

O susto de um mundo sem novidade possível: três imagens para (não) pensar a filosofia

Magda Costa Carvalho¹

Resumo

A nossa proposta parte de três imagens oferecidas pelo filósofo francês Henri Bergson para se referir à filosofia. No âmbito da crítica às tradições filosóficas anteriores, seguiremos os movimentos desenhados nesses três momentos enquanto emissários de diferentes lugares da esperança: no modo de habitar o mundo, na relação da filosofia consigo mesma e também na relação da filosofia com o seu ensino. Passaremos brevemente pelas conceções bergsonianas sobre a imagem enquanto sugestão de sentidos que permanentemente renovam distintos modos de pensar e de dizer. Mais do que um momento frívolo de uma filosofia que esterilmente se vê ao espelho, procuraremos sugerir pensamento sobre por que motivos o encontro da filosofia consigo mesma através da imagem poderá abrir caminhos para pensar o seu ensino. Poderá a própria filosofia, como uma imagem, transformar-se em movimento de sugestão, em vez de simples representação? Residirá aí a esperança de um mundo em que haja ainda lugar para a novidade e para a imprevisibilidade? E que lugar concedemos à novidade e à imprevisibilidade na nossa relação com a filosofia através do seu ensino?

Palavras-chave

Filosofia; imagens; esperança; Bergson.

¹ Núcleo Interdisciplinar da Criança e do Adolescente, Universidade dos Açores; Instituto de Filosofia, Universidade do Porto; magda.ep.teixeira@uac.pt; <http://orcid.org/0000-0001-8539-5061>

A autora agradece os pertinentes comentários feitos ao manuscrito pela Paula Alexandra Vieira, que ajudaram a repensar a articulação de algumas ideias e levaram mais longe a escrita e o pensamento.

Abstract

Our argument is based upon three images provided by the French philosopher Henri Bergson to refer to philosophy. In the context of critiques of earlier philosophical traditions, we will examine the movements that developed on those these three moments as emissaries of different places of hope: in the way people inhabit the world, in philosophy's relationship with itself, and in philosophy's relationship with its teaching. We will quickly review Bergson's conception of the image as a suggestion of meanings that constantly renew distinct ways of thinking and saying. Our argument does not constitute a superficial exercise in sterile, navel-gazing philosophy, but rather an attempt to urge reflection about how philosophy's encounter with itself can open new avenues to think about its teaching. Can philosophy itself, as an image, transform itself into a movement of suggestion, instead of simple representation? Might the hope of a world where there is still space for novelty and unpredictability lie therein? And what space should we provide for novelty and unpredictability in our relationship with philosophy as we teach it?

Keywords

Philosophy; images; hope; Bergson.

“Mais poser le problème n'est pas simplement *découvrir*, c'est inventer. La découverte porte sur ce qui existe déjà, actuellement ou virtuellement ; elle était donc sûre de venir tôt ou tard. L'invention donne l'être à ce qui n'était pas, elle aurait pu ne venir jamais.”
Henri Bergson

“Há palavras que nos beijam
Como se tivessem boca.
Palavras de amor, de esperança,
De imenso amor, de esperança louca.”
Alexandre O'Neill

Descobrir a esperança

Na epígrafe de Bergson com que abrimos a reflexão somos atraídos por um pequeno pormenor gráfico que o filósofo semeia na sua escrita: a formatação diferenciada

da grafia do verbo “*descobrir*”. Infelizmente, este pormenor não tem sido respeitado em todas as edições da sua obra, sobretudo nas traduções, mas parece-nos estar no original como uma pequena *provocação*. Uma imagem gráfica desafiadora.

É certo que os itálicos não são incomuns nos textos bergsonianos. Na mesma página há pelo menos mais três ocorrências desta fonte cursiva. O que não é comum é o recurso à dupla grafia, destacando-se com itálico apenas o prefixo da palavra. Sobretudo quando a frase imediatamente anterior terminou com o mesmo verbo (“*descobrir*”) sem qualquer formatação especial.

O contraste entre as duas formas de escrita torna ainda mais evidente o gesto do filósofo que, com a grafia híbrida, oferece abertamente ao leitor um dado suplementar. Como se a palavra, ela própria, fosse dada na forma de uma imagem gráfica de des-tapamento. Ou como se o des-ocultamento de que nos quer falar Bergson no excerto tivesse o seu começo já nas formas dos caracteres com que se desenha a palavra *descobrir*, como um prefixo desenhado em néon fluorescente.

Como veremos, para Bergson, as imagens são um conjunto de processos que começam nas coisas e que agem dinamicamente sobre os nossos centros perceptivos, prolongando-se em processos de avanço e retrocesso entre corpo e espírito. Assim sendo, somos tangidos por uma imagem exterior do movimento de descoberta que se inicia na grafia da palavra e que procura contrariar a tendência escrita cristalizadora de semânticas em sinais pictóricos. Isto mesmo faz Bergson: dando-nos imagens para pensarmos as imagens.

E, nesta imagem, para além do uso mais imediato do verbo *descobrir* – nos sentidos de por à vista, mostrar ou encontrar –, a ideia de que os problemas filosóficos não são simples des-cobertas sublinha um aspeto maior do pensamento bergsoniano: a realidade não se encontra já dada como se apenas aguardasse um reconhecimento pela mente². Nem ontológica, nem epistemológica, nem tão pouco ética ou politicamente, se

² Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 345.

Nas notas de rodapé correspondentes às obras de Bergson, fazemos dois tipos de referência: quando apenas indicamos ideias do autor (sem citação explícita), referimos a paginação de referência da obra em francês, indicada à margem do texto na edição das *Oeuvres* publicada no centenário do nascimento do autor, da responsabilidade por Henri Gouhier (Presses Universitaires de France, 1959) e seguida posteriormente na edição crítica que a mesma editora iniciou em 2007, da responsabilidade de Frédéric Worms. Já no caso em que utilizamos citações textuais, acrescentamos ainda a referência da tradução brasileira.

trata de des-cobrir verdades ou ações virtuais que aguardassem uma hora de luz para se atualizarem. Pensar não é expor, nem perguntar é reconhecer.

Como iremos recuperar ao longo da reflexão, um dos movimentos característicos deste pensamento encontra-se precisamente no reduto de autêntica novidade e imprevisibilidade do real³. Trata-se de aceitar que não existe um plano prévio previsível, mas antes que estamos imersos na permanente continuidade de mudança, jamais antecipada nos momentos precedentes, nem de forma atual, nem tão pouco virtualmente.

Foi precisamente esta a indicação que deu esse outro filósofo francês, Emmanuel Levinas, quando questionado sobre a que inquietude pessoal teria correspondido o seu encontro com a obra de Henri Bergson. A resposta veio imediata e cristalina e dela damos conta no título que escolhemos: o encontro com Bergson respondeu a uma das inquietações maiores de Levinas, a saber, *o susto ou terror de se encontrar num mundo sem novidade possível*, sem futuro, sem esperança⁴.

Como bem sabemos, Levinas experienciou na primeira pessoa algumas das mais duras sombras dos conflitos mundiais do século XX. Para um judeu cativo à mãos do regime nazi, em plena 2.ª Guerra Mundial, terá sido fundamental recuperar a relação com o mundo através de uma filosofia que anunciava sem pudor que nem tudo está decidido, que não há resoluções antecipadas de futuro e, como tal, que ainda é possível acreditar na sobrevivência. Ler Bergson hoje é continuar a celebrar o repto levinasiano e persistir reiterando que não estamos dispostos a despojarmo-nos da irredutibilidade, da novidade, do dinamismo criador que nos poderão ainda salvar em tempos sombrios.

Talvez pudéssemos ousar temperar bergsonianamente o legado aristotélico e dizer que não é no espanto que a filosofia tem o seu autêntico começo, mas na novidade, já que não há qualquer relação filosófica de maravilhamento com o mundo se o próprio mundo não for imprevisibilidade constante. Aí residiu para Levinas a esperança. E aí pode residir ainda a esperança para todos aqueles que, já em pleno século XXI, se dedicam a repensar a filosofia, sobretudo nos contextos do seu ensino e investigação. Crianças, jovens, adultos.

³ Henri Bergson, *Le possible et le réel*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 99.

⁴ Emmanuel Levinas, *Ética e Infinito*, Edições 70, Lisboa, 1988, p. 20-21.

Neste domínio, não nos parece aleatório ou menor o papel das imagens. Enquanto processo dinâmico de pensamento, sempre aberto à divergência e à novidade criadora, as imagens transportam em si realidade e desafiam-nos à permanente (re)criação dessa mesma realidade. Assim, a nossa proposta partirá de três imagens oferecidas por Bergson para se referir à filosofia. No âmbito da crítica do autor às tradições filosóficas anteriores, seguiremos os movimentos desenhados nesses três momentos da sua escrita enquanto emissários de diferentes deslocamentos de esperança: no modo de habitar o mundo, na relação da filosofia consigo mesma e, inevitavelmente, também com o seu ensino. Para tanto, passaremos brevemente pelas concepções bergsonianas de imagem enquanto sugestões de uma profusão de sentidos que permanentemente renovam distintos modos de dizer. É através das imagens que, ao recuperar a filosofia enquanto esperança, Bergson nos oferece a possibilidade de recusarmos fórmulas que nos prendam à repetição do que já sabemos (inclusive do que já sabemos que não queremos) e de, assim, sermos capazes de inverter as ordens habituais do pensamento⁵.

A esperança da nossa escrita é que esse mesmo poder da imagem inunde o pensamento sobre a filosofia e o seu ensino e que outras imagens possam continuar a reinventar o que nenhum conceito abstrato, por si só, será capaz.

Para além de binarismos de escolas

Henri Bergson foi um dos filósofos laureados com o Nobel da Literatura. Apesar de sabermos que a Academia Sueca entende a designação de Literatura num sentido bastante amplo (e muitas têm sido as polémicas em torno de alguns laureados, sendo a mais recente em 2016 com o músico Bob Dylan), a atribuição do Prémio ecoa a grande qualidade literária desta obra. Bergson é um excelente escritor e, com um cuidado editorial extremo, oferece a profundidade das ideias ao ritmo de uma redação cujo fulgor se encontra na mestria da língua e na riqueza dos recursos estilísticos utilizados. Sem descuidar a articulação e a coerência do discurso, as ideias fluem a partir de um encadeamento dinâmico, afirmando um colorido e uma sonância pouco usuais nas academias. Por isso, Bergson se afasta de modos de dizer escolares e estritamente

⁵ Henri Bergson, *Introduction à la Métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 214.

conceptuais, seduzindo o leitor em cada nova metáfora e comparação. Para quem conhece um certo estilo desidratado com que escrevem muitos filósofos, os seus textos constituem um verdadeiro oásis para o pensamento.

E se nas metáforas e comparações Bergson se afirma como um bom escritor, é no uso que faz das imagens que comprovamos a genialidade do filósofo. Talvez em nenhuma outra obra, as imagens se tornem, de uma forma tão direta, o lugar próprio da filosofia. Sendo mais do que ingredientes com que o pensamento se elabora, as imagens acompanham o fluir íntimo de uma realidade que, nelas, assume formas sempre dinâmicas e renovadas.

Que coisas são então estas? Que estatuto filosófico Bergson nos permite atribuir às imagens? E o que pode, de facto, uma imagem?

Sem querermos entrar na querela sobre se há ou não uma teoria bergsoniana da imagem⁶, interessa-nos começar por ressaltar que não estabelecemos clivagem entre as ideias que o filósofo apresenta sobre a imagem em *Matière et Mémoire*, obra de 1896, e aquilo que escreve em obras posteriores como *Introduction à la Métaphysique* (1903) e *L'Intuition Philosophique* (1911). Da mesma forma, parece-nos que não é útil, ou sequer interessante para a fecundidade do pensamento do autor, separar o uso filosófico das imagens na sua escrita e o sentido que essa escrita confere à própria noção de 'imagem'⁷.

Consideramos, por isso, que é possível articular a leitura da imagem enquanto registo filosófico com a leitura da imagem enquanto registo psicológico, o que de resto se fundamenta na recusa bergsoniana de perspetivas dualistas no que se refere à questão corpo-espírito, mas também matéria e movimento⁸. Não há oposição, antes continuidade ou processo contínuo, entre a imagem enquanto realidade do mundo e a imagem enquanto realidade da consciência.

Em termos perceptivos, a matéria é *um conjunto de 'imagens'* – afirma Bergson – entendendo por 'imagem' *uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa – uma existência situada a meio caminho entre a 'coisa' e a 'representação'*⁹. Compreender esta noção implica reportarmo-

⁶ Tópico que se viria a mostrar de extrema relevância no âmbito da posterior filosofia deleuziana do cinema.

⁷ Isso mesmo sugeria Jean-François Bordron em "Bergson et les images. L'iconicité de la pensée dans *Le possible et le réel*".

⁸ Henri Bergson, *Matière et Mémoire*, Presses Universitaires de France, Paris, 2012.

⁹ *Ibid*, p. 1-2 / *Matéria e Memória*, S. Paulo, Martins Fontes, 1999, p. 1-2.

nos a uma compreensão prévia aos binarismos de escolas filosóficas como realismo e idealismo, que dissociaram coisas exteriores e representações interiores.

Os problemas começam quando se representa uma relação com os objetos a partir da conceção fotográfica dos órgãos da percepção (e esta imagem é já de Bergson, que constantemente nos dá imagens para pensar as imagens): “Mas como não ver que a fotografia, se fotografia existe, já foi obtida, já foi tirada, no próprio interior das coisas e de todos os pontos do espaço?”¹⁰. Deixar-se cair numa formulação de oposição binária entre interior e exterior levará apenas a discussões estéreis e insolúveis, cuja malha será sempre demasiado larga para reter a subtileza da realidade. A noção de imagem estabelece-se, assim, nas fendas deixadas em aberto por esses reducionismos dualistas.

Bergson faz vários movimentos em *Matière et Mémoire* em torno da imagem, seja pela caracterização da noção através dos diferentes contextos em que ela surge no texto, seja através autorreferencialidade em que imagens dizem o que é a imagem. Nesta obra, são distintos os correlatos da noção: imagem-percepção (imagem visual ou imagem auditiva), imagem-lembrança, imagem material, imagem verbal. E se em nenhum momento o autor fornece ao seu leitor um glossário ou mapa conceptual que estabeleça limites semânticos, é porque esses vários sentidos não compõem multiplicidades distintas e justapostas. O pensamento é movimento¹¹ e é a inteligência analítica que, feita para prover as necessidades da ação, insiste em separar processos em fases e fases em sólidos. Ansiar por um glossário desse tipo será um defeito do entendimento que, cegamente, quer impor à especulação as tendências que foram feitas apenas para a ação (separar em entidades distintas o que é continuidade de devir). Não apresentar esse glossário é mais uma prova da qualidade filosófica da obra bergsoniana que, fazendo jus à imprevisível de novidade criadora do real, abre para uma permanente recriação de sentidos.

Da imagem enquanto registo básico da percepção dos objetos à imagem enquanto mediadora da intuição, o espírito percorre-se em atividade incessante. A vida do pensamento é, assim, oscilação permanente e ininterrupta entre a materialização de ações úteis no corpo (onde intervêm as imagens da percepção e da lembrança) e a memória pura, manifestação do espírito (no sentido do que está para lá das influências do corpo), através

¹⁰ *Ibid*, p. 36.

¹¹ Henri Bergson, *Matière et Mémoire*, *op. cit.*, p. 139 / *Matéria e Memória*, *op. cit.*, p. 145.

de uma efervescência de lembranças-imagens e ideias. É impossível saber onde começa uma extremidade destes processos de pensamento e onde acaba outra, já que o trânsito entre ambas se efetua, não como se duas vias férreas se cortassem em ângulo reto, mas antes como se esses trilhos estivessem ligados por uma curva que permitisse livre-trânsito entre ambos¹². Das imagens enquanto estado presente sensório-motor (que não são, repetimos, representações de objetos físicos duplicados numa consciência, mas nascem já na própria realidade e se prolongam até à memória) até às imagens metafísicas que perseguem o filósofo para este que comunique a intuição íntima do que viu, há um trabalho combinado que entremeia corpo e espírito, materialidade e devir, matéria e movimento. Ouçamos Bergson: “uma imagem [...] é quase matéria pelo facto de ainda se deixar ver e quase espírito pelo facto de não se deixar mais tocar”¹³.

Como poderíamos, então, pretender que imagens da percepção e imagens da intuição compusessem duas entidades distintas (arriscando fechar a obra bergsoniana num dualismo redutor e incomunicável)?

E porque não é possível opor uma realidade física do mundo exterior a uma atividade psíquica interna, as imagens estendem-se como ingredientes de pensamento, constituintes dinâmicos da percepção e da memória, movimentos que começam quando algo age sobre o corpo e continuam até emergirem no espírito que filosofa. Enquanto lugares de pensamento, as imagens são também lugares da filosofia, rastros de um certo caminho interior: um discurso pleno de imagens “dá uma visão direta”¹⁴, ao contrário de um registo verbal meramente abstrato e analítico.

E fazendo da sua escrita palco do que afirma, as imagens que povoam os textos de Bergson são precisamente aquilo que, em *A intuição filosófica*¹⁵, o autor situa entre a simplicidade da intuição concreta e a complexidade das abstrações, sombra que persegue o espírito do filósofo através das voltas e reviravoltas do seu pensamento.

¹² *Ibid*, p. 250.

¹³ Henri Bergson, *L'intuition philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 130. *O pensamento e o movente*, S. Paulo, Martins Fontes, 2006, p.136.

¹⁴ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p. 42 / *O pensamento e o movente*, *op. cit.*, p. 25.

¹⁵ Henri Bergson, *L'intuition philosophique*, *op. cit.*, p. 119-120 / *O pensamento e o movente*, *op. cit.*, p. 124.

Três imagens para (não) dizer a filosofia

De regresso à nossa pergunta, o que pode, então, uma imagem? Melhor dito, o que podem três imagens filosóficas que se dobram sobre si mesmas, sendo imagens filosóficas sobre a própria filosofia como imagem. Que movimento é este de autorreferencialidade em que a filosofia se encontra consigo própria e que potencialidades trazem as imagens para este encontro?

Mais do que um momento frívolo de uma filosofia que, esterilmente, se vê ao espelho, procuraremos pensar por que motivo este encontro na imagem pode abrir caminhos para pensar a filosofia e, inevitavelmente, o seu ensino. Poderá a própria filosofia, à imagem das imagens, transformar-se em movimento de sugestão, em vez de representação ou subsunção? Residirá aí a esperança de um mundo em que haja ainda lugar para a novidade e para a imprevisibilidade? E que lugar concedemos à novidade e à imprevisibilidade na nossa relação com a filosofia e com o seu ensino?

Serão estes os fios de uma teia que procuraremos desenhar no nosso texto através de encontros com um *estudante inseguro*, um *geógrafo dos tratados* e um *pronto-a-vestir*. As designações para cada uma destas imagens bergsonianas são fruto da nossa liberdade e ousadia filosóficas, e não responsabilidade do autor (que provavelmente jamais as trataria desta forma tão analítica). Justificamos a audácia com a esperança de chamar a atenção para a relevância de momentos nem sempre valorizados.

Uma vez que, para Bergson, a escrita não é um elemento menor ou secundário no urdir do pensamento, optamos por transcrever na íntegra cada uma das citações em que surgem as referidas imagens. Desta feita, pensamos agir em benefício do pensamento já que deixamos que o leitor entreveja por si mesmo a riqueza literária e filosófica que habita a efervescência desta obra.

A ordem pela qual apresentamos as imagens não se afigura relevante para o que pretendemos dizer, já que o seu aparecimento na obra do filósofo não corresponde a qualquer plano (nem lógico, nem cronológico) pré-estabelecido. Como veremos, aliás, as três imagens estão em íntima conexão e, de uma certa forma, sobrepõem-se nas sugestões semânticas. Contudo, cada uma delas joga luz sobre um distinto aspeto relacionado com a atividade filosófica: os problemas, a linguagem e as ideias.

Por que haveria a filosofia de aceitar uma divisão que tem todas as chances de não corresponder às articulações do real? Aceita-a, no entanto, de ordinário. Submete-se ao problema tal como é posto pela linguagem. Condena-se, portanto, antecipadamente, a receber uma solução já pronta ou, na melhor das hipóteses, a simplesmente escolher entre as duas ou três soluções, as únicas possíveis, que são co-eternas a essa posição do problema. Seria o mesmo que dizer que toda verdade já é virtualmente conhecida, que o seu modelo está depositado nos arquivos públicos da cidade e que a filosofia é um jogo de quebra-cabeça no qual se trata de reconstituir, com peças que a sociedade nos fornece, o desenho que não nos quer mostrar. Seria o mesmo que atribuir ao filósofo o papel e a atitude do aluno que procura a solução pensando consigo mesmo que uma espiadela indiscreta lhe a mostraria, anotada na frente do enunciado, no caderno do professor.¹⁶

Este primeiro excerto ilustra o que temos vindo a vincar acerca da complexidade da noção de imagem na obra bergsoniana. A começar pela profusão de imagens que o autor apresenta numa mesma frase. Neste caso, e ainda antes de chegarmos ao estudante inseguro, temos outros tropos que preparam o leitor para a última imagem: os arquivos públicos, o jogo de quebra-cabeça ou *puzzle* e o desenho¹⁷.

Este excerto multi-imagético torna-se então relevante por concretizar um outro aspeto sobre a natureza das imagens de que fala Bergson e ao qual ainda não nos tínhamos referido. É a convergência entre os elementos precisos e determinados que compõem diferentes sugestões imagéticas que mantêm a consciência num plano concreto. E é nesse plano traçado a partir da confluência de elementos imagéticos de ordens de coisas diferentes e díspares (no caso do excerto em apreço: o espaço coletivo da administração pública, o domínio lúdico privado, a dinâmica educativa) que a consciência é convidada a tensionar-se para um ponto preciso onde uma intuição a pode esperar. Quanto mais díspares forem os elementos ativados pelas diferentes imagens, menor a possibilidade de uma delas se destacar ao ponto de a consciência a confundir com uma intuição.

¹⁶ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 51 / *O pensamento e o movente*, *op. cit.*, p. 54.

¹⁷ As duas últimas constituem uma imagem e a sua subimagem, mas não entremos numa tendência de dissecação excessiva daquilo que foi feito para ser vivificado e não anatomizado.

Não é de dar a ver que se trata. Trata-se, sim, de promover uma teia semântica em permanente tensão equilibrada que empurre a consciência – se ela assim o desejar – para o posterior esforço, que tem de ser consentido e autorrealizado, de ver por si mesma.

Neste sentido, a imagem do estudante inseguro é mais do que uma sugestão isolada sobre uma atitude indesejável para qualquer filósofo. Em primeiro lugar, a imagem vinca uma dicotomia entre aquele que aprende e aquele que ensina, o estudante e o professor, numa perspectiva imobilizadora que recusa a continuidade de movimento e mudança que, de acordo com Bergson, trespassa a realidade¹⁸.

Para além disso, a imagem apresenta-se na linha de uma caracterização prévia daquilo que os problemas filosóficos devem evitar, isto é, receber cegamente da tradição anterior formulações conceptuais depositadas na linguagem social dirigida à ação útil e não ao pensamento filosófico. Estes detritos estão esvaziados de conteúdo metafísico porque lhes falta a visão que só o contacto com a experiência interior pode promover. Se os conceitos puros com que habitualmente lida a filosofia são resíduos esquecidos nas palavras e se estas constituem o redutor, ainda que necessário à ação, mecanismo social de recorte do real de acordo com as exigências da ação, então a filosofia ficará refém de certas servidões especulativas que a condenam.

Ao aceitar este modo de fazer filosofia (e, já veremos como, também de a ensinar), o filósofo adquire mais do que apenas um problema pronto porque recebe, de imediato, também as resoluções adstritas a essa formulação inanimada. Sendo-lhe vedado o esforço inventivo de criação do próprio problema e dos termos nos quais ele se coloca, o filósofo renuncia assim à esperança da novidade e a sua função resume-se, inevitavelmente, à do estudante que, inseguro, acredita que a tarefa filosófica consiste em encontrar o caderno do professor.

O processo de escoamento de sentidos das primeiras imagens do excerto transporta então para o cenário do estudante inseguro as consequências de um pensamento que se posiciona *como se toda a verdade fosse já virtualmente conhecida*. O arquivo que guarda no domínio público tudo o que há a saber, ou o quebra-cabeças que já tem a

¹⁸ As implicações educativas dos pressupostos metafísicos do pensamento de Bergson, no que se refere às concepções processuais da realidade, serão deixados para outra oportunidade.

solução desenhada, são as imagens que pensam o que falta à filosofia: invadir o domínio da experiência¹⁹ para a interrogar em discurso direto.

Isso mesmo têm feito os sistemas filosóficos que se entretêm em querelas e discussões escolares dissecadas ao longo de vários séculos, e que ainda hoje insistimos em reproduzir no modo como fazemos, e sobretudo como ensinamos, filosofia.

Quando optamos por designar esta imagem como a do “estudante inseguro”, estávamos já a posicionar-nos numa determinada interpretação das palavras de Bergson que agora é mister ser explicada. Sobretudo a partir da nossa posição de educadores. E fazemo-lo com os principais verbos que o excerto nos dá para caracterizar essa insegurança do estudante: a filosofia *aceita, submete-se, condena-se, recebe, reconstitui*. Uma mesma sugestão de passividade parece atravessar estas diferentes formas verbais quando aplicadas àquela que é a atividade filosófica por excelência: lidar com problemas, trabalhar dentro de questões, resistir a partir de perguntas.

O que acontece ao pensamento quando o mais que fazemos com o espanto se resume a aceitarmos as perguntas que outros já formularam? Como fica o mundo quando, tal como estudantes inseguros, nos submetemos a questões-respostas cristalizadas que só aparentemente ainda estão por resolver? Como tratamos os outros quando não nos atrevemos a entregar-lhes o manejo da força criadora de um problema filosófico por eles próprios colocado?

A resposta parece-nos óbvia: a insegurança toma conta do processo e, condenando-nos *ao susto de um mundo sem novidade possível*, vedamos a entrada da esperança na filosofia e no seu ensino.

Um geógrafo dos tratados

No mais das vezes, o filósofo estuda uma coisa que o senso comum já designou por uma palavra. Essa coisa pode ter sido apenas entrevista; pode ter sido vista inadequadamente; pode ter sido jogada de mistura com outras das quais é preciso isolá-la. Pode inclusive não ter sido destacada do conjunto da realidade senão por comodidade da expressão e não constituir efetivamente uma coisa, prestando-se a um estudo independente. Nisso consiste a grande inferioridade da filosofia em relação à matemática e mesmo às ciências da natureza. Ela deve

¹⁹ Henri Bergson, *L'évolution créatrice, op. cit.*, p. 663.

partir da desarticulação do real que foi operada pela fala, e que é talvez inteiramente relativa às exigências da comunidade: não raras vezes ela esquece essa origem, e procede como o faria o geógrafo que, para delimitar as diversas regiões do globo e assinalar as relações físicas que elas têm entre si, se referisse às fronteiras fixadas pelos tratados.²⁰

Numa ambiência próxima do estudante inseguro, a segunda imagem que recolhemos retoma a questão da relação entre a filosofia e a linguagem. Neste contexto, encontramos um elemento comum aos dois excertos: a preocupação com a *articulação* íntima do real e com a correspondente *desarticulação* artificial que a linguagem pode operar quando o diz.

A própria escolha destes substantivos (articulação e desarticulação) guarda já, em si, um mecanismo metafórico da escrita, sendo uma imagem que Bergson colhe da fisiologia dos animais vertebrados²¹. Como sabemos, as articulações constituem nexos entre ossos distintos, permitindo que as partes constituintes de um esqueleto se interliguem de forma orgânica e operacional. Transpondo a imagem para a continuidade de devir, a linguagem desarticula a realidade quando a consciência desenha uma série justaposta de coisas no real e as articulações que as juntam de modo funcional para a ação. O problema coloca-se não tanto nesta natural apetência da inteligência para recortar determinados figurinos, e com eles compor um cenário onde o corpo se pode orientar, pois que se trata de uma tendência imposta pela própria sobrevivência. As dificuldades surgem, antes, da consideração de que essa (des)articulação funcional corresponde à natureza íntima da realidade, que as palavras são límpidos reflexos das coisas.

O recorte articular linguístico corresponde a uma agenda de atuação clara que o corpo empreende junto da materialidade do mundo exterior. Mas esse recorte transpõe-se para a linguagem que tem apenas como função social a coexistência e a funcionalidade das vontades individuais. Significa que o recorte e a articulação respondem às necessidades básicas de existência individual e coexistência social. Os equívocos surgem, então, quando a filosofia esquece este começo relativo das formulações linguísticas que adota e, tomando por nascimento o que é apenas reciclagem, substitui a realidade viva

²⁰ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 182 / *As duas fontes da moral e da religião*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978, p. 143.

²¹ A proximidade de Bergson às ciências biológicas é uma constante na sua obra, e várias são as imagens devedoras dos conhecimentos biológicos do autor. *L'évolution créatrice* será o livro onde esta proximidade se torna mais visível.

por uma multiplicidade inerte e justaposta²². O que as palavras designam pode não ser tal como elas o designam porque a linguagem é limitada e pode distorcer: o que é dito filosoficamente como coisa pode não corresponder ao modo como é dito e, Bergson vai mais longe, pode até nem ser coisa.

Assim sendo, se a filosofia não desconfiar da linguagem, ou pelo menos não a entender como duvidosa e provisória, será equivalente à alienação de um geógrafo que troca a paisagem pelos tratados. A expressão é via indireta, depósito que acumula conhecimentos rudimentares. Bergson refere que a linguagem *armazena* (*emmagine*) detritos da dimensão prática da vida social²³ e, mais uma vez, nos brinda com uma imagem verbal elucidativa: tal como um armazém, na filosofia as palavras constituem-se como espaços fechados, rígidos e bem delimitados, de conservação e não de criação. E o pensamento escapa-lhes, incomensurável.

Esta crítica dirige-se sobretudo à linguagem conceptual, instância predileta das disputas académicas das escolas. Se a configuração geral e abstrata da palavra coisifica a realidade, mascarando os processos dinâmicos como fases estáveis, então ela nunca poderá ser autossuficiente na filosofia. Nem no seu fazer, nem sobretudo no seu ensinar. A linguagem conceptual prefere a estabilidade das generalizações, pelo que transformá-la na única matéria-prima confiável para a filosofia implicará, mais uma vez, esquecer a importância de experienciar o mundo na primeira pessoa. E sem essa experiência, ficarão de fora as transições entre as coisas, o real fundo dinâmico de continuidade e escoamento que marca a consciência.

Quantas vezes, no seu ensino, a filosofia é apropriada por geógrafos dos tratados? De que maneiras a sua atuação pode ocultar o dinamismo dos processos íntimos, fazendo secar à sua volta o mínimo laivo de curiosidade e maravilhamento? É possível evitar um ensino mais preocupado em reproduzir do que em criar?

Resumir a atividade filosófica a manobras categoriais, numa monocultura filosófica dos conceitos, será, certamente, pobre face a formas de expressão dinâmicas e provocatórias, formas de expressão que desalojam o pensamento, ao invés de o instalarem comodamente. “Se a vida é coisa única no seu género – afirma Bergson numa

²² Henri Bergson, *Matière et Mémoire*, *op. cit.*, p. 157.

²³ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 98.

carta –, ela não pode caber em nenhum conceito. Se o conceito, instrumento intelectual por excelência, é, como a própria inteligência, um produto da evolução vital, como é que a evolução vital entraria nos nossos conceitos? [...] por isso foi-me impossível proceder por subsunção, ou redução a conceitos, tive que proceder por *sugestão* e a sugestão só é possível por imagens.”²⁴

Subsumir é fechar um determinado elemento num conjunto mais abrangente que o abarca. Sugerir, pelo contrário, é abrir para lá do antecipado ou do previsível. As imagens são sugestões, transporte semântico permanente e, porque vivem de constantes deslocamentos de sentido, permitem que cada um de nós se surpreenda numa experiência real dinâmica. Mais uma vez, abrem-se os caminhos da imprevisibilidade, não como quem condiciona, antes como quem permite que aconteça ou não. E, depois, se limita a esperar.

Um pronto-a-vestir

O trabalho é de uma extrema dificuldade, porque nenhuma das concepções já prontas das quais o pensamento se vale para suas operações cotidianas pode ser nele empregue. Nada mais fácil do que dizer que o eu é multiplicidade ou que é unidade ou que é a síntese de ambas. Unidade e multiplicidade são aqui representações que não precisamos talhar à medida do objeto, que encontramos já fabricadas e que nos basta escolher numa pilha, vestes de confecção que servirão tão bem em Pedro quanto em Paulo porque não desenharam a forma de nenhum dos dois. Mas um empirismo digno desse nome, um empirismo que só trabalha sob medida, vê-se obrigado a despende, para cada novo objeto que estuda, um esforço absolutamente novo. Talha para o objeto um conceito apropriado apenas a esse objeto, conceito do qual mal se pode ainda dizer que seja um conceito, uma vez que se aplica apenas a essa única coisa. Não procede por combinação de ideias disponíveis no mercado, unidade e multiplicidade, por exemplo; mas, pelo contrário, a representação para a qual nos encaminha é uma representação única, simples, com relação à qual, aliás, compreendemos muito bem, uma vez formada, porque a podemos inserir nos quadros unidade, multiplicidade, etc., todos bem mais largos que ela. Enfim, a filosofia assim definida não consiste em escolher entre conceitos e em tomar partido por uma escola, mas em ir buscar uma intuição única da qual descemos com igual propriedade para diversos conceitos, por nos termos colocado acima das divisões de escolas.²⁵

²⁴ Henri Bergson, *Correspondances*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002, p. 195.

²⁵ Henri Bergson, *Introduction à la Métaphysique*, *op. cit.*, p. 196-197. *O pensamento e o movente*, *op. cit.*, p. 204.

Resta-nos a última imagem que sinalizamos para (não) pensar a filosofia. Para além de sugerir que cada problema seja um autêntico nascimento e que a linguagem saiba reinventar um lugar de expressão que atenda ao próprio real, há agora sobre o património das ideias filosóficas também algo a dizer.

A imagem do pronto-a-vestir constitui um recurso metafórico recorrente nas obras de Bergson para criticar alguns modos de entender a filosofia, por contraponto ao trabalho metafísico que o filósofo propõe pela intuição. Para compreendermos o alcance desta imagem, será útil sublinhar que só a meados do século XX, após a morte de Bergson, se deu o movimento de massificação da moda, democratizando-se a confecção industrial e difundindo-se uma sofisticação que até então era apenas concedida à alta costura. Neste contexto, a imagem do pronto-a-vestir denuncia uma comum atitude que tem minorizado a tarefa do filósofo.

De acordo com o autor, face a um dado problema (neste caso, a natureza da subjetividade) a filosofia deve abster-se de um entendimento das ideias herdadas da tradição (como sejam, a de unidade ou de multiplicidade) enquanto entidades de sentido perfeitamente definido, fazendo-se pelo contrário uma apologia do esforço.

Bergson nunca escondeu a sua conceção de filosofia como esforço ou da atividade do pensamento como *dificultadora*²⁶. E a dificuldade encontra-se precisamente no movimento de permanente conversão da atenção requerido pelo facto de as disposições da consciência discursiva serem feitas para ação, mas a consciência procurar a especulação.

“Filosofar consiste em inverter a direção habitual do trabalho do pensamento”²⁷, romper com hábitos estruturais. E não só a filosofia é esforço como, para cada novo problema que encontra, deve ser esforço sempre renovado. Assim sendo, as ideias não são peças ao dispor, vestuário confeccionado com que se vestem manequins, mas traje feito à medida. Há corpos que desafiam o pronto-a-vestir, resistências efetivas que escapam à estabilidade da conceptualização, unicidades que fazem estalar as categorizações generalizantes. Significa que nenhuma obra ou pensamento se devem entender como (de)terminados, assim como nenhum problema deve surgir com

²⁶ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 95.

²⁷ Henri Bergson, *Introduction à la Métaphysique*, op. cit., p. 214. *O pensamento e o movente*, op. cit., p. 221.

resolução definitiva. Se há patrimónios de saber acumulados, que não sejam tratados como armazéns de peças costuradas, antes ateliers de aprendizes de estilista.

Talhar implica trabalhar sobre um molde, adequando-o a um corpo que é único. Ao contrário de uma escolha entre peças já existentes e impessoais, opta-se por aquilo que ainda não está disponível no mercado porque se apresenta como único e irrepetível. O melhor caminho de pensamento para lidar com uma nova pergunta é o que ainda não foi trilhado. A pior roupa é a que serve todos os corpos. A pior resposta é aquela que sossega qualquer pergunta.

Neste cenário imagético da indumentária, como nos comportamos no ensino da filosofia? Somos guardiões do armazém, ciosos dos seus tesouros? Distribuidores atacadistas de produtos em grande quantidade? Como tratamos as ideias que herdamos? Produtos prontos à distribuição? Ou ocasiões para atividades dinâmicas (re)criadoras? Estamos dispostos a aceitar que um estatuto experimental será sempre o que mais respeita a potencialidade dos nossos legados?

Deslizaamentos por-exprimir

O que recebemos do Bergson-escritor no que se refere às suas imagens é muito mais do que um conjunto de recursos estilísticos de embelezamento do texto. Como vimos, as imagens tornam-se recursos dinâmicos de pensamento que transportam realidade em contínuo devir. Se os conceitos representam de forma abstrata, as imagens são simultaneamente rasto e exortação de um contacto íntimo porque convidam encontrar o miradouro onde, de forma concreta e dinâmica, se poderão ver sentidos múltiplos em permanente atividade difusora.

A força de uma imagem corresponde precisamente à primeira empreitada que aguarda o filósofo e, inevitavelmente, o professor de filosofia: o poder de negação²⁸. Negação do já-dito, do já-sabido, do já-representado. As imagens dos filósofos, ao lado das suas perguntas, são forças disruptivas que sussurram ao ouvido, impedindo que nos contentemos com ideias já feitas e armazenadas em soluções verbais ou cristalizadas nos usos comuns da linguagem. Não se trata de esquecer, ou fazer esquecer, as linguagens

²⁸ Henri Bergson, *L'intuition philosophique, op. cit.*, p. 120-121.

convencionais ou sequer o pensamento materializado em obras anteriores. Antes, de mobilizar a riqueza contida nesses legados, não como árvores que oferecem sombra, mas como sementes que pedem florescimento. Rejeitar o esforço que a imagem sugere quando surge, diáfana e provocadora, é ficar preso à preguiça²⁹ da lógica dedutiva e retilínea que se limita a desenrolar princípios já conhecidos. Se são desafio semântico permanente e imprevisível, como não reconhecer que as imagens são alguns dos mais sedutores brinquedos filosóficos?

Não há como antecipar tudo o que pode uma imagem. Aceitar a suas provocações é inserir-se no movimento contínuo que a percorre, ser ator (sem roteiro prévio) e não espectador dos seus apelos. O encontro com a imagem no pensamento de Bergson, enquanto noção e enquanto recurso, não é menos do que complexo: nos diferentes correlatos implícitos que se descobrem (imagens gráficas, imagens verbais, imagens metafóricas, imagens analógicas,...) e nos *deslizamentos de sentidos* em correlação que permitem compreender o alcance da noção³⁰.

Nesta efervescência de sentidos sobre a imagem e de imagens sobre o sentido promovem-se experiências filosóficas ou atividades de convivência com imagens enquanto sugestões geradoras.

O que encontramos em Bergson procuramos prolongar, de tal modo que a escrita se transformasse, ela própria, numa posição sobre a filosofia e sobre o seu ensino: ocasião para que outros digam das imagens que os perseguem, que estejam atentos ao que pode (ou não) dar-lhes caminho.

Sabemos que há imagens que não acontecem, outras que não fecundam e outras ainda que ficarão para sempre inexprimidas³¹. Tal como se nos beijassem, tal como se tivessem boca.

²⁹ Henri Bergson, *L'intuition philosophique*, *op. cit.*, p. 120-121.

³⁰ Bruno Oliveira de Andrade; "Imagem e memória - Henri Bergson e Paul Ricoeur", *Revista Estudos Filosóficos*, Universidade Federal São João del-Rei, 9 (2012), 137 (versão eletrônica – ISSN 2177-2967).

³¹ Henri Bergson, *Introduction à la Métaphysique*, *op. cit.*, p. 187, nota 1.