

Sugestão significativa, atitude filosófica e generosidade: o problema da expressão em Bergson a partir da obra *Bergson: intuição e discurso filosófico* de Franklin Leopoldo e Silva

Dani Barki Minkovicius

USP/Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

RESUMO

Pretendemos apresentar uma leitura da obra de Franklin Leopoldo e Silva *Bergson: intuição e discurso filosófico* a partir do problema da expressão, desse modo enfatizando como a questão metodológica e discursiva na filosofia resolve-se ao se superar problemas tradicionais relativos à distinção sujeito-objeto, privilegiando a interioridade, um método genético, a sugestão e a atitude filosófica, que enfim procuraremos qualificar como generosa. Assim, intencionamos não só revelar o Bergson de Franklin Leopoldo e Silva, mas o bergsonismo presente no filósofo brasileiro.

PALAVRAS-CHAVE

Franklin Leopoldo e Silva; Bergson; expressão; interioridade; generosidade.

ABSTRACT

We intend to present a reading of Franklin Leopoldo e Silva's *Bergson: intuição e discurso filosófico* from the perspective of the problem of expression, emphasizing how the methodological and discursive issue in philosophy is resolved by overcoming traditional problems related to the subject-object distinction, privileging now interiority, a genetic method, suggestion, and philosophical attitude, which we will finally try to qualify as generous. Thus, we aim not only to reveal Franklin Leopoldo e Silva's Bergson, but also the Bergsonism present in the Brazilian philosopher.

KEY WORDS

Franklin Leopoldo e Silva; Bergson; expression; interiority; generosity.

Quando lemos (e relemos) a obra de Franklin Leopoldo e Silva *Bergson: intuição e discurso filosófico*, não raras são as vezes em que somos tomados por admiração e terror similares aos que Bergson (cf. 2006, p. 130) descreve atingir aqueles em presença da *Ética* de Espinosa: no caso da obra do Professor Franklin, construções eloquentes, tratamentos rigorosos, expressões graciosas se imiscuem com a facilidade assombrosa com a qual lida com toda a história da filosofia e uma capacidade primorosa de fazer desabrochar a essência de cada pensamento, cada argumento, cada descrição, todas as experiências. Ler a obra do Professor Franklin é estar diante de algo inesgotável, que, com o avançar da nossa formação, se revela sempre diversamente, sempre mais profundamente – e sempre genial. Se um clássico é o que nos diz aquilo que já sabemos, efetivamente nos ensinando o novo, se é aquilo que, por isso, nunca deixa de dizer algo e ser novidade, a obra do Professor Franklin é, com toda a certeza, um clássico.¹

Assim, sendo um clássico, portanto de veredas mil, em uma proposta de (re)leitura da obra em questão, sabemos que nos aventuraremos apenas por um caminho dentre uma miríade de outros tantos existentes. Seguiremos um rastro, sem a pretensão de esgotá-lo ou, muito menos, reduzir a obra a ele. Se ao final dessa leitura tivermos aberto o interesse por uma outra releitura, então nos daremos por satisfeitos e continuaremos novamente.

Seguiremos inicialmente, então, o rastro que o Professor Franklin nos oferece da preocupação bergsoniana com o *método filosófico*, remontando-a ao sentido histórico da especulação metafísica (cf. Leopoldo e Silva, 1994, pp. 29 e segs.). A origem da especulação metafísica, afinal, estaria não só na crítica da contradição que os antigos constataram entre, de um lado, a percepção e a linguagem, e, de outro lado, o devir; porém também, e particularmente, no fato de que tal crítica não fez com que se questionasse a simbolização do devir, mas, ao invés, que se aprofundasse conscientemente essa simbolização (cf. *Ibid.*, p. 37). Desse modo, o método filosófico seria, desde sua origem, a sistematização dessa recusa do devir; pois a simbolização do devir é a desnaturalização da mudança contínua na estabilidade simbólica;

¹ Inspiramo-nos e aludimos, mais ou menos, as seguintes propostas de definição do que seja um clássico segundo Italo Calvino (2007, pp. 9-12): “1. Os clássicos são aqueles livros dos quais, em geral, se ouve dizer: ‘Estou relendo...’ e nunca ‘Estou lendo...’. [...] 2. Dizem-se clássicos aqueles livros que constituem uma riqueza para quem os tenha lido e amado; mas constituem uma riqueza não menor para quem se reserva a sorte de lê-los pela primeira vez nas melhores condições para apreciá-los. [...] 3. Os clássicos são livros que exercem uma influência particular quando se impõem como inesquecíveis e também quando se ocultam nas dobras da memória, mimetizando-se como inconsciente coletivo ou individual. [...] 4. Toda releitura de um clássico é uma leitura de descoberta como a primeira. 5. Toda primeira leitura de um clássico é na realidade uma releitura. [...] 6. Um clássico é um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer. [...] 9. Os clássicos são livros que, quanto mais pensamos conhecer por ouvir dizer, quando são lidos de fato mais se revelam novos, inesperados, inéditos”.

é a recusa da pluralidade movente, da própria mobilidade, em favor da distinção e da permanência. O método filosófico, portanto, ao se pautar nessa simbolização e, nisso, recusa do devir, pauta-se na unicidade e imobilidade do Ser, que, então, serão assumidas de modo inquestionável (cf. *Ibid.*, p. 37-38).

Com isso, a preocupação e reinstauração bergsoniana da metafísica será uma volta a esse “inquestionado”, propondo elucidá-lo, dissolvê-lo, por sua boa colocação: em outras palavras, a proposta bergsoniana será uma crítica do método filosófico na medida em que essa crítica for entendida como a consideração dos problemas filosóficos em sua colocação. Ora, no que reside esse “inquestionado”? Ele se refere aos – e, portanto, reside nos – atributos tradicionais do ser; ou seja, a colocação do problema remonta ao sentido mesmo do ser, do que *é* (cf. *Ibid.*, p. 38). Trata-se, pois, do problema de qual o objeto da filosofia.

Se o percurso iniciou-se como uma crítica histórica, vemos (cf. *Ibid.*, p. 50) que na verdade há uma inseparabilidade entre *crítica histórica* e *crítica temática*. Assim (sobre o que se segue, cf. *Ibid.*, p. 51), retomemos a questão sobre a origem da especulação metafísica, posta como a questão sobre a origem da *atitude filosófica*: a contradição entre a percepção e o devir levou à afirmação da insuficiência da percepção e, diante dessa insuficiência, à busca da retificação da percepção e sua complementação pelo raciocínio, como que procurando *conceber* o que nossos sentidos não nos dão satisfatoriamente. A partir disso temos não só a distinção entre sensação e conhecimento, como também a instauração do método como a fuga do sensível (cf. *Ibid.*, p. 58) e o afastamento do devir, para, em seu lugar, ter-se a visão direta do ser em sua realidade efetiva, isto é, em sua unicidade e imobilidade.

Haveria, portanto (sobre o que se segue, cf. *Ibid.*, p. 59), uma afinidade entre essa visão e os atributos do ser (unicidade e imobilidade); afinidade essa que se sustenta no pressuposto de uma unidade da natureza; unidade essa que o próprio entendimento teria como correlato. Ou seja, o metafísico procura reencontrar o que já supõe dado de antemão. Esse pressuposto é a unidade, condição para o conhecimento verdadeiro.

Assim, a especulação filosófica parte dessa estruturação do entendimento, dessa articulação da inteligência, da vocação dela. Mas, novamente, ao invés de questionar essa estrutura e vocação, a especulação filosófica apenas assume-as e, desse modo, deixa-se levar por uma dita “matemática natural” da inteligência (cf. *Ibid.*, p. 60).

É por isso que a crítica de Bergson à especulação filosófica (sobre o que se segue, cf. *Ibid.*, pp. 61-68), sendo uma crítica histórica e temática, verá ambas essas direções convergirem e se encontrarem no procedimento genético de desmistificação da inteligência e esclarecimento de seu sentido originário. Nisso teremos o esclarecimento da afinidade e, mesmo, cumplicidade entre a visão e o ser, ou, agora, entre

uma faculdade, o intelecto, e a instauração de um objeto avesso ao devir; esclarecimento, portanto, de um processo de identificação entre o intelecto e o inteligível, no qual o objeto se reduz à sua “forma”, à unidade, para além da variação qualitativa. Entretanto – no que já vemos agir a crítica genética –, com o desenvolvimento feito até aqui já podemos observar que essa identificação entre o intelecto e o inteligível é antes operada pelo próprio intelecto, e que a unidade, desse modo, é artificial. A “certeza”, então, restringe-se a esse campo do inteligível, e vemos que o inteligível ele mesmo surge ao intelecto pela abstração da experiência, a depuração do sensível.

Se o descompasso entre a percepção e o devir é, por exemplo, manifesto na escola de Eleia; se a identificação entre intelecto e inteligível, a primazia da unidade e da forma destacam-se, por exemplo, em filosofias como a platônica e a aristotélica; compreendemos, agora, a exigência de uma filosofia como a cartesiana pela depuração sensível no processo de constituição eidética (cf. *Ibid.*, pp. 68-73).

A metafísica assim prossegue, encontrando agora, se avançarmos a passos largos, Kant (sobre o que se segue, cf. *Ibid.*, pp. 74-84) a decretar o esgotamento das possibilidades da metafísica e da intuição, por reduzir esta última tão-somente à “intuição sensível” e, portanto, a apenas uma experiência. Entretanto, se esse “obstáculo kantiano” pudesse fazer soar estranha uma proposta posterior de reinstauração da metafísica, como a de Bergson, o kantismo não é propriamente um tal obstáculo ao bergsonismo; com Kant não se tem propriamente um esgotamento das possibilidades da metafísica e da intuição. Antes e na verdade, ele próprio é o prolegômeno mais útil para entendermos a proposta bergsoniana. Pois, com o kantismo, o que se tem é antes o lógico assumindo o lugar do teológico, com a manutenção da metafísica implícita na própria definição de racionalidade, assim colocando-nos explicitamente de volta na tarefa de crítica genética da inteligência – agora desenvolvida como a elucidação do fundamento da generalização.

Como em todo nosso percurso até aqui, seremos (sobre o que se segue, cf. *Ibid.*, pp. 84 ss.) os mais breves na descrição desse fundamento da generalização, enfatizando, por ora, sua origem pragmática: a identificação de semelhanças, para a identificação de propriedades, para que nos relacionemos satisfatoriamente com as coisas. Nossas percepções, assim, condensam e generalizam; e, nisso, a linguagem vem a desempenhar importante papel, na medida em que cristaliza a referência e os símbolos operam essa condensação da diversidade e permitem essa referência segundo a identidade. Com isso, a inteligência cria sua lógica, determina uma temporalidade (por ela mesma criada) a partir dessa estruturação do real pela percepção, com a qual nós, seres inteligentes, prolongamos a nossa vocação pragmática e “constituímos a

subjetividade epistemológica que opera generalizações com a finalidade de estruturar simbolicamente o real para que possamos implementar esquemas de ação sobre ele” (*Ibid.*, p. 93).

A crítica genética, portanto, alcança a especificidade da consciência, descobrindo a temporalidade por ela construída. Todavia, ao revelar a artificialidade dessa temporalidade, a crítica genética a um só tempo abre a nós a temporalidade verdadeira; ao nos mostrar que o conhecimento inteligente é indireto, simbólico, abre a nós a existência de um conhecimento direto, não simbólico. Ora, mas o que seria, como se daria esse conhecimento direto e não simbólico? Se os procedimentos inteligentes são aqueles indiretos e simbólicos, quais seriam os procedimentos cognitivos desse outro conhecimento? E mais: qual seria a expressão desse outro conhecimento? Afinal ele será aquele avesso à linguagem. Em uma palavra: como superar a cristalização simbólica da linguagem, da inteligência? Se chamarmos esse conhecimento direto de intuitivo, nosso problema é enfim o da contradição (ao menos aparente) entre intuição e expressão (cf. *Ibid.*, pp. 95 e ss.).

Ora, o impasse estaria na diferença entre, de um lado, o símbolo, aquilo que deturpa a realidade a que se refere, que generaliza, estabiliza e reduz, ou seja, aquilo que recusa o devir; e, de outro lado, o contato direto, portanto não discursivo, portanto imediato, com isso que não se estabiliza, reduz, generaliza, simboliza, a saber, com o devir, o processo mesmo, a atividade.

O impasse, repetimos, estaria entre o simbólico e a atividade – atividade, aliás, presente na própria inteligência. Com efeito, há, na própria inteligência, sua capacidade de simbolizar (cf. *Ibid.*, p. 96), o que quer dizer que há, na inteligência, uma “franja intuitiva” (cf. *Ibid.*) que nos lança agora não ao uso “negativo” do símbolo, mas ao seu uso “positivo”: a atividade de simbolizar ou, em outros termos, a atividade metafórica, que seria o uso (positivo) das imagens; imagens que não cristalizam, que não representam, que não figuram, mas, enfim, que sugerem (cf. *Ibid.*, p. 97). O retorno à atividade metafórica ou ao “movimento metafórico” é “o abandono definitivo da pretensão a uma adequação exata entre representação e realidade” (*Ibid.*) – sendo, afinal, o abandono da lógica representativa –, o abandono da pretensão de que a linguagem venha a revelar o ser, pois não há “nenhum tipo de relação entre as palavras e as coisas que originalmente vá além da mera instrumentalização” (*Ibid.*, p. 98). Ou seja, a origem pragmática da linguagem determina sua estrutura, sua vocação, seu sentido efetivo.

Entretanto, resolvemos de fato a questão? Afirmar o movimento intrínseco da linguagem faz com que escapemos de toda sua lógica? Realmente nos voltamos à mobilidade dos signos, à “pluralidade convergente das imagens” (*Ibid.*, p. 100), à

“confluência significativa” (*Ibid.*) delas, e, até mesmo, à liberdade da atividade simbólica (cf. *Ibid.*, p. 101); porém, com isso, deixamos de operar segundo a lógica simbólica, lógica designativa? Na medida em que esse movimento metafórico ainda continua a reificar o objeto que pretende abarcar em sua mobilidade, no limite esse movimento metafórico ainda desnatura tal mobilidade (cf. *Ibid.*, p. 103 – 104).

É preciso, portanto, radicalizar a questão, aprofundá-la, a fim de alcançar realmente o devir em sua imediatez; e, assim, realizar, sem prejuízos, uma expressão direta. Afinal, o que é essa expressão? Na medida em que o que se trata de expressar, sendo o dado imediato, é aquilo com o qual o sujeito *coincide* (cf. *Ibid.*, p. 105), o contato com o absoluto sendo “comunicação simpática” (*Ibid.*), a expressão será não a significação de um objeto, mas sim a “consciência da imersão numa totalidade que não pode ser, a rigor, significada porque não pode ser *assinalada* ou designada por um ato exterior a ela mesma” (*Ibid.*). Ou seja, a radicalização da questão é na direção de “uma reavaliação – em Bergson – da relação tradicional sujeito-objeto” (*Ibid.*).

Aquilo que o discurso visa apreender e expressar não é um “objeto”, um algo definido, determinado, distinto e acabado; o discurso não deve nos dar significados fixos pois não há coisas fixas a serem apreendidas e expressas; o discurso não deve solidificar a impressão: ele deve sugerir a impressão, “produzir a impressão da passagem e do movimento” (*Ibid.*, p. 111). Nisso chegamos ao propósito fundamental do discurso filosófico, descrito em uma das célebres formulações do Professor Franklin em sua obra: “passar e desaparecer, como condição para que permaneça a atitude filosófica que ele nos sugeriu: a coincidência com o ritmo da duração” (*Ibid.*). Se a linguagem procura escamotear e, assim, superar o dado imediato, a impressão, o discurso filosófico deve precisamente inverter a marcha habitual da linguagem e recuperar isso mesmo que ela pretende superar. É nesse sentido que a filosofia é uma superação da condição humana: a superação sendo inversão (cf. *Ibid.*, p. 112); e a condição humana, aquela inteligente, pragmaticamente determinada e linguisticamente estruturada.

Todavia, se a expressão filosófica deve ser uma superação da condição humana, a reavaliação da relação sujeito-objeto não se limitará ao polo do objeto: superar a condição humana significa invertê-la, significa questionar, avaliar criticamente o papel da inteligência na constituição da objetividade; ou seja, significa reavaliar a noção de sujeito, questionando-a enquanto “subjetividade epistêmica”. Esta, como aliás já vimos (mesmo que não na formulação que se segue), rompe com a “integridade do sujeito espiritual” (*Ibid.*, p. 189), i. e., com a experiência integral.

O que há, portanto, é uma “crise da linguagem filosófica, sem dúvida um aspecto ou produto da crise no nível dos procedimentos metódicos da filosofia” (*Ibid.*, p. 191), ou, simplesmente, crise da filosofia, que é uma crise derivada da “fragmentação

e [do] empobrecimento da experiência humana” (*Ibid.*); uma “crise da subjetividade no legado kantiano” (*Ibid.*, p. 192): Kant dessubstancializou o sujeito, esvaziado para a transcendentalidade, com todas as consequências que isso implica – sem dizer do hiato que ele abriu na própria noção de sujeito, para tê-la em suas duas funções, teórica e moral (cf. *Ibid.*, pp. 192 e segs.).

Agora, se o enfrentamento dessa crise é a volta à “integralidade do sujeito espiritual”, à “experiência integral”; se se trata de recuperar essa dimensão plena do sujeito, da consciência, não mais dividido, mas agora contínuo e heterogêneo, agora como atividade, duração, i. e., atividade criadora – criadora, portanto, de novidade –, como realizar essa tarefa? Como coincidir consigo mesmo, se eu mesmo sou essa atividade criadora, sou progresso qualitativo, pura mudança, sou na medida em que “me faço”? Como coincidir com o “se fazendo”, se o “se fazendo” é mais do que o que “é”; é aquilo que está para ser; é a própria impossibilidade de um “ser” em separado, de um momento em separado? Essa dificuldade é nomeada pelo Professor Franklin como “aporia da reflexão”, e sua descrição bem como dissolução marca mais um momento primoroso da obra que acompanhamos (cf. *Ibid.*, pp. 225 ss. – e, em especial para as descrições acima, p. 234).

De modo bastante bergsoniano, não será de outro modo que a “aporia da reflexão” se dissolverá senão este: a volta aos termos do problema. Afinal, a crítica à intencionalidade pragmática, à subjetividade da finitude transcendental fez com que atingíssemos a consciência como “interioridade pura”, ou seja, não “Eu-objeto, mas direção de movimento em sentido puro” (*Ibid.*, p. 235): o retorno da consciência a si é o “acesso ao ser como temporalidade, constatado na experiência que a consciência tem de si enquanto memória e enquanto continuidade entre presente, passado e futuro” (*Ibid.*, p. 237).

A consciência como interioridade pura, como o ser que é temporalidade: “É assim que a questão ontológica, no sentido de estrutura e gênese da realidade, se impõe na sequência do tratamento da questão da subjetividade, sobretudo após o problema que denominamos aporia da reflexão” (*Ibid.*, p. 238). No abrir-se da subjetividade à temporalidade, atinge-se o sentido profundo do espírito, que “é o agir da temporalidade, ação do tempo, ação de durar, *duração*” (*Ibid.*, p. 248). A duração é ação de durar; a totalidade é *ação*; o absoluto é *agente*; e essa ação toda é ação do absoluto e a ação do absoluto é *criação* (cf. *Ibid.*). A questão ontológica se impõe na sequência da questão subjetiva porque o retorno à interioridade pura nos revela que a consciência é mais ampla que a subjetividade: “a reflexão somente se realiza plenamente quando o movimento reflexivo atinge a consciência em geral através da experiência da temporalidade subjetiva” (*Ibid.*). Estamos, pois, agora diante da consciência da temporalidade absoluta, da duração.

Assim se vê que o conhecimento filosófico tem um *objeto*, que este objeto é a temporalidade absoluta, que não há diferença essencial entre temporalidade subjetiva e temporalidade objetiva, uma vez que a filosofia da vida repôs a consciência no movimento da consciência em geral, a interioridade ou espiritualidade no impulso de criação que é o espírito, e finalmente que o sujeito somente coincide verdadeiramente consigo mesmo quando coincide com o absoluto, não porque a subjetividade seja o absoluto, mas porque o sentido da consciência subjetiva encontra-se em sua inserção na consciência em geral. Isso significa que a separação entre interioridade e exterioridade é de alguma maneira superada: ela sempre foi, de resto, apenas metodológica (*Ibid.*, pp. 248-249).

A inserção da consciência na consciência em geral e a superação da separação entre interioridade e exterioridade significam que o conhecimento filosófico é efetivamente coincidência, contato, intuição como simpatia; e que o retorno à interioridade é a superação da distinção entre subjetividade e objetividade, “na medida em que o contato direto na modalidade intuitiva só se pode dar entre duas interioridades” (*Ibid.*, p. 301).

A interioridade, enfim, é o “cerne criador” (cf. *Ibid.*, p. 304), a “*direção* significativa” (*Ibid.*, p. 308), o “movimento de significação”. Mas se engana quem achar que chegamos no mesmo ponto de antes, em que a “mobilidade dos signos” decepcionou-nos por ainda manter-nos numa lógica reificadora, pois agora o que alcançamos é a própria “camada originária da expressão que se situa num outro âmbito, diferente do entendimento, embora dele dependente no que se refere ao trânsito exteriorizante da expressão” (*Ibid.*, p. 318). Alcançamos a experiência originária, não mais a experiência espacial, inteligente, pragmática e linguística, mas a experiência na qual o sujeito é ato, “se reconheça em ato”: “*criar* é atividade e, mais do que isso, criar é *tornar-se* atividade, já que a coincidência com o ritmo da duração é coincidência com o espírito enquanto criação” (*Ibid.*, p. 331).

É por isso, enfim, que a filosofia deverá ser intuitiva: pois a intuição é “um *ato* (de conhecimento) que busca identificar-se com o *ato* (de produção ontológica: criação)” (*Ibid.*, p. 344) – só um ato será adequado à coincidência com o ato; só assim o conhecimento será direto e genuinamente imediato. A intuição é a coincidência com a criação. E, uma vez que o *comentário* acompanha “o movimento interno pelo qual e no qual” (*Ibid.*, p. 348) algo vem a ser, “procura se fazer presente no ato de criação [...] [e] busca compreender a partir da revelação: da onticidade que a experiência integral da intuição proporciona” (*Ibid.*, p. 351); enfim, uma vez que o comentário é isso, a filosofia não deverá ser outra coisa senão, conclui o Professor Franklin, *comentário da criação*: “O discurso que se abre para a criação de sentido acolhe o sentido da criação,

pois atinge a raiz da verdade, a identificação entre ser e criar. A partir daí a filosofia só pode ser o comentário da criação” (Ibid., p. 352).

• • •

É assim que o discurso filosófico, enquanto comentário, se resolve como a expressão que sugere a atitude filosófica. A atitude filosófica, então, será essa descrita como intuitiva, como livre, como graciosa... Como genética... Será, ela própria, sugerida pela pluralidade convergente de imagens diversas.

Na conferência *A intuição filosófica*, Bergson é explícito ao dizer que (sobre o que se segue, cf. Bergson, 2006, pp. 125 – 129) aquilo que há de mais singular, original e simples em cada filósofo é aquilo que, justamente por sua extraordinária simplicidade, escapa sempre e sempre escapará à sua expressão: é por isso que o filósofo falará toda sua vida, formulará sua doutrina, corrigirá suas formulações, e sugerirá, por imagens, sua intuição inefável. Ao historiador da filosofia, caberá procurar simpatizar com essa intuição, e por novas imagens, sugerir-lá. Não é por acaso que, nessa mesma conferência, ao exemplificar seu discurso com o caso – o mais ilustrativo e difícil de todos – de Espinosa, Bergson (cf. *Ibid.*, p. 130) procure, aproximativamente, apresentar a intuição profunda de Espinosa por formulações que Espinosa ele mesmo não utilizou: por mais contraditório que isso possa soar, na verdade revela a radicalidade da intuição originária: aquém e além das formulações, será pela confluência significativa das imagens que nos aproximaremos de sua genuinidade.

Se tudo isso for o caso, permitimo-nos, nós também, sugerir uma descrição a mais à atitude filosófica intuitiva.

Ao longo de todas as mesas do Colóquio *A Obra de Franklin Leopoldo e Silva*, sem exceção, ouviu-se a descrição deste filósofo como generoso. Ao que nos parece, trata-se de um traço bergsoniano de sua atitude filosófica. Procuremos aproximarmos do que isso significa.

Há, entre os comentadores de Bergson, certa discussão sobre qual seria a última obra bergsoniana: seria *As duas fontes da moral e da religião* ou seria *O Pensamento e o Movente*? Este último reúne ensaios escritos anteriormente àquela obra, porém fora publicado apenas depois dela. Não temos a intenção de adentrar este debate, muito distante dos nossos propósitos de aqui e agora. Seja como for, *O Pensamento e o Movente* acabou por ser a última publicação de Bergson; e, na sua organização, tem como último ensaio *A vida e a obra de Ravaisson*, que, de algum modo, presta homenagem a um de seus mestres. As últimas palavras desse ensaio, então, poderiam, se nos permitirem assim dizer, ser lidas como aquilo que Bergson nos relegou, como suas últimas palavras publicadas. Palavras sobre a *generosidade*.

E se Bergson abre *O Pensamento e o Movente* expressando o desejo de, por essa obra, recomendar ao filósofo o método que deveria seguir (cf. Bergson, 2006, p. 1), talvez suas últimas palavras desvelem um sentido todo especial a esse desejo, com rigor e poética; o que não poderemos senão apenas instigar reproduzindo, sem mais, as palavras do filósofo, com as quais talvez possamos expressar a sugestão profunda de que a atitude filosófica intuitiva é generosa.

[...] uma grande filosofia havia aparecido desde a aurora do pensamento humano e se havia mantido através das vicissitudes da história: a filosofia heroica, aquela dos magnânimos, dos fortes, dos generosos. Essa filosofia, antes mesmo de ser pensada por inteligências superiores havia sido vivida por corações de elite. Foi, desde sempre, a filosofia das almas verdadeiramente reais, nascidas para o mundo inteiro e não para si mesmas, que permaneceram fiéis à impulsão originária, afinadas com o unísono da nota fundamental do universo que é uma nota de generosidade e de amor (*Ibid.*, pp. 292 – 293).

A história da filosofia faz-nos sobretudo assistir ao esforço incessantemente renovado de uma reflexão que trabalha na atenuação das dificuldades, na resolução das contradições, na mensuração com uma aproximação crescente de uma realidade incomensurável com nosso pensamento. Mas, de longe em longe, sobrevém uma alma que parece triunfar dessas complicações à força de simplicidade, alma de artista ou de poeta, que permaneceu próxima de sua origem, reconciliando, numa harmonia sensível para o coração, termos talvez irreconciliáveis para a inteligência. A língua que ela fala, quando assume a voz da filosofia, não é entendida do mesmo modo por todo mundo. Alguns julgam-na vaga, e ela o é naquilo que exprime. Outros sentem-na precisa, porque experimentam tudo aquilo que ela sugere. Para muitos ouvidos, ela não traz mais do que o eco de um passado desaparecido: mas outros já ouvem nela, como que num sonho, o canto alegre do porvir. [...] O que há de mais ousado, o que há de mais novo do que vir anunciar aos físicos que o inerte irá se explicar pelo vivo, aos biólogos que a vida só será compreendida pelo pensamento, aos filósofos que as generalidades não são filosóficas, aos mestres que o todo deve ser ensinado antes dos elementos, aos alunos que é preciso começar pela perfeição, ao homem, mais que nunca entregue ao egoísmo e ao ódio, que o móvel natural do homem é a generosidade? (*Ibid.*, pp. 296 – 297).

Bibliografia

- Bergson, H. (2006). *O Pensamento e o Movente*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.
- Calvino, I. (2007). *Por que ler os clássicos*. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras.
- Leopoldo e Silva, F. (1994). *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola.