista da

24. BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. Trad. Pedro Elói Duarte. Edições 70. Lisboa. 2001. p. 100.

sua natureza utilitária, uma vez que a linguagem é expressão da nossa inteligência conceitual. Em suma, Bergson diz sobre esse tópico em *A Evolução Criadora*, que

“a nossa liberdade, nos próprios movimentos em que se afirma, cria os hábitos nascentes que a asfixiarão se não se renovar através de um esforço constante: o automatismo espreita-a. O pensamento mais vivaz congela-se-á na fórmula que o exprime. A palavra volta-se contra a ideia. A palavra mata o espírito. E o nosso mais ardente entusiasmo, quando se exterioriza em ação, transforma-se por vezes tão naturalmente em frio cálculo de interesse ou de vaidade, um adota tão facilmente a forma do outro, que os poderíamos confundir a ambos, duvidar da nossa sinceridade, negar a bondade e o amor, se não soubéssemos que a morte conserva ainda por algum tempo os vestígios da vida²⁵”.

Ao afirmar que a morte guarda os vestígios da vida, Bergson parece se contrapor ao dualismo que perpetra as relações binárias que estão previamente estabelecidas em nossa compreensão de mundo através da linguagem e de princípios como de não-contradição. Menos do que uma oposição, o autor sugere uma relação de gradação entre os pares. Daí a busca por uma linguagem que expresse a duração sem recorrer a estes polos diferenciadores que saibam dar vazão aos limiares e nuances presentes na realidade movente.

Mas, ainda que estejamos questionando sobre como expressar esse absoluto transitório que é o devir da *Duração*, convém perguntar como podemos vir a conhecê-lo. Lembremos que uma das dificuldades em acessar este mundo em fluxo é a diferença de ritmo da duração que as diversas coisas apresentam. Esse problema fica evidente no trecho que se segue ao anterior:

“A causa profunda desta dissonância reside numa irremediável diferença de ritmo. A vida, em geral, é a própria mobilidade; as manifestações particulares da vida apenas aceitam esta mobilidade contra vontade, e estão constantemente atrasadas em relação a ela. Aquela vai sempre à frente; estas querem marcar passo²⁶”.

A diferença de ritmo, portanto, marca a essencial distinção entre os seres e é a razão de não conseguirmos compreender, através de nossa inteligência, marcada pela tendência imobilizadora do real que se exprime em nossa linguagem conceitual, como existe uma totalidade movente que torna estes seres indistinguíveis quando dados no processo movente.

Neste ponto, para dar conta desta complexidade, seria preciso uma forma de dizer mais dinâmica, visto que a necessidade em Bergson é, como bem apontado por Franklin Leopoldo e Silva, a de *pensar radicalmente*. Assim, Merleau-Ponty, ao pensar a verdade, afirma que é preciso buscar uma linguagem que oferecesse

25. Ibidem. p. 120.

26. Ibidem.

um instante de coincidência onde ela expressasse as coisas por sua própria voz²⁷. Neste ponto, defendemos que uma das formas de se pensar *em duração* é, pois, a de pensar poeticamente. Mas, qual seria a natureza deste pensar? Segundo Martin Heidegger, cujo problema é também o da verdade, devemos considerar que o caminho construído pelo pensamento não deve, necessariamente, passar pelo crivo da razão. Na reflexão sobre a noção de coisa em *A Origem da Obra de Arte*, o filósofo alemão afirma que o pensar deve possuir a palavra, isto é, deve nos dar a essência da coisa, por nos aproximar, desta forma, de seu ser:

“o que aqui e em semelhantes casos denominamos sentimento ou disposição de ânimo, seja mais racional, ou seja, mais perceptível, porque é mais aberto ao ser do que toda a razão, a qual neste ínterim, tornada *ratio*, foi como racional mal compreendida²⁸”.

Aparentemente, tenderíamos a opor, numa forma conflitante, o que enxergamos como sentimento/disposição de ânimo e razão ou forma racional de se pensar. É válido considerar que, para Heidegger, o usufruto destas maneiras de ver uma questão do pensamento possui um outro sentido que o habitualmente encontrado na história da filosofia. Para ele, deve-se colocar ambas formas de se pensar as coisas em confluência (num “caráter transacional”).

Por isso, sobre essa questão, Benedito Nunes nos explica, situando-nos no interior da história da filosofia:

“Domínios heterogêneos, a poesia proviria da imaginação e a filosofia, da razão. Aquela está, por isso, subordinada à última, como árbitro racional da verdade, que lhe compete estabelecer e disciplinar. A esse modelo disciplinar, ainda seguido por Hegel em sua *Estética*, opõe-se o supradisciplinar dos românticos alemães: pela imaginação, que concorre com a razão, também entramos no reino do saber, e às vezes a poesia é capaz de alcançar verdades superiores às filosóficas. Os românticos contrariaram a hierarquia tradicionalmente admitida e inverteram a superioridade do racional na do imaginário. Exclusivistas, os dois modelos obrigam-nos a escolher ou a poesia ou a filosofia. Quero crer que sob a influência de Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty optariam por um terceiro modelo, de caráter transacional: o movimento de vai e vem, ora da poesia para a filosofia ora da filosofia para a poesia²⁹”.

Não obstante, não apenas pelos argumentos aventados, mas pela própria característica da sua escrita, fluida e em vários momentos literária, incluiríamos Henri Bergson neste balaiço reunido por Benedito Nunes. Em *Ensaio sobre os dados*

27. PRADO JR, Bento. *Presença e Campo Transcendental: consciência e negatividade da filosofia de Bergson*. Edusp. São Paulo. 1989. p. 62

28. HEIDEGGER, Martin. *A Origem da Obra de Arte*. Trad. Idalina Azevedo e Manuel António de Castro. São Paulo. Ed. 70. 2010. p. 57.

29. NUNES, Benedito. *Heidegger e a Poesia*. Revista Natureza Humana 2(1):103-127, 2000.

immediatos da consciência, o francês defenderá que a experiência que nos fornecerá a compreensão da duração deve ser uma experiência caracterizada pela liberdade. Como já afirmamos anteriormente, a experiência da graça é uma delas. Nesta obra, Bergson dirá que

“os sentimentos estéticos nos oferecem os exemplos ainda mais impressionantes [na] intervenção progressiva de novos elementos, visíveis na emoção fundamental, e que parecem aumentar a grandeza dos que se limitam a lhes modificar a natureza. Consideremos o mais simples dentre eles: o sentimento da *graça*. Este nada mais é do que a percepção de uma certa facilidade, um certo conforto em relação aos movimentos exteriores³⁰”.

O que seria esta facilidade na percepção dos movimentos exteriores? Ora, trata-se da facilidade em pensar no ritmo duracional das imagens que aparecem como dados imediatos. Neste ponto, a intuição, a inspiração artística e a natureza da palavra e dizer poéticos podem nos garantir esta facilidade. Pela palavra poética podemos nos aproximar deste pensamento radical. Neste trecho, é importante destacar a correlação entre *graça* e sentimento estético. Se compreendemos este sentimento como uma experiência sensorial em que a sensibilidade se abre ao Ser (consequentemente, ao tempo), podemos concluir que ela não se distingue tão radicalmente da experiência poética³¹. Tanto uma quanto outra se aproximam do ritmo duracional das coisas e, por poderem dizê-las ou pensa-las, podemos dizer que lhes são *simpáticas*.

A *simpatia* é o ponto de conexão entre nós e as coisas, isto é, na medida em que as imagens e nosso corpo estabelecem uma comunicação rítmica através da duração. A simpatia é o correlato da intuição como uma espécie de via de mão-dupla. Nos *Ensaio*, Bergson diz que a música, por exemplo, “é o ritmo e a medida que nos permitem prever os movimentos do artista, nos fazendo crer que nós lhe somos mestres³²”. A simpatia é este tipo de coincidência entre nós e o mundo. Segundo David Lapoujade, é através da simpatia que “nos transportamos ao interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, consequentemente, de inexprimível³³. Ao que, então, nos questionamos: o que é este movimento de simpatia senão o procedimento analógico da palavra poética³⁴? Esta facilidade da experiência

30. BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Édition Albert Skira. Genève. 1945. p. 22. (Tradução nossa).

31. A compreensão heideggeriana de *poiesis* é, justamente, a de abertura ao ser. Se a poesia pode ser compreendida como alargamento sensorial e estético, ela certamente é uma forma de pensar que se aproxima do tempo.

32. Ibidem. p. 23. (Tradução nossa).

33. LAPOUJADE, David. *Potências do tempo*. Trad. Hortencia Lencastre. São Paulo. N-1. ed. 2013. p. 51

34. Ainda que não possamos reduzi-lo apenas à poesia, pois como indicamos no argumento de Benedito Nunes, por vezes o jogo do pensamento percorre um vaivém entre filosofia e poesia.

da *graça* está vinculada a uma manifestação analógica do universo em relação a nós. Da mesma forma, a experiência da poesia também cria uma facilidade, por alargar nossos sentidos e nos abrir a realidades obscurecidas. Ainda para Lapoujade, pode-se afirmar que se “somos análogos ao universo (intuição); inversamente, o universo é análogo a nós (simpatia)”.³⁵

Ora, mas o que Bergson pensa por poesia nos *Ensaio*s? O autor coloca a seguinte questão “de onde vem o charme da poesia?”³⁶, ao que responde se tratar do desenvolvimento dos sentimentos através das imagens expressadas em palavras (menos limitadoras por não serem conceituais e mais abrangentes por serem metafóricas), “dóceis ao ritmo” a fim de traduzir o que se passa ou o que o poeta é levado a exprimir acerca do mundo que o circunda. Estas imagens são realizadas pelo ritmo do qual a poesia depende, como fica patente na citação

“repassando diante de nossos olhos estas imagens, nós experimentaremos o sentimento que era, por assim dizer, o seu equivalente emocional; mas estas imagens não se realizariam tão fortemente por nós sem os movimentos regulares do ritmo, pelos quais a nossa alma, embalada e adormecida, se esquece como num sonho por pensar e por ver como o poeta”³⁷.

Para Bergson, portanto, a poesia é capaz de nos alocar a um ritmo duracional que nos aproxima da realidade movente das coisas. A similaridade das experiências poética e mística nos indicam que ambas alteram qualitativamente a experiência cotidiana que temos do tempo. Ambas nos deslocam, graças a uma operação de transmutação do próprio instante: de quantitativo, este passa a ser uma experiência temporal qualitativa; de conceitual, este se converte em imagem.

CONCLUSÃO

Mas como se dá esta transmutação do instante? Ora, Bento Prado Jr afirma que

“a experiência purificada nos revela um tempo em que os instantes não se separam dentro de um espaço imaginário, mas que se organizam segundo um ritmo qualitativo que lhes é interior. Os seus movimentos não são escandidos pelas coordenadas de uma espacialidade que os separa, introduzindo entre eles um nada ou um vazio, mas por uma pulsação interna e puramente positiva”³⁸.

35. Ibidem. p. 59.

36. Ibidem. p. 25.

37. BERGSON, Henri. Ibidem.

38. PRADO JR, Bento. Ibidem. p. 83.

Momentos estes que são incomensuráveis, cuja duração obedece a um ritmo discernível segundo o movimento contínuo das palavras metafóricas. Na Filosofia, como na poesia, a busca pelo agora não-cindido enquanto fluxo temporal coincide com a busca do tempo do prazer, do amor e da felicidade, pois desloca tal procura para o “agora”, que não pode ser tomado como instante pontual, mas como tempo pleno, inserido no devir. O ato poético em Bergson deve ser compreendido como um ato estético da *Duração*.

A experiência estética é a experiência de outra temporalidade, aquela que está a todo momento diante de nós e na qual estamos imersos. A poesia é um acesso a essa temporalidade, pois o poema jamais deixa de ser fluxo, uma vez que é unidade indivisível. Na poesia, aquele que nomeia as coisas aproxima-se do fluxo criativo do Ser. Por isso, vemos no ato de poetar certo transgredir que, às vezes, nos faz admirar o que é dito na contramão do pensamento analítico. Segundo o poeta mexicano Octavio Paz, em sua função própria,

“o poeta nomeia as coisas: isto são penas, aquilo são pedras. E de repente afirma: as pedras são penas, isto é aquilo. Os elementos da imagem não perdem o seu caráter concreto e singular. [...] Ao enunciar a identidade dos opostos, atenta contra os fundamentos do nosso pensar [princípio de não-contradição]³⁹”.

O poeta não se resume a um teimoso que ignora as convenções lógicas da linguagem. Ele é alguém que se vale de seu engenho, de sua técnica e de seus instrumentos linguísticos para produzir o efeito desejado através das palavras. Se resumíssemos o poeta a estes atributos, ele nada diferiria de um industrial que realiza um serviço mecânico que não requer o seu elemento distintivo: a criação. Toda criação poética se dá no instante que é o mesmo da leitura. Contudo, este instante é indiscernível do fluxo temporal que acompanha a totalidade do próprio poema.

Na criação poética, a transmutação da linguagem anima uma intuição profunda das coisas. E sobre esta intuição sensível, Bergson dirá em seu ensaio *A Intuição Filosófica*, no objetivo de aponta-la como o caminho necessário para o reencontro de ser humano consigo mesmo, isto é, com o ritmo natural que rege a vida em totalidade – da qual ele é parte indistinta, que

“a matéria e a vida que enchem o mundo estão do mesmo modo em nós; as forças que trabalham em todas as coisas, sentimo-las em nós; qualquer que seja a essência íntima do que é e do que se faz, pertencemos-lhe. Desçamos agora ao interior de nós próprios: quanto mais profundo for o ponto que conseguirmos atingir, mais forte

39. PAZ, Octavio. *O Arco e a Lira*. Trad. Ari Roitman e Paula Watch. Cosac Naif. São Paulo 2012. p. 105.

será o impulso que nos reenviará à superfície. A intuição filosófica é este contato, a filosofia é esse ímpeto (élan)⁴⁰”.

Ora, na mesma esteira, o comentário de Bento Prado Jr nos permite interpretar a intuição como aquela faculdade capaz realizar o procedimento de passagem de um termo a outro, similar ao procedimento operado pela intuição poética que afirma que “isto é aquilo”:

“A duração é a lei de um universo sempre em vias de constituição. Ela é este movimento de um objeto que vem ao ser, sem jamais deixar de estar vindo. [...] As essências não se isolam, organizam-se dentro de um processo que as faz passar umas nas outras. Irredutíveis analiticamente umas às outras, elas se superpõem sinteticamente – não numa síntese subjetiva e cognitiva -, mas numa síntese que é ontológica, que é a própria duração ou surgimento do objeto⁴¹”.

Ou seja, o movimento ontológico nem sempre pode ser apreendido pela nossa inteligência e pelo nosso entendimento. Transcendê-lo-iam facilmente. Às vezes, é necessário que surja um sujeito iluminado que possa, num leve toque neste absoluto que é a vida, acessar a uma série de eventos com a facilidade que apenas a graça e a sensibilidade estética nos dispõem. Eis, pois, as tarefas cabíveis ao santo e ao poeta, animados pela simpatia analógica do real.

Assim, apesar das diferenças existentes entre o poeta e o filósofo, podemos concluir que assim como é possível ver uma abertura no pensamento bergsoniano para a “literatura como horizonte da filosofia”, para utilizarmos a expressão de Rita Paiva⁴², é também possível ver na dimensão poética uma aproximação metafórica da compreensão imediata da temporalidade que preenche o Ser. Ou seja, tendo em vista que o tempo é o estofo da realidade e toda poesia é uma manifestação da temporalidade (histórica, anterior, originária) – procedimento operacional que se dá através da simpatia/analogia estabelecida pelo ritmo perpetrado pelas palavras poéticas – que possibilita aprofundar nossa própria duração à duração das imagens exteriores num enlace único, a poesia nada mais é do que a pedra de toque deste mesmo estofo. Portanto, a poesia aparece como a força do presente, temporalidade que transcorre. Ao fundar um instante, voltando nossos olhos ao agora, ela está nos devolvendo ao ritmo do élan vital. E enquanto manifestação desse tempo atual, nada faz senão reforça-lo através de instantes qualitativos, os quais, ao interromper a marcha utilitária esperada pelo entendimento, oferece-nos aquela outra dimensão, a das imagens-lembrança, oníricas, vívidas, que nos permitem compreender a

40. BERGSON, Henri. *A Intuição Filosófica*. Tradução: Maria do Céu Patrão Neves. Edições Colibri. Lisboa. 1994.. p. 58.

41. PRADO JR, Bento. *Ibidem*. p. 87.

42. Cf. PAIVA, Rita. *Subjetividade e imagem: a literatura como horizonte da filosofia em Henri Bergson*. São Paulo: Editora Humanitas, 2005.

duração, pois “a fala é um conjunto de seres vivos movidos por ritmos semelhantes aos ritmos que governam os astros e as plantas⁴³”. O poeta fala por analogias e oferece uma linguagem própria à intuição: a língua do prazer, do belo e do maravilhoso. Ao fundar outro ritmo, nos aproxima do ritmo da *duração* da vida. Eis, por fim, a sua oferta estética, para utilizarmos as palavras de Franklin Leopoldo e Silva, “a continuidade conservadora do que nos resignamos a ser ou a aventura imprevisível de tudo que possamos vir-a-ser⁴⁴”.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Ed. UFMG. Belo Horizonte. 2005.

BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. Trad. Pedro Elói Duarte. Edições 70. Lisboa. 2001.

_____. *A Intuição Filosófica*. Tradução: Maria do Céu Patrão Neves. Edições Colibri. Lisboa. 1994.

_____. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Édition Albert Skira. Genève. 1945.

_____. *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. Martins Fontes. São Paulo. 1999.

HEIDEGGER, Martin. *A Origem da Obra de Arte*. Trad. Idalina Azevedo e Manuel António de Castro. São Paulo. Ed. 70. 2010.

LAPOUJADE, David. *Potências do tempo*. Trad. Hortencia Lencastre. São Paulo. N-1. ed. 2013

NUNES, Benedito. *Heidegger e a Poesia*. Revista Natureza Humana 2(1):103-127, 2000.

PAZ, Octavio. *O Arco e a Lira*. Trad. Ari Roitman e Paula Watch. Cosac Naif. São Paulo 2012.

PAIVA, Rita. *Subjetividade e imagem: a literatura como horizonte da filosofia em Henri Bergson*. São Paulo: Editora Humanitas, 2005.

43. PAZ, Octavio. *O Arco e a Lira*. Trad. Ari Roitman e Paula Watch. Cosac Naif. São Paulo 2012. p. 58.

44. SILVA, Franklin Leopoldo. *Ibidem*.

PRADO JR, Bento. *Presença e Campo Transcendental: consciência e negatividade da filosofia de Bergson*. Edusp. São Paulo. 1989.

PROUST, Marcel. Entrevista extraída da revista Espaço & Debates. Trad. Marcelo Coutinho Vargas. v. 11. nº 33. 1991. (Link: <http://www.tirodeletra.com.br/entrevistas/MarcelProust.htm> (último acesso: 24-03-2020).

SILVA, Franklin Leopoldo. Tempo: experiência e pensamento. REVISTA USP, São Paulo, n.81, p. 6-17, março/maio 2009.