

REFLEXÃO E EXISTÊNCIA

“Quem fala de vitórias? Suportar é tudo”

R.M. RILKE

“Le bon sens et les études classiques” (1) é o título de um discurso pronunciado por Bergson no Grande Anfiteatro da Sorbonne, por ocasião da solenidade de entrega dos prêmios do “Concours Général”, a 30 de julho de 1895. Não podemos chamar a este texto, portanto, de “teórico”; seria mais um texto de “circunstância”, do gênero dos que os filósofos que exercem atividades públicas ou universitárias têm de escrever, às vêzes, e que se costuma separar da “obra teórica”, constituída pelo conjunto de textos em que os problemas são tratados “rigorosamente”. Ora, no caso do texto de que nos vamos ocupar aqui, a situação parece convidar a uma postura desse gênero, uma vez que o assunto do discurso foi tratado por Bergson em quase todos os seus livros. Por que, então, tomar exatamente o texto “de circunstância” como ponto de partida para algumas considerações sobre assuntos que estão expostos com muito mais ordem e rigor nos textos teóricos? O discurso pronunciado na Sorbonne, perante um auditório de jovens estudantes, tem um objetivo específico, que lhe é dado pela circunstância em que foi pronunciado — uma solenidade oficial —, o que determina também evidentemente a forma como foi redigido. Nada, em princípio, nos autoriza a procurar aí — pelo menos mais do que em outros textos — o que significam para Bergson noções como inteligência, bom senso, existência, reflexão, vida, e outras que nele encontramos tratadas de passagem ou até mesmo apenas mencionadas. Entretanto, o próprio fato de ser este um texto “de circunstância” é que nos vai permitir relacionar todas estas noções de uma forma que os textos teóricos não permitiriam, ou seja, juntá-las todas dentro do círculo concreto da vida cotidiana, da realidade em que estamos inseridos antes e independentemente de qualquer reflexão e que, paradoxalmente, encontra-se de tal maneira distante da reflexão que é necessário um gigantesco esforço para que dela nos aproximemos filosoficamente, por via de um caminho totalmente artificial e peno-

(1) “Le bon sens et les études classiques”, publicado em “Écrits et Paroles” I, PUF, 1957, pgs. 84 a 94.

samente construído através dos embaraços da linguagem e do pensamento. Nos textos teóricos aquelas noções eram tratadas nos limites de uma pesquisa concreta que se efetuava em cada livro, possuíam, é certo, vida própria, mas por assim dizer num universo particularizado, ou seja, coordenado por objetivos específicos de conhecimento, de forma mediata ou imediata. No anfiteatro da Sorbonne, durante alguns minutos, aquelas noções se viram como que metamorfoseadas, insufladas com uma nova vida, ou brotando de um outro solo que era precisamente o das preocupações do homem Henri Bergson, pensando uma certa realidade moral, política, pedagógica. Mas, ao serem assim transplantadas do plano teórico para o da realidade imediata, essas noções trouxeram consigo o humus de que se alimentaram na experiência filosófica, e esta é a razão porque elas, ao invés de se submeterem à realidade que naquele momento é objeto do discurso, esclarecem-na, a iluminam e, de alguma forma, submetem-na a uma verdade que, sem ser a verdade imediata da situação que constitui o pano de fundo do discurso, projetam sobre esta verdade a amplitude que possuem no universo da reflexão. E assim se anula o divórcio entre a reflexão e a realidade vivida, sem que o filósofo deixe de ser filósofo e sem que a realidade imediatamente vivida se imobilize no plano da análise conceitual. Por tudo isto, parece-nos extremamente oportuno considerar noções filosóficas a partir deste texto “de circunstância”, e sequer deveremos surpreender-nos se dele pudermos extrair lições que atenuem o divórcio acima mencionado, na forma como o vivemos atualmente. Trata-se, em suma, de recuperar, por trás da forma específica de um texto bem situado, o apelo que ultrapassa a situação do momento para dirigir-se à própria situação humana enquanto tal.

Vemos ressaltada por Bergson a importância dos estudos clássicos como contrapartida de uma inteligência naturalmente voltada para a prática cotidiana, sucedâneo do instituto no animal, e que nos serve unicamente para que pautemos a nossa conduta do melhor modo possível para a nossa conservação. O “desinterêsse” dos estudos clássicos seria assim a’go que serviria para contrabalançar a atenção vital que a espécie humana presta à própria sobrevivência. A inteligência não tem por objetivo o “saber desinteressado” mas sim sempre o praticamente útil, aquilo que lhe permita mover-se com facilidade entre as coisas, adaptando-as para seu uso, dominando-as pela ciência e pela técnica. Na ordem da existência humana, considerada de maneira análoga à das outras espécies, o que conta em primeiro lugar é *viver*, sobreviver. O animal tem para isto os meios definitivos de que a natureza o dotou, seus instintos; o homem tem a inteligência, que difere do instinto por não ser fixa, por poder variar tanto os objetivos como a forma de alcançá-los. O homem tem na inteligência um utensílio primordial, que lhe serve

para fabricar outros, em número indefinido, que lhe ajudam a moldar a realidade das coisas da maneira mais útil para seus propósitos. Instinto e inteligência têm pois, a mesma *função*; o que varia é a forma como ambos cumprem esta função. O que significa então esta inteligência profundamente *interessada* na vida, totalmente comprometida com a realidade espacial e temporal em que se dá a experiência *humana* das coisas, percepção e conhecimento? Significa antes de mais nada a total inserção nessa realidade prática, a completa absorção na tarefa de *viver*, por mais refinada e sofisticada que se tenha tornado tal tarefa no decorrer da evolução cultural do homem. Inteligência significa, pois, deste ponto de vista, completa doação de si à matéria, absorção total no gigantesco esforço que a espécie cumpre cotidianamente para conservar-se. Em relação ao animal, isto é tudo o que ele possui: o presente obsessivo que o fascina e que apaga toda e qualquer virtualidade, toda e qualquer lembrança que não seja aquela margem mínima de passado e de futuro que toda percepção presente contém, e que é necessária para efetuar a *ação* solicitada pelo momento. Mas e o homem? Este não se define apenas como animal; nem tampouco como espírito somente; ele é principalmente aquele algo que se encontra no ponto de inserção entre essas duas realidades, aquilo que Descartes viu sem poder definir, aquilo que foi, afinal de contas, sempre pressentido, mas que nunca coube exatamente em nenhum conceito filosófico, que permaneceu sempre como uma espécie de margem excedente de realidade em todas as definições do homem. O homem pode criar, do centro mesmo de seu interesse vital, o desinteresse, esta atitude artificial pela qual ele se desliga da carga biológica que o mantém preso à tarefa da conservação. Ao voltar-se para dentro de si, ao sacudir de alguma forma o jugo da experiência espacio-temporal em que se encontram suas coordenadas vitais, percebe que a realidade material, ou a realidade semi-material e semi-espiritual em que cotidianamente labora não é a única realidade. Percebe que o misto de interioridade e de exterioridade em que age, este universo em que convergem a solicitação da matéria bruta e o esforço de invenção e de criação que dispense sem cessar, estão indissolúvelmente unidos em um determinado “plano” de sua existência, e que este acordo perfeito é que constitui o “bom senso”, ou seja, “a faculdade de se orientar na vida prática, (...) um certo hábito de permanecer em contato com a vida prática, mesmo sabendo olhar para mais longe” (2). Mas, assim como o animal está obcecado pelo presente material que o cerca e do qual não pode escapar, assim também o homem, pelo que tem de spiritu-

(2) Carta ao reitor Octave Gréard, antes de proferir o discurso, in *Écrits et Paroles*, I, pg. 83.

al, pode voltar-se totalmente para si e atingir a interioridade pura, em que o passado se descortina liberado dos esquemas da percepção presente, em que o espírito se “desinteressa” da matéria e vive consigo mesmo. Aí se descobre então que o sentido de criação, pelo qual a inteligência se diferencia do instinto, pertence a um outro “plano de consciência” em que inclusive ele pode ser detectado em estado puro. Mas aí também se descobre que a visão que o espírito tem de si neste plano não pode ser transposta para o nível intelectual das palavras e dos conceitos sem perder sua especificidade, isto é, sua irreduzível temporalidade. O espírito, desligado da ação, desligado da realidade prática da linguagem, não se mantém assim “distraindo” senão ao preço de uma letargia na qual a consciência também não se pode encontrar. O momento da intuição é bem curto: o próprio esforço para prolongá-lo insensivelmente reinsere-nos na linguagem, na ação, na matéria. É um esforço que Bergson não teme chamar de anti-natural. A natureza não nos fez para pensar, mas para agir — e pensar apenas na medida em que isto é indispensável para a ação. Tendemos naturalmente para a exterioridade: refletir é penoso. Entretanto, a condição humana vive esta dualidade permanentemente: o artifício da reflexão, embora penoso, é praticado, e praticá-lo parece mesmo ser a meta constante do homem. É que há aí algo que define a existência humana.

Falamos de vida, falamos que, no plano da natureza, viver é o que conta em primeiro lugar. Mas é preciso dizer que a noção de *vida*, quando se refere ao homem, é ambígua. O que significa, no homem, o domínio da inteligência, isto é, a completa absorção na tarefa de viver e de se conservar? Significa uma certa forma de alienação. Estaríamos usando a inteligência como o animal usa o instinto. Mas no caso do animal, não se pode dizer que ele usa o instinto: ele *é* o instinto. Ora, pelo que há de espiritual em nós que ultrapassa o interesse vital que nos mantém presos à ação, nós não *somos* a inteligência. A margem de *criação* que há na própria inteligência aponta para algo que, sendo a fonte desta criação, não é, entretanto, da mesma natureza da inteligência, e proporciona outro tipo de experiência que é, também, um *conhecimento*. Portanto, o homem limitado unicamente à inteligência, é uma espécie de “homem-máquina”, no mesmo sentido em que o animal é uma máquina rodeada por uma franja de hesitação consciente. O bom senso consiste, em grande parte, num pressentimento desse outro tipo de conhecimento, numa suspeita em relação à inteligência:

Ele vê certas influências como praticamente negligenciáveis, e se detém no desenvolvimento de um princípio precisamente no ponto em que uma lógica demasiadamente brutal comprimiria a deli-

cadeza do real. Entre os fatos e as razões em luta, que se chocam e se pressionam, ele faz com que se opere uma seleção. Enfim, é mais do que o instinto e menos do que a ciência; seria preciso ver aí um certo “pli” do espírito, uma certa escala de atenção. Poder-se-ia dizer que o bom senso é a atenção mesma, orientada no sentido da vida. (3)

O bom senso é assim, algo que ultrapassa o “entendimento lógico” por via de uma suspeita de que o real possui certas “dobras” um certo fluxo que não é inteiramente acessível à inteligência. Então, a *vontade* freia a lógica da inteligência no momento em que se está para instalar um desequilíbrio muito chocante entre o real e a tradução intelectual que dele temos. É justamente esta tradução intelectual que, levada a um grau exacerbado, é fator de alienação, pelo que nos absorve numa simbologia que arrisca a perder todo contato com o real.

Um dos maiores obstáculos, dizíamos, à liberdade do espírito, são as idéias que a linguagem nos traz já totalmente feitas e que respiramos, por assim dizer, no meio em que vivemos (4).

O que nos preserva dessa alienação é a liberdade que temos de desenvolver um esforço que vai no sentido contrário à inteligência e a todos os hábitos mentais que adquirimos, ou melhor, que a natureza nos fez adquirir para que melhor nos desempenhássemos da tarefa principal de todo ser vivo: viver. É por esta liberdade também que nos podemos afastar da linguagem, de nossa condição ordinária na qual pensamos “mais em palavras do que nas coisas”, (5), mais nos símbolos, cujo conjunto forma o “equivalente prático do real”, do que neste próprio real, que a inteligência não pode atingir em suas camadas mais profundas. Por aí vemos qual a relação entre bom senso e reflexão: a reflexão é o esforço para alargar o mais possível o ponto em que nosso pensamento escapa aos quadros intelectuais, essa suspeita em relação ao “entendimento lógico” que, mesmo na vida préreflexiva, nos faz adaptar inconscientemente a lógica à realidade. Apenas, na reflexão, não se trata de adaptar, mas sim de um esforço na direção contrária. Pela reflexão, abandonamos em certa medida a inserção na vida, ou seja, o esforço de conservação, e penetramos na interioridade pura, para aí descobrir uma outra realidade, ou melhor, a verdadeira realidade do tempo--duração. A inteligência é *inserção na vida*, a reflexão é *in-*

(3) “Le bon sens...”, pg. 86.

(4) *Idem*, pg. 90.

(5) *Ibidem*, pg. 90.

serção no todo. A reflexão é algo de que cada um deve fazer a experiência: a ciência feita e a filosofia não podem substituí-la:

...Forçoso nos é adotar esta filosofia e esta ciência já totalmente feitas; mas não são mais do que pontos de apoio para subir mais alto. Para além das idéias congeladas e fixadas na linguagem, devemos buscar o calor e a mobilidade da vida (6).

Assim, pois, há um outro “plano de consciência” em que se desenvolve a atividade humana: é possível abandonar o plano da linguagem e das coisas feitas, fixas, para atingir o plano da reflexão, do que se faz, da mobilidade. A interioridade é o caminho natural desta reflexão, o que não significa subjetivismo ou solipsismo. A experiência integral da realidade tem na interioridade seu modelo mais evidente porque o fluxo da vida mental é uma realidade absoluta que podemos atingir em primeiro lugar. Mas a libertação das idéias pré-fabricadas, dos conceitos rígidos, nos proporcionará uma compreensão mais profunda da realidade ao nos mostrar em sua verdadeira natureza a linguagem e os conceitos, cujo estatuto simbólico poderemos então ver com inteira clareza. Isto nos libertará da ilusão de que para conhecer a realidade tal qual ela é em si mesma basta prolongar o que nos é dado pelos sentidos. A percepção não é uma ciência começada. Nossos sentidos servem para orientar-nos praticamente no real, não para *conhecer* no sentido próprio.

Mas este “desinteresse” só tem valor de conhecimento, para nós, quando se dá sob a forma da intuição. Em outras palavras, o fato que poderemos inverter o rumo habitual de nosso pensamento é uma atividade reflexiva, e não pura e simplesmente um deixar-se dominar por um estado letárgico em que as funções intelectuais se enfraqueceriam. A intuição, em Bergson é inseparável do *esforço*. É bem verdade que, ao inverter o sentido habitual do pensamento, distendemos a vida psíquica, os mecanismos intelectuais que se encontravam sob a *tensão* psicológica em que transcorre normalmente a nossa vida; a *atenção à vida*, que é a manifestação dessa tensão pela qual a inteligência nos mantém presos às nossas necessidades e aos meios de atendê-las, torna-se, na intuição, se assim podemos dizer, *atenção ao todo*, visão da totalidade do real, do “tempo em estado puro”, de que normalmente estamos bem afastados. Mas a distensão que acompanha o esforço de intuição não é da mesma ordem daquela que se dá no sonho, por exemplo. No sonho, os esquemas de percepção atual não funcionam com a mesma presteza que possuem no estado de vigília, o que significa que então há

(6) *Ibidem*, pg. 91.

uma maior liberação da memória, as lembranças ascendem ao nível consciente mais ou menos aleatoriamente, não estando mais subordinadas à solicitação da percepção do presente (7). O passado como que se espalha pela nossa consciência, e a vida psíquica torna-se incrivelmente distendida. Entretanto, mesmo que neste estado possamos ter premonições, visões antecipadas do futuro e um maior contato com o passado de nossa consciência, não se pode dizer que o sonho nos proporcione um *conhecimento*, visto que precisamente as coisas aí se dão mais ou menos ao acaso. No que se refere à intuição, seria mais correto falar em *substituição de uma tensão por outra*, em vez de *distensão*. O esforço de intuição, que é de ordem reflexiva e não mística ou “instintiva”, implica um “tournant” da inteligência, uma inflexão no pensamento, um desvio gigantesco em relação ao rumo que a natureza nos havia traçado; tal esforço não pode ser efetuado *sem a inteligência*, e não poderia sê-lo *se fôssemos somente inteligência*. Vimos, no texto citado mais acima, que os conhecimentos que encontramos armazenados na linguagem são um ponto de apoio, adotado provisoriamente, para atingir estágios mais altos de compreensão da realidade. Aqui também o bom senso antecipa de alguma forma a intuição ao negar-se a confiar apenas nesses conhecimentos; o que significa que, mesmo em nossa vida prática, uma certa dose de conhecimento extra-intelectual se faz presente, como o provam as antipatias e simpatias inexplicáveis que sentimos em relação a certas pessoas que mal conhecemos, ou a determinação de efetuar uma certa ação, que não vem do fato de pesarmos cuidadosamente os prós e contras, mas antes de algo que, do interior de nós mesmos, nos impele independentemente de razões e de justificações. Na vida cotidiana, este equilíbrio, quando cultivado, resulta numa certa capacidade de lucidez, que se torna um hábito, com o tempo quase um instinto, e que caracteriza precisamente as pessoas a que chamamos “de bom senso”. Reencontramos assim, em outro ponto, o paralelismo que existe entre o bom senso e a intuição, pois o que é a intuição, senão a recusa da hegemonia da frieza analítica no conhecimento do real, e o cultivo de uma certa “simpatia” com este real, que aos poucos nos introduz em segredos que ficariam para sempre vedados ao procedimento analítico?

Com o risco de chocar uma opinião comumente admitida, direi que a maneira dos filósofos é aquela que me parece mais se aproximar da sua (maneira de o bom senso proceder); porque toda grande doutrina filosófica se liga a princípios e repousa sobre fa-

(7) Cf. a conferência “Le Rêve”, in *Énergie Spirituelle*, PUF, 1967, 132.ª ed.

tos, sem que possamos induzi-la rigorosamente desses fatos, pois ela os ultrapassa, nem deduzi-la inteiramente desses princípios, pois ela soube infletir-los. Encontraremos, às vezes, no melhor discípulo de um grande mestre, uma exposição mais sistemática da doutrina e também a aparência de uma clareza superior. É justamente porque ele seguiu até o fim, com sua lógica mais abstrata e mais simples, as idéias dominantes do sistema. Mas é preciso voltar à obra do mestre para entrar em comunicação com sua lógica pessoal e profunda, modelada no real, flexível como a vida, e capaz, como a natureza, de apresentar elementos sempre novos ao nosso pensamento que procura em vão esgotá-la na análise (8).

Isto significa que a compreensão de uma filosofia está no ponto de tensão entre a arquitetônica conceitual e a intuição simples do filósofo que esta arquitetônica tenta exprimir. Do mesmo modo que a compreensão do real situa-se de alguma forma entre a análise da realidade elaborada pela ciência e o contato primitivo que temos com as coisas. Nenhum dos dois pode ser dispensado, sob o risco de ficarmos presos na imobilidade gelada dos conceitos ou imersos em algo que não podemos explicar nem para os outros, nem para nós. Assim como o bom senso reside na tensão entre a inteligência e alguma coisa mais que a limita, a aprofunda, assim a reflexão consiste no esforço para situar o espírito no ponto de tensão entre o “entendimento lógico” centrado na inteligência (se não é a própria inteligência) e a instituição, ou comunicação “simpática” com o real. Reencontramos aqui, então, o que dizíamos no início acerca da dificuldade de se dar uma definição precisa do homem, definição que não privilegie nenhum dos aspectos que sentimos em nós mesmos, sem que possamos efetivamente esclarecer. O ponto de inserção entre espírito e matéria, eis aí a fonte de obscuridade, talvez o paradoxo que fez Descartes recuar, desviar de seu caminho iluminado somente pela “luz natural” e apelar para a negatividade presente na natureza humana, remetendo a explicação à infinita positividade de Deus. É justamente porque este ponto de inserção é um ponto de *tensão* que as duas partes não podem ser claramente delimitadas, que não se pode saber ao certo até onde a matéria penetra o espírito e até onde o espírito “se materializa”. É algo oscilante, e não obstante é aí que o homem se explica enquanto homem, isto é, enquanto animal e enquanto espírito. É nessa oscilação, nessa impossibilidade de situar com clareza, neste solo instável que se deve buscar o ponto de apoio, o fundamento de qualquer explicação do fenômeno humano. E o homem, quando se quer apossar de si mesmo,

(8) “Le bon sens...”, pg. 92-93.

quando quer voltar-se para si próprio, conhecer-se, é para esta oscilação, esta instabilidade, este “não sei que” que ele deve voltar-se em meio a todos os embaraços que se apresentam a um percurso deste solo movediço. A filosofia bergsoniana talvez seja a maior afirmação de que para conhecer o homem tudo é necessário e nada é suficiente. A ciência é necessária, mas seu procedimento analítico simbólico não pode dar conta desta região que não é fixa, que não é delimitada, não é determinada, que — quase seríamos tentados a dizer — não possui feição própria. A intuição é necessária mas o esforço para identificar-se com o movel, o instável, o indeterminado, se consumiria em si mesmo se não pudesse ser traduzido para uma linguagem intelectual — que o perderia em sua maior parte. O papel da reflexão é debater-se com este problema, vivê-lo e mante-lo como questão. A reflexão é aquilo pelo qual o homem se apropria de si mesmo, mas ao fazê-lo apropria-se apenas de uma questão, e não de uma “essência”, de uma solução. Em outras palavras, a reflexão deve viver a *tensão* espírito/matéria, ou ainda, deve fazer com que vivamos esta tensão. E isto significa *existir*.

Pela reflexão deixamos a condição análoga à do animal, isto é, deixamos de nos guiar apenas pela inteligência, que em nós é o sucedâneo do instinto. A reflexão que se dá como esforço de intuição nos leva, diz Bergson, a uma condição mais que humana, porque por ela libertamo-nos da experiência *humana* da realidade, que se dá em quadros espacio-temporais da inteligência. Ao nos voltarmos para a interioridade pura abandonamos o domínio do “natural” e no entanto é aí que atingimos a verdadeira condição de homem. O penoso artifício da reflexão, ao nos encaminhar para a pura interioridade, faz com que atolemos no solo movediço em que se localiza a *tensão* que nos define: permanecer aí conscientemente é desvelar para si mesmo o sentido da existência, que é uma *questão*, e não uma *definição*. Existir como homem é, paradoxalmente, alçar-se a uma condição mais que humana. *A atenção à vida* transfigura-se na *atenção ao sentido da vida*, que é tensão indefinível. Cumprimos assim os designios da Evolução? Difícil responder, pois qualquer resposta, sim ou não, seria igualmente coerente. O homem é o único ser vivo que pode ultrapassar a si mesmo, que não está encerrado no instrumental psicofisiológico que a natureza lhe forneceu para relacionar-se com o meio. O animal, inteiramente comprometido com o presente, com as solicitações imediatas da percepção atual, não pode ultrapassar seus instintos para variar as objetivos a atingir, e com maior razão não pode inverter, não pode mesmo mudar, o circuito consciente que o liga à realidade. Sua consciência (pois ele a possui, para Bergson) está adormecida; não tem a liberdade de voltar-se para si mesma, é

toda exterioridade, absorção na tarefa contínua de viver e conservar-se. Somente no homem, a consciência pode interiorizar-se e por isto perceber a tensão entre o interior e o exterior. A consciência humana não está inteiramente alienada na realidade espaço-temporal que a cerca, pode distanciar-se desta realidade e, assim, percebe-la em profundidade. É neste momento que a consciência se possui, ou seja, acorda de seu sono interior e ve-se a si mesma. Defronta-se então com a *questão*, de que falamos acima. Então, o significado da *vida*, que até aí increvia-se no sentido geral que possui esta noção para todas as formas de vida criadas no decorrer da evolução, transmuta-se em *existência*, ou seja, carregar-se da ambiguidade essencial que encerra o sentido do homem. No animal, a consciência está adormecida; no homem, a consciência *vela*: “existir é velar” (9). O animal não possui o sentido de sua vida, ele apenas vive; o homem, enquanto animal superior guiado pela inteligência, vive, transforma e cria, mas neste nível ainda não possui o sentido de sua vida. Pela reflexão, ele se apropria deste sentido, que permanece oculto na *questão*; a existência revela-se então como o esforço da vigília, que é o esforço da reflexão. Refletir é velar a questão: o sentido da vida, para o homem. “Ultrapassar a condição humana” é apropriar-se da questão que encerra o sentido desta condição, e permanecer em vigília, para que a inteligência não recubra novamente o pensamento e a questão caia outra vez no esquecimento, e o homem volte a cumprir apenas suas funções vitais, a construir a sociedade e a ciência.

Isso implica, naturalmente, na escolha do “tournant”, na escolha livre de inverter o sentido habitual do pensamento e, assim, libertar-se do fardo biológico que a natureza impôs. Por isto, o fundamento da reflexão é a liberdade: numa certa medida, o homem escolhe contra si mesmo, já que todos os hábitos mentais que o longo exercício da inteligência fez a humanidade contrair repudiam esta escolha. “Repudiamos a facilidade, diz Bergson, recomendamos uma maneira difícil de pensar” (10). Esta “maneira difícil de pensar” já está de certa forma prefigurada na desconfiança que o bom senso manifesta, na vida corrente, em relação à inteligência. O cultivo do bom senso inclui uma espécie de “refinamento” desta desconfiança, afim de fazer dela um instrumento que possa servir de suplemento da inteligência na vida cotidiana.

A educação do bom senso não consistirá pois somente em libertar a inteligência das idéias pré-fabricadas, mas em desviá-la

(9) A frase é de Jeanne Delhomme no estudo publicado em *Études Bergsoniennes* n.º 2, “Durée et Vie chez Bergson”.

(10) “La Pensée et le Mouvant”, pg. 95.

também das idéias demasiadamente simples, em detê-la no limiar das deduções e das generalizações, enfim em preservá-la de uma confiança demasiadamente grande em si mesma. (...). Qual é a causa de que tantos espíritos brilhantes e penetrantes permanecem incapazes, apesar dos maiores esforços, de produzir uma obra ou exercer uma ação? E por que as mais belas palavras acabam sem eco, se foram ditas sem calor? Não será porque a inteligência age a partir de não sei quê poder oculto de que simboliza o esforço, e que, onde falta esta força, o espírito não possui elan suficiente para ir muito longe, nem peso suficiente para mergulhar profundamente naquilo que toca? (11).

“A educação do bom senso” é algo que se refere ao cultivo deste “poder oculto” que nos salva da total alienação a que nos convida a inteligência quando nos doamos inteiramente a ela. Como se dá esta “educação”? Se ela diz respeito ao esforço de intuição, cujo tênue simulacro encontramos neste “não sei que” que nos orienta na vida cotidiana para além da inteligência, deverá então referir-se necessariamente à *tensão*, que é o objeto essencial da reflexão sobre o homem. Ora, onde podemos encontrar de forma operante uma tal reflexão, um tal esforço de pensamento? No legado da tradição filosófica e artística, nas obras dos grandes autores, que, todos, rendem o mesmo serviço à inteligência,

porque todos tiveram e procuraram nos dar a visão direta do real, lá onde só percebíamos as coisas através de nossas convenções, nossos hábitos e nossos símbolos (12).

O pensamento, tal como se mostra no legado daqueles que procuraram *ver* o real em vez de interpretá-lo, ou antes, que fizeram com que a interpretação mergulhasse em si mesma até anular-se, nos ministra lições de liberdade: a liberdade que se exerce contra a destinação natural do homem para encontrar sua destinação essencial. O que é duvidoso que se possa aprender é o *ato de escolha*: a decisão de pensar “o que significa pensar”, poderíamos dizer, em linguagem heideggeriana. Mas podemos *aprender* a pensar. isto é, como exercer a liberdade conquistada. Esta liberdade deve exercer-se em primeiro lugar exatamente em relação àquilo em que ela vai aprender a se exercer. Isto significa que, ao procurarmos na tradição o alimento da nossa liberdade de refletir, já o devemos fazer livremente. A relação ativa com a tradição, é a condição para que vejamos nela antes de tudo lições de liberdade, captando o ato de questionar de maneira primordial, sob as vestes conceptuais, quais-

(11) “Le bon sens...”, pg. 93.

(12) *Idem*, pg. 93.

quer que elas sejam, com que ele sempre nos aparece. É como se um certo "ritmo" da expressão nos pudesse dar, mais do que as palavras que ali estão, o sentido do que o autor nos quer comunicar. Todo esforço interpretativo que não vise, tanto quanto isto for possível, a coincidência com o "ritmo" particular do que se trata de interpretar, está condenado ao fracasso (13). A leitura da tradição é, neste caso, a mesma coisa que a leitura do mundo: o que é a intuição senão o esforço para coincidir com o "ritmo" da duração real, isto é, a expressão do universo por detrás das formas condensadas em que nossa percepção e nossa ciência o apreendem? E se o absoluto expressa sua essência no tempo, sendo, como diz Bergson, uma "eternidade de vida", por oposição à "Idéia das idéias" da filosofia tradicional, conceito rígido, alheio ao tempo e à mudança, símbolo de uma "eternidade de morte", a verdadeira coincidência com o "fundo das coisas" só pode ser vivida através de uma leitura do tempo, pela qual a existência tem de se pautar permanentemente, no gigantesco esforço de não perder o contato com o grande texto, cuja escritura coincide inteiramente com o seu tema, que nada tem de fixo nem de simbólico, cujas letras, como num alfabeto infinito, mudam a cada palavra, a cada forma nova que a marcha da evolução criou na natureza, e que prossegue na espécie humana, cujo espírito força e por vezes ultrapassa as barreiras assinaladas pela natureza.

Em Bergson, há uma certa assimilação da fixidez à alienação, como já vimos. Como escapar a esta alienação quase imposta pela inteligência em vista da conservação, senão através do esforço que nos desvia do tempo da inteligência, sucedâneo do espaço, alinhamento de imobilidades num ritmo determinado, e nos volta para a duração real, para o tempo cuja leitura nos compromete com o seu ritmo imprevisível? Seja na vida natural, pré-reflexiva, seja na atitude artificial da reflexão científica e filosófica, a existência se pauta por uma certa leitura do mundo. No primeiro caso, esta leitura permanece ao nível da percepção, da conservação; no segundo, à tarefa da conservação ajunta-se a liberdade de escolher uma direção divergente da atividade do pensamento. Podemos, então, não mais nos restringir à leitura cifrada da percepção e da inteligência, mas ultrapassar a experiência humana da significação e coincidir "simpaticamente" com a origem de todo sentido. O homem tem, pois, dois caminhos: as formas condensadas da percepção e da ciência podem ser tomadas como um texto acabado e opaco, e a vida tornar-se-á então unicamente, e de maneira cada vez mais refinada, o cumprimento do dever de todo ser vivo, conservar-se, aperfeiçoando e inventando para isto os meios mais eficientes, atra-

(13) Cf. "La Pensée et le Mouvant", pgs. 93 a 95.

vés da ciência e da técnica. Ou pode tomar esta linguagem pe'lo que ela é: um instrumento de que a natureza dotou a espécie humana, como dotou de instintos os animais, ou seja, uma enorme e prolixa contingência inscrita no desenvolvimento das formas de vida. E, então, pela reflexão, esta linguagem pode ser manejada contra ela própria, pondo a descoberto sua contingência e, consequentemente, seus limites. O homem pode escolher a'ienar-se nas palavras, nos signos, na linguagem socialmente imposta, pelo lugar que ocupa espécie humana na natureza; ou pode não aceitar aquilo que é possível não aceitar da linguagem (qualquer linguagem), o valor com que ela se apresenta. A linguagem é "tão natural ao homem quanto andar", não podemos abandoná-la, assim como não pode o animal livrar-se de seus instintos; mas podemos abandonar o valor, por assim dizer "natural" de que a linguagem está dotada, e "criar" o valor que ela terá, e que estará então subordinado à contingência que ela revelou à nossa reflexão. Somente a partir deste fundo é possível um trabalho eficiente de recriação de significações que não caia na armadilha que a linguagem tem sempre armada para preservar-se de um desvelamento que a perderia. O trabalho de recriação de significações só pode se dar na forma de uma luta entre a intuição e a linguagem, luta esta que é a própria figura que assume a *vigília* de que falamos acima, ou seja, a manutenção do questionamento essencial da inserção do espírito na matéria como a manifestação mesma da existência humana. A linguagem, para o homem, oscila sobre o limite deste paradoxo: seu valor primitivo, isto é, social, "natural", deve tornar-se apenas "ponto de apoio" para a recriação de um valor que se origina da luta entre o homem e a linguagem. O resultado desta luta não será a constituição de uma nova linguagem, perigo que ronda permanentemente a recriação de significados, e que pode fazer com que se caia num "aperfeiçoamento" da linguagem, o que já seria aceitar a tutela da inteligência sobre a reflexão, que entretanto é o *modo* de escapar à alienação da inteligência. (Até que ponto a formalização da linguagem, enquanto caminho oferecido pela própria linguagem em vista de seu "aperfeiçoamento", não leva a esta armadilha?). Ao invés da reformulação da linguagem na direção da formalização ou em qualquer outra linha, o que temos, como resultado dessa luta, é a consciência do *equilíbrio* possível entre linguagem e intuição. Tal equilíbrio é também uma forma de manifestação da existência como questão, e o esforço para mantê-lo é a própria singularidade humana, que a consciência deve vigilantemente preservar.