

**Crítica bergsoniana ao dualismo na
tradição**

Edvan Aragão Santos
Mestre em Filosofia - Unifesp

**Bergsonian critique of dualism in
tradition**

Resumo: Este artigo tem como objetivo expor a crítica de Henri-Bergson ao dualismo na tradição filosófica. Nosso intuito é demonstrar que Bergson se diferencia fundamentalmente do dualismo e da perspectiva ontológica da tradição filosófica - ainda que se utilize em toda sua obra de dualismos que aparecem sob a forma do método. Bergson se contrapõe, sobretudo, ao privilégio do ser transcendental enquanto forma estática e imóvel conferida pelo Platonismo e endossa sua crítica à tradição em um debate constante com o famoso paradoxo da corrida entre *Aquiles e a Tartaruga* do filósofo grego Zenão de Eléia. Ao desvelar os problemas do Platonismo e da escola de Eléia, Bergson pretende nos revelar uma ontologia do devir e do movimento.

Palavras-chave: dualismo, ontologia, duração, espaço, devir.

Abstract: *The aim of this paper is to expose the critique of Henri-Bergson about the dualism in the philosophical tradition. Our intention is to demonstrate that Bergson's thought is fundamentally different from the dualism and from the ontological perspective of the philosophical tradition - even though he had made use throughout his work of dualisms that appear in the form of method. Bergson opposes himself mostly against the privilege of the transcendental being as a static and unmoving form conferred by Platonism, and endorsed his criticism to the tradition in a constant debate with the famous paradox of the race between Achilles and the turtle of the Greek philosopher Zeno of Elea. By disclosing the problems of Platonism and the Elea school, Bergson intends to reveal an ontology of the becoming and movement.*

Keywords: *dualism, ontology, duration, space, become.*

Desde *Os Dados Imediatos da Consciência*, obra publicada em 1889 - Bergson ao fazer uma crítica à psicologia e ao enveredar pelo conhecimento da realidade interna da consciência, ou seja, a temporalidade da existência, desvela uma sucessão de dualismos, opondo a qualidade à quantidade, a homogeneidade à heterogeneidade, a sucessão à justaposição, a duração ao espaço. Neste artigo pretendemos, primeiramente, evidenciar que o dualismo bergsoniano diferencia-se dos dualismos da tradição, sobretudo, aquele instaurado desde Platão. Essa discussão nos conduzirá ao complexo problema do método nesta filosofia, o qual se pretende tão rigoroso quanto o científico, mas, ao mesmo tempo, almeja atingir uma outra dimensão do real, a da duração, a qual seria inalcançável para a ciência. Para evidenciarmos desde já o modo pelo qual Bergson pretende pensar a apreensão metódica da duração, ou do real, cumpre explicitar sua dissidência em relação às formas pelas quais a tradição platônica compreendeu a constituição do ser, erradicando dele o movente. Iniciemos, pois, aludindo à teoria platônica, cuja crítica bergsoniana pode ser vislumbrada em sua problematização dos paradoxos de Zenão, no âmbito dos quais a tradição metafísica, segundo Bergson, encontra sua gênese.

Sem dúvida, toda a tradição se ancora numa visão estática do real, sustentada pela inteligência ou, contemporizando com Bergson, toda a metafísica se sustenta numa filosofia da inteligência, na qual

prevalece o aspecto esquemático e abstrato em contraposição à natureza fugidia da realidade movente, da realidade sensível. Platão, enquanto fundador de uma forma de pensamento tipicamente grega, será aquele que dará os rumos à metafísica tradicional. Regina Rossetti observa:

[...] Em outras palavras, nega-se o movimento e busca-se a realidade naquilo que não muda nessa metafísica do imutável, que surge com Zenão e encontra em Platão sua expressão mais significativa. Bergson considera a filosofia grega como a origem de uma tendência do pensamento que busca uma realidade primordial estática distinta da realidade vivente e movente. O idealismo platônico é o representante por excelência desta tendência, porque é nele que se pode ver mais claramente que o movimento tornar-se estranho à essência da realidade movente (ROSSETTI, 2004: 55).

É curioso notar que há uma influência inegável de Platão na obra bergsoniana, a qual repercute em sua retórica, em seu método. Também a presença de um dualismo como ponto de partida epistemológico define a particularidade de um certo platonismo em Bergson. Daí ser lícito afirmar que o filósofo grego figura na filosofia bergsoniana ao mesmo tempo como uma espécie de inimigo recorrente e também como um mestre. A despeito desse aspecto, a crítica de Bergson é contundente seja a esta filosofia seja ao pensamento que lhe é posterior, o qual, em seus diversos seguimentos, é considerado pelo filósofo francês como discurso que atualiza os esquemas da filosofia platônica. Sob esse registro crítico, Bergson coloca o platonismo como a essência do pensamento ocidental, chegando a afirmar que “em certo sentido, todos nascemos platônicos” (BERGSON, 1979: 80). Observemos que o ataque da crítica bergsoniana atinge a tradição até



Kant, o qual, sustenta o filósofo da duração, representa um dos cumes de um modo de pensamento racionalista e platônico. Traço que se evidencia na postulação kantiana segundo a qual nosso conhecimento só pode ser pensado como possível, de modo que estamos fadados a platonizar, a imaginar o mundo como um universo de possibilidades já que nos é vedada a coincidência com o real.

Há diversas aparições a comentários sobre Platão na obra bergsoniana. Não se trata aqui de fazer uma arqueologia desses comentários, o que por si só poderia constituir o caminho de uma investigação específica. Para além de um debate acerca da moral, da política, da sociedade, da arte, Bergson se opõe à filosofia de Platão no que concerne à ontologia e ao modo de conhecimento da realidade. Ou seja, de modo geral, podemos dizer que é na teoria das ideias de Platão que Bergson foca sua crítica. No que nos concerne, basta pontuar essa oposição.

Nesse sentido, aludiremos à relação que Bergson estabelece entre a teoria das ideias e o modo de operar da inteligência. De fato, esse debate aparece de modo salutar no IV capítulo do livro *A Evolução Criadora*, quando o autor resolve passar um pente fino sobre a tradição antiga e criticar as filosofias da forma. Nesta crítica, Bergson evidencia o modo pelo qual o devir é marginalizado no pensamento ocidental, ao mesmo tempo em que revela um modo outro de apreensão do real. Eis sua visão fundamental acerca dos gregos:

Os gregos tinham, confiança na natureza, confiança no espírito deixado à sua inclinação natural, sobretudo confiança na linguagem, na medida em que ela exterioriza o pensamento de modo natural. Em vez de considerar equivocada a atitude que assumem, diante do curso das coisas, o

pensamento e a linguagem, eles preferiam considerar errado o curso das coisas (BERGSON, 1979: 272).

Ora, a atitude que assumem os antigos está diretamente correlacionada com o modo pelo qual o pensamento humano naturalmente opera. Para evidenciar esse modo de operação do pensar, o autor problematiza o esquematismo próprio do pensamento cinematográfico, isto é, o pensamento como retenção de instantes, cujo modo de operação é similar aos fotogramas do cinema. Ou seja, o movimento gerado pelo aparelho representa de modo artificial a transformação natural das coisas. Recomposição estanque, em quadros fotografados, espacializados do real, que define tal qual o cinema, em seus 24 quadros por segundo, a natureza própria da inteligência. Nesse sentido, o devir incessante das coisas contrariaria os hábitos comuns do pensamento, ou seja, os hábitos da linguagem, que ao tentar apreender o devir acaba por aprisioná-lo em formas fixas, tornando impossível a apreensão da realidade. Segundo Bergson, o modelo do pensamento grego, ao não fazer uma crítica interna deste procedimento típico da inteligência, negligenciou que o pensamento metafísico mais recompõe artificialmente o real do que de fato o entende ou o apreende em sua evolução natural. Bergson argumenta:

No movimento espacial e na mudança em geral, [os gregos] só viram pura ilusão. Podia-se atenuar essa conclusão sem mudar as premissas, dizer que a realidade muda, mas que ela não deveria mudar. A experiência nos põe diante do devir, eis a realidade perceptível. Mas a realidade inteligível, aquelas que deveria ser, é mais real ainda, e aquela, dir-se-á, não muda (BERGSON, 1979: 272).

É a partir desse princípio de algo imutável, contrário ao devir, que a tradição platônica pretendeu fundamentar a filosofias das ideias, sustentando o postulado de que no fundo do real que se move, existe algo de imutável, que pré concebe a realidade. Desse modo, Bergson analisa o sentido do termo *eidos*, com o objetivo de desvendar seu sentido e a maneira que os gregos entendiam uma espécie de escala de valor na estrutura do ser. Bergson assevera no capítulo 4 de *A Evolução Criadora*:

A palavra eidos, que traduzimos aqui por Ideia, tem efetivamente esse triplo sentido. Ela designa: primeiro, a qualidade; segundo, a forma ou essência; o terceiro, o objetivo ou designio do ato que se realiza, isto é, no fundo, o desenho do ato supostamente realizado. Esses três pontos de vista são os do adjetivo, do substantivo e do verbo, e correspondem às três categorias essenciais da linguagem (BERGSON, 1979: 272).

Bergson compara o sentido da palavra *eidos* à maneira pela qual o cinematógrafo apreende a realidade, no sentido que a inteligência dá à apreensão do real. *Eidos* é traduzida por “aspecto”, ou por “momento”, isto é, as três etapas descritas na citação, compreendem uma modalidade de hierarquia até a ideia, expondo, pois, a típica noção platônica de ascese. De fundo, o devir se subtrai à eternidade. O primeiro momento da qualidade significa a apreensão do momento, isto é, do instante no devir, em um segundo momento, a essência, apreende a evolução do momento, uma fotografia da evolução, e por fim, o terceiro momento, que Bergson fala do “*designio inspirador*”, isto é, a causa primeira, ou o ato realizado, significa o já representado antecipadamente, o que seria o mesmo, para Bergson, que uma ilusão da inteligência em recompor o real antecipadamente, como se o universo se desenrolasse de uma maneira mecânica e previsível.

O que Bergson condena, sobretudo, é o valor que a filosofia antiga – e nesse caso o foco é a platônica – dá ao ser imutável e eterno, isto é, há mais no ser do que no devir, há mais no imutável, do que no movente. Em suma, é o modo mesmo da inteligência que rege uma maneira de compreender a realidade e que se torna o elemento fundador do pensamento grego.

Bergson, ao contrário de Platão, afirmar que há mais no devir do que no ser; a ilusão consiste justamente em pôr o devir como um desdobramento do ser, como uma diminuição da ideia, como se a forma antecedesse a experiência. Bergson esclarece:

Dizíamos há pouco que há mais num movimento do que nas posições sucessivas atribuídas ao móvel, mais num devir que nas formas atravessadas alternadamente, mais na evolução da forma do que nas formas realizadas uma após a outra. A filosofia poderá pois, dos termos do primeiro gênero, extrair os do segundo, mas não o inverso: é do primeiro que a especulação deve partir. Mas a inteligência inverte a ordem dos dois termos, e, nesse ponto, a filosofia antiga procede como faz a inteligência (BERGSON, 1979: 273 e 274).

Desse modo, o filósofo da duração aponta para o modo pelo qual a filosofia antiga – e mais particularmente a platônica – privilegia o ser concebido como imutável e eterno, como se ele fosse construído logicamente a partir do nada, e como se tudo o que nos é dado experiencialmente – e temporalmente, ressaltamos - não existisse. Nesse sentido, é sob o registro da degeneração que teriam surgido a multiplicidade e o mundo sensível. Bergson, ao contrário, pretende voltar o pensamento ao concreto, num verdadeira movimento especulativo, mas tomado



como único parâmetro a experiência, e como ponto de partida a apreensão imediata do sensível.

Assim, Platão¹, em seu diálogo com Parmênides, alicerça a filosofia grega em um dualismo que opõe a essência imutável e transcendente da realidade e a realidade da imagem, perecível, a realidade do devir, a qual é posta como uma espécie de enfraquecimento do ser. Nessa direção, é fundada uma dualidade no nervo do real e dado ao ser transcendente um valor maior do que o do devir. Esse privilégio do ser fixo e imutável na tradição filosófica é consagrado pela filosofia platônica que pensa o *devir* não como índice de realidade, mas como ilusão e decadência. Tal devir representa uma parte decaída do ser, pertencendo à sua estrutura, mas renegada a uma cópia infiel da sua essência, como se fosse apenas um espelho, a parte falsa do ser. Essa maneira de pensar uma distinção de uma parte do real verdadeira e outra falsa compõe e gera, no seio da metafísica platônica, as noções de verdade e falsidade. Um discurso, por exemplo, que fica apenas na opinião sem conhecer suas causas, sua ideia essencial jamais pode ser considerado verdadeiro. É preciso ir à ideia em si². O texto de Rossetti é esclarecedor:

Platão, ao isolar as ideias imutáveis da realidade móvel, nega a continuidade da duração essencial. A razão disto é a oposição, que Platão faz, entre mundo sensível e mundo inteligível, o que, conseqüentemente, acaba por opor o ser ao devir; então, o ser é entendido como o número imutável de seres da inteligência e o devir como degradação da essência primeira. Após isso, estabelecida esta oposição, ocorre a identificação do ser ao mundo inteligível das ideias imutáveis, resultando então numa concepção estática da essência da realidade, que não foi considerada em sua duração (ROSSETTI, 2004: 65).

Obviamente, contraditando a tendência tradicional, que encontra sua versão plena no platonismo, Bergson pretende instaurar uma nova forma de pensar o real, a qual se expressa como uma verdadeira inversão desse viés. Se o ser é pensado como imutável, eterno e transcendente em Platão e pela tradição que o sucedeu, na filosofia bergsoniana sua natureza será movente. Sob esse registro, pensá-lo como imutável não será mais do que uma decorrência da percepção distorcida do real, de modo que o ser imutável se configure como uma ilusão da inteligência, ou melhor, um

¹ Como argumenta Regina Rossetti, Bergson não julgou o conjunto da filosofia de Platão, sua crítica se dirige especialmente à teoria platônica das ideias: “É importante notar que Bergson acabou por reduzir o platonismo a um dos seus elementos – a *teoria das ideias* – e nele fundou sua crítica. Não julgou o conjunto da obra e do pensamento de Platão e, desta forma, temos uma interpretação singular de Bergson acerca do pensamento antigo, no qual o platonismo aparece como seu aspecto mais representativo”. (ROSSETTI, 2004: 55).

² Bergson, curiosamente, tem alguns débitos com o Platonismo, os quais são evidenciados por Deleuze. O comentador afirma que a filosofia de Bergson possui um método pautado pela intuição, e tal método tem como referência o método Platônico. Deleuze insiste nisso e nos fala de um texto Platônico sobre a arte do bom cozinheiro. De fato, em *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson escreve: “O futuro de uma ciência depende da maneira como começou por recortar o seu objeto. Se teve a sorte de talhar as articulações naturais, à semelhança do bom cozinheiro de que fala Platão, pouco importa o número de pedaços que tenha cortado: como o recorte em partes terá preparado a análise em elementos, acabaremos por possuir uma representação simplificada do conjunto. Foi o que a nossa psicologia não levou em conta ao recuar perante certas subdivisões.” (BERGSON, 2005: 98)

artifício necessário para a ação no mundo.³ Sob esse prisma, o real se traduz no próprio movimento. Ao nos inserirmos nele, coincidimos com a dimensão substancial da realidade das coisas sem apelo ao transcendente. Afinal, “No absoluto estamos, circulamos e vivemos”. (BERGSON, 1979: 178).

Ao criticar o projeto da metafísica antiga - e também a moderna -, Bergson procede a uma ruptura radical, abrindo espaço para uma nova forma de pensamento. De fato, esta crítica já se configura em *Os dados Imediatos*, com a formulação primeira da reflexão acerca dos paradoxos de Zenão.

A concepção de que o *ser* é e de que o *não-ser* não é constitui o primado do pensamento

de Parmênides. Ou seja, quando Parmênides afirma que a natureza do *ser* é algo que não pode não ser, estabelece-se que o *ser* possui os atributos da imutabilidade, da eternidade, ao passo que o *não ser* liga-se ao que é perecível, transitório. Numa palavra, não há tempo no *ser*; o *ser* não é temporal. Essa é a constatação de um princípio imóvel do real, concebido por grande parte da tradição como um *ser* transcendente ao real, ou melhor, essa tradição – que ganha envergadura em Platão e em seus sucessores - entende que o que é de fato real é transcendente e imutável. Sustenta Bergson no texto *A Percepção da Mudança*:

A insuficiência de nossas faculdades de percepção – insuficiência constatada por

³ Algo deve ser dito sobre a gênese da inteligência. Ou melhor, precisamos, para melhor entender a construção dessa metafísica platônica, ancorada no modelo da inteligência abstrata, fazer uma breve digressão acerca da discussão tecida por Bergson em *A Evolução Criadora*; afinal, é no registro deste livro que Bergson irá enfatizar o modo pelo qual a inteligência se tornou o protótipo da metafísica ocidental. Neste registro, o pensamento de Bergson pretende conceber a partir da noção de *élan vital* uma origem comum tanto da inteligência quanto do instinto: “Mas digamos primeiro porque se é tentado a ver na inteligência e no instinto atividades desiguais, a primeira sendo superior à segunda, havendo assim superposição de uma à outra. Ora, na realidade não se trata de coisas da mesma ordem, nem se pode dizer que uma tenha sucedido à outra, nem às quais se possa atribuir categorias de superioridade e inferioridade.” (BERGSON, 1979: 124) Enquanto vertentes distintas do processo evolutivo, a inteligência está voltada para a ação exercida sobre o modelo rígido da matéria. Ao se empenhar nessa direção, delinea-se uma adequação perfeita entre nossa lógica e a solidez da materialidade, dada pela nossa percepção em sua relação moldada para a ação. Mas como a origem da inteligência e do instinto é comum, podemos afirmar que mesmo na evolução tais derivações guardam características uma da outra. Podemos, inclusive, deduzir que há de certa maneira algo de inteligente em um animal e, em consequência, algo de instintivo no homem. Há, portanto, como nomeia Bergson, uma franja de inteligência em um animal e no homem uma franja de instinto. “O fato é que inteligência e instinto, tendo começado por interpenetrar-se, conservam algo de sua origem em comum. Nem uma nem outro jamais se encontram em estado puro. Dissemos, páginas atrás, que na planta, podem despertar a consciência e a mobilidade do animal que nela adormecem, e que o animal vive sob constante ameaça de um desvio para a vida vegetativa. As duas tendências, tanto da planta como do animal, penetravam-se reciprocamente tão bem a princípio que jamais houve completa ruptura entre elas: uma continua pairando sobre a outra; por toda parte as encontramos misturadas; a proporção é que difere. O mesmo acontece com a inteligência e o instinto. Não há inteligência onde não se descubra vestígios de instinto, nem instinto, sobretudo, que não esteja envolto numa franja de inteligência.” (BERGSON, 1979: 124 e 125) O que queremos expressar aqui, seguindo a direção da argumentação bergsoniana, é que essa metafísica Platônica não se ancorou numa continuidade da evolução da inteligência; ela define como nossa orientação de mundo baseia-se em nossa percepção superficial e fundamentou uma concepção de real a partir da inteligência sem uma crítica adequada a essa, ou sem fazer a sua genealogia.



nossas faculdades de concepção de raciocínio – foi o que deu origem à filosofia. A história das doutrinas vem atestá-lo. As concepções dos mais antigos pensadores da Grécia eram, decerto, muito vizinhas da percepção, uma vez que é pelas transformações de um elemento sensível, como a água, o ar ou o fogo, que elas completavam a sensação imediata. Mas, assim que as filosofias da escola de Eléia, criticando a ideia de transformação, mostraram ou acreditaram mostrar a impossibilidade de se manter tão próximo dos dados dos sentidos, a filosofia embrenhou-se na via pela qual veio caminhando desde então, aquela que conduzia a um mundo “supra-sensível”: por meio de puras “ideias”, doravante, cabia explicar as coisas. É verdade que, para os filósofos antigos, o mundo inteligível estava situado fora e acima daquele que nossos sentidos e nossa consciência percebem: nossas faculdades de percepção só nos mostravam sombras projetadas no tempo e no espaço pelas Ideias imutáveis e eternas (BERGSON, 2006:152).

Desse modo, é partindo de uma discussão com o discípulo de Parmênides, Zenão de Eléia, filósofo que formula uma série de paradoxos e posicionando-se contra a visão “intelectualista” da temporalidade descrita nestes problemas, que a filosofia de Bergson irá se confrontar. Nesse confronto, podemos vislumbrar tacitamente a crítica à concepção platônica do real. Essa crítica aparece de modo constante nos textos bergsonianos, de maneira que podemos afirmar, seguindo Henri Gouhier, que Bergson vê nesses paradoxos o próprio nascimento da metafísica primeira e os

fundamentos daquela que a sucedeu. Enfatiza o comentador:

Assim, os sofismas da Escola de Eléia significam uma espécie de pecado original que pesa sobre toda a história da filosofia, antiga e moderna, Bergson precisa, isto é a filosofia ocidental (GOUHIER, 1989: 33).⁴

A problematização acerca desses sofismas aparece no segundo capítulo e na conclusão de *Os dados imediatos*, bem como em muitos outros textos bergsonianos.⁵ Na primeira obra, o objetivo consiste em resolver o impasse acerca da questão da liberdade, com a pretensão de dissolver o problema concernente à mistura entre qualidade e quantidade, sucessão e simultaneidade. No texto, Bergson pontua:

O problema da liberdade nasceu, pois, de um mal-entendido: foi para os modernos o que, para os antigos, foram os sofismas da escola de Eléia e, tal como estes sofismas, tem a sua origem na ilusão pela qual se confunde sucessão e simultaneidade, duração e extensão, qualidade e quantidade (BERGSON, 1988: 164).

Procuremos vislumbrar, pois, a natureza do problema que Zenão empreendeu, de modo a esclarecer que para além de meros sofismas da tradição clássica, os paradoxos representam o ponto originário da filosofia platônica, que fundamentará a metafísica nascente de modo mais sistemático. Esse percurso nos permitirá ainda vislumbrar a diferença entre a perspectiva bergsoniana e a tradição no que concerne à realidade do ser.

⁴ Tradução nossa.

⁵ O comentador observa: “A crítica dos sofismas da escola de Eléia não é um cenário do repertório clássico da filosofia que acontece em um bom momento na tese do jovem doutor. É uma constante do bergsonismo” (GOUHIER, 1989: 23).

Para efetuarmos essa análise, voltemo-nos para o texto *A Percepção da Mudança*, no qual Bergson aponta que as contradições inerentes ao nosso modo ordinário de compreender as coisas, isto é, pela percepção comum, levam-nos a paradoxos insolúveis. Com efeito, a filosofia, desde Platão, acreditou que com a crítica ao modo usual de apreender a realidade – à percepção, pois – seria possível conhecer não apenas a essência do real, mas refutar a realidade do movimento. Tal pseudo prerrogativa, só a levou a problemas insolúveis, devido, sobretudo à “contradição inerente à própria mudança”, segundo a qual os filósofos apreenderam como mudança uma cristalização da percepção: “Foi Zenão, ao chamar atenção para o absurdo daquilo que chamava de movimento e de mudança, quem levou os filósofos – Platão em primeiro lugar – a procurar a realidade coerente e verdadeira naquilo que não muda” (BERGSON, 2006: 162). Desse modo, a metafísica se viu ante a necessidade de sair do movimento, de elevar-se e de deter-se acima do tempo, negando a multiplicidade e o movimento da realidade sensível. Bergson cita o argumento de Aquiles e a Tartaruga:

Não é preciso lembra-lhes os argumentos de Zenão de Eléia. Todos implicam a confusão do movimento com o espaço percorrido ou, pelo menos, a convicção de que se pode tratar o movimento como se trata o espaço, dividi-lo sem levar em conta suas articulações. Aquiles, dizem-nos, nunca alcançará a tartaruga que ele persegue, pois, quando chegar ao ponto em que estava a tartaruga, esta terá tido tempo de andar, e assim, por diante, infinitamente. Os filósofos refutaram esse argumento de muitas maneiras, e de maneiras tão diferentes que cada uma dessas refutações retira às outras o direito de se acreditarem definitivas (BERGSON, 2006: 166).

Nessas linhas, o filósofo alude, sobretudo, a essa confusão entre o movimento mesmo e o espaço percorrido, isto é, à confusão entre o trajeto espacial – que mascara as articulações do real – e a realidade movente. Confusão que supõe a possibilidade de subdivisão infinita do real, isto é, pautada no modelo numérico e matemático, que justapõe a mudança qualitativa em um espaço ideal e finda por negligenciar a duração pura, tal como a nossa incursão pela primeira obra bergsoniana evidenciara. Este problema representa o ápice de um modo de operar o pensamento ocidental, o qual tende à abstração do movimento. Isto é, ao provar a impossibilidade de se recompor o movimento, Zenão prova, em verdade, o limite mesmo da nossa inteligência, que se reflete em nosso modo habitual de operar a linguagem. Esta recompõe artificialmente o movimento estabelecendo instantes, e revela-se incapaz de apreender a duração entre estes instantes. Mais ainda, esse argumento evidencia, segundo Bergson, justamente o contrário do que pretende provar. Se ele mostra que Aquiles não ultrapassaria a tartaruga é porque esse modo artificial e abstrato de operar a linguagem apresenta deficiências. Desse modo, não é a realidade sensível que carece de significado. Vejamos o argumento de Bergson:

O movimento, para nós, é uma posição, e assim por diante, indefinidamente. Bem que nós dizemos, é verdade, que deve haver outra coisa e que, de uma posição para outra posição, há a passagem pela qual se transpõe o intervalo. Mas, assim que fixamos nossa atenção sobre essa passagem, rapidamente fazemos dela uma série de posições, ao preço de reconhecer novamente que entre duas posições sucessivas é preciso de qualquer forma supor uma passagem. Essa passagem, nós



adiamos indefinidamente o momento de considerá-la (BERGSON, 2006: 167).

Essa recomposição do movimento em intervalos define precisamente os limites dos argumentos de Zenão. O fato é que a metafísica transforma a imobilidade na própria essência da realidade, pensando a mobilidade como puro acidente, destituindo sua existência efetiva. Na verdade, é a recomposição do movimento que é ilusória, porque extirpamos seu caráter vital ao pensar apenas em seus instantes, e, sobretudo, o próprio instante, como dissemos, consiste, em um antes e num depois que permite a ligação do tempo entre dois acontecimentos. Vejamos melhor a natureza do paradoxo e seu próprio absurdo, sob a leitura de Bergson.

Zenão em seu famoso exemplo acerca da corrida acima mencionada, ou seja, entre Aquiles e a Tartaruga, formula a seguinte questão: em uma corrida entre Aquiles e uma Tartaruga, imaginemos Aquiles em A e a Tartaruga em B, sendo que ambos se movimentam no mesmo sentido. Quando

Aquiles avança para B, a Tartaruga passa para o ponto C; quando novamente Aquiles se movimenta em direção ao ponto C, a tartaruga avança para o ponto D e assim por diante. Desse modo, a cada passo dado por Aquiles, poderíamos supor que ele alcançaria a tartaruga que é mais lenta e cujos passos são menores. Mas o que ocorre, segundo o filósofo de Eléia, é que Aquiles jamais ultrapassará sua concorrente. Em sua justificação, o argumento de Zenão sustenta que os passos são infinitamente mensuráveis no espaço e sujeitos a um infundável processo de divisão, o qual, em última instância, negaria o movimento real, de modo que é possível induzir que Aquiles nunca ultrapasse a tartaruga. A cada ponto avançado para alcançar a tartaruga, esta avança infinitesimalmente.⁶ Ora, de fato, o que se estabelece nesse argumento é que numa corrida em que Aquiles saísse após seu adversário - no caso, a Tartaruga - ele nunca a ultrapassaria. Essa constatação deve-se à concepção de que o devir (não-ser) pode ser subdividido em várias partes

⁶ A matemática, por exemplo, tratará de tentar apreender a dinâmica da matéria pela noção de diferencial. Mas o cálculo de limite, sobretudo, é um dado aproximativo, o que revelaria que a crítica de Bergson, atinja o mesmo ponto, isto é, ao criticar que esse modelo de apreensão da matéria ainda aproximativo, não apreende o real, circunscrevendo-a a um conhecimento relativo e simbólico. Vejamos como a matemática almeja essa aproximação. Em uma relação diferencial entre espaço e tempo, pode-se afirmar, por exemplo, que: “Supondo uma distância de 100 metros entre Aquiles e a Tartaruga, sendo que a Tartaruga saia à frente. Se em 1s, Aquiles andasse 10 metros, e em 1s, a Tartaruga andasse 1 metro, Aquiles alcançaria o ponto onde a Tartaruga estava em 10 segundos, mas depois a Tartaruga andaria mais 10 metros, logo após Aquiles chegaria novamente ao ponto onde estava em 1s, mas a Tartaruga avançaria mais 1 metro, novamente Aquiles alcançaria esse 1 metro em 0.1s, mas a tartaruga andaria ainda meio, e assim por diante. Desse modo, o tempo que Aquiles levou para cobrir a tartaruga, se parece com uma série como essa: 10, 1, 0,1, 0,01, 0,001 e por aí por diante, o que somando esses termos daria uma série parecida com essa: 11,1111111111... em uma divisão infinita do espaço. Mas se pensarmos o equivalente decimal de 11.1/9 acharíamos o decimal que se repete sem fim, do tipo, 11,111111111... O que mostraria que essa é a soma da série de Zenão que daria aproximadamente 11.1/9s. Com efeito, o que a matemática provará com o conceito de limite é que é possível determinar um valor aproximado que converge a um decimal, em que se “feche” a infinita subdivisão, estabelecendo um ponto limite que tenda à zero. (ASIMOV, 1989: 140 e 141).

constituída por pontos infinitos. Sob esse prisma, o tempo se confunde com o espaço percorrido e a realidade do tempo mutante é postulada como ficção, a qual se contrapõe à realidade última do ser que é afirmado como um princípio imutável e eterno. Tal postulado foi o que vingou na tradição enquanto uma espécie de valor, uma vontade de potência⁷ do ser mensurável. Gouhier assinala o absurdo desse sofisma: “Em realidade, cada passo de Aquiles é um ato simples, indivisível, cada passo da tartaruga também: são os números de passo, e não de pontos, que define a velocidade dos movimentos; qualquer que seja, ao partir, a distância que separa a tartaruga de Aquiles, é um fato que após alguns passos Aquiles irá ultrapassar a tartaruga” (GOUHIER, 1989: 24).

No entanto, de acordo com a leitura de Zenão apreendemos apenas imobilidades e com imobilidades não chegamos jamais ao movimento. Desse modo, o movimento real de ultrapassagem nunca se efetiva, porque, sob essa perspectiva, ele inexistente. Mas essa impossibilidade da ultrapassagem deve-se ao fato de que a metafísica coloca a imobilidade como verdade última da realidade. Para Bergson, ao contrário, a imobilidade creditada como eterna e essencial é que consiste em uma ilusão. Ao contrário do que ocorre nos sofismas de

Zenão e ao contrário do que será posteriormente sistematizado pela filosofia platônica, o movimento terá o estatuto do real no pensamento bergsoniano:

O movimento é a própria realidade e o que chamamos de imobilidade é um certo estado de coisas análogo àquele que se produz quando dois trens caminham com a mesma velocidade, no mesmo sentido, em duas vias paralelas (BERGSON, 2006: 165).

Esse debate tecido por Bergson em relação aos paradoxos de Zenão, principalmente no que concerne ao argumento de Aquiles e a Tartaruga – mas também ao da Flecha.⁸ – é extremamente importante para o entendimento da sua crítica à tradição e ao modo pelo qual a filosofia se guiou por esse ideal de negação do movimento. Segundo Bergson, com seus paradoxos, Zenão dá nascimento a uma metafísica que subtrai o devir da realidade. A análise desse sofisma permite vislumbrar um problema que, para o filósofo francês, relaciona-se com a condição privilegiada da inteligência enquanto instrumento para o conhecimento do real. O pensamento intelectual, enquanto recurso adequado ao espaço e à ação, que privilegia o estático, conceberá o movimento como irreal, como uma absurdidade. Ou seja, o argumento de Zenão, ao simbolizar os intervalos

⁷ Utilizamos aqui o termo nietzschiano, Vontade de Potência, para nos sugerir a ideia de um predomínio “histórico”, uma “genealogia” da inteligência, pautada na espacialidade no entendimento da realidade. Este predomínio tem uma razão de ser, para Bergson, é a própria condição humana, sua adaptação em vistas à sobrevivência, tem, portanto, princípios psicológicos e biológicos.

Esses sofismas têm como pressuposto, em geral, a negação da multiplicidade e do movimento. Zenão pretende explicitar a ideia de que só temos a capacidade de apreender o instante e, portanto, não acessariamos o movimento. Vejamos a explicação tecida por Bergson em suas aulas, transcrita por seus alunos no livro *Cursos sobre a Filosofia Grega*: “Sofisma da Flecha. Suponhamos uma flecha que voa através do espaço. Considerada durante um instante indivisível, essa flecha está imóvel (fotografia instantânea; um cavalo correndo em desabalada carreira fotografado nitidamente), pois leva tempo para mover-se. Portanto, durante todos os instantes da duração está em repouso. Portanto, não é correto dizer que voa, que se desloca” (BERGSON, 2005: 213).

⁸ Tradução nossa.



estanques na corrida entre Aquiles e a Tartaruga, e ao pontuar os equívocos da percepção, revela que é apenas por meio de um raciocínio abstrato que a filosofia pode falar do ser. Ou seja, sob essa perspectiva, o ser é dado e acessado pela clareza da simbolização estática que imobiliza o devir, superando os engodos do conhecimento sensível.

A inteligência, que opera em moldes estáticos – tal como o cinematógrafo ao qual aludíramos antes⁹ –, guia o pensamento grego no seu raciocínio sobre real. Para os antigos, esse modelo de inteligibilidade abarcaria todo nosso conhecimento possível. É sob essa perspectiva que Zenão pretenderia provar a inconsistência das teorias que tomavam partido da multiplicidade, revelando o absurdo da existência do múltiplo quando posto sobre o crivo do pensamento racional. Efetivamente, é a prova do rigor pautado na inteligência estática que define a direção em que a filosofia posterior, e ancorada em teses platônicas, irá se guiar. Não obstante, é no mínimo provocativa a asserção de Gouhier: “o perfeito raciocínio não recua diante do absurdo”¹⁰. Ou seja, uma razão plena não voltaria as costas à realidade que a ela não se coadunam; inversamente, trataria de equacionar-se a si mesma, revendo, se necessário fosse seus limites e sua operacionalidade. Nesse sentido, Bergson tratará de fazer uma

crítica interna ao paradoxo de Zenão, revelando suas impropriedades e sua inconsistência. O filósofo nos permite, assim, vislumbrar realidade naquilo que, para essa tradição, não passava de indício do absurdo.

Decerto, a tendência do pensamento humano em objetivar o ser como mensurável e imóvel tem como causa a própria inteligência humana, a qual guia-se pela lógica espacial e logra uma melhor adaptação ao mundo em que ela se insere. Essa tendência se afirma com a capacidade do homem de se localizar melhor pelo espaço constante e estável, de modo a mensurar e prever o tempo futuro. Segundo Bergson, ao longo da história da vida, essa função da inteligência que, enfim, garante a sobrevivência da espécie, viabilizou a prevalência das formas de conhecer a ela coadunadas. Ou seja, o conhecimento que, pautado pelos modos de funcionamento do intelecto, procede em termos de generalização e abstrai o real em conceitos estáticos, inserindo-o no espaço. Constitui-se, assim, um tipo de representação que se revela condizente com a natureza da matéria. É o que Bergson afirma logo na Introdução de *A Evolução Criadora*:

[...] a inteligência humana sente-se à vontade quando deixada entre os objetos inertes, sobretudo entre os sólidos, nos quais

⁹ Insistamos: de acordo com Bergson, Zenão teria apenas reconstituído uma visão vulgar do senso-comum atribuída a nossa limitação perceptiva. No quarto capítulo de *A Evolução Criadora*, o autor irá comparar nossa percepção com o movimento do cinematógrafo, porque esse instrumento, segundo Bergson, mostraria a realidade por uma ilusão gerada na justaposição de fotografias em movimento. Mais especificamente, esse seria o caso do movimento da película, a vinte e quatro quadros por segundo, que imitaria o real ao justapor as imagens em instantes postos artificialmente em movimento num espaço. O sentido de uma duração se daria pelo próprio movimento da máquina. O filósofo ainda assinala numa nota de *O pensamento e o Movimento*: “Se o cinematógrafo nos mostra em movimento, na tela, as vistas imóveis justapostas no filme, é sob a condição de, por assim dizer, projetar sobre essa tela, com essas vistas imóveis elas próprias, o movimento que está no aparelho”. (BERGSON, 2006: 9, nota 1). Eis o modo pelo qual a tradição metafísica, desde Platão, apreenderá o movimento.

¹⁰ Tradução nossa.

nossa ação acha seu ponto de apoio e nosso dinamismo tem seus instrumentos de trabalho; veremos que nossos conceitos constituíram-se à imagem dos sólidos, que nossa lógica é sobretudo a lógica dos sólidos e que, por isso mesmo, nossa inteligência triunfa na geometria, onde revela-se o parentesco do pensamento lógico com a matéria inerte e onde basta à inteligência acompanhar seu movimento natural, após o mínimo contato possível com a experiência, para ir de invenção em invenção com a certeza de que a experiência segue após ela, e invariavelmente lhe dará razão (BERGSON, 1979: 7).

Essa constatação bergsoniana acerca do triunfo dessa inteligência entre os sólidos nos conduz a uma crítica severa à tradição, bem como a uma contraposição radical à maneira pela qual Zenão de Eléia afirma a natureza do tempo. Se, em Zenão, a maneira pela qual percebemos o tempo nos leva a um paradoxo é porque nossa própria percepção do tempo é modulada pela adaptação ao inerte. Nesta senda, mensurar o tempo como se fosse espaço e privilegiar essa perspectiva foi o equívoco perpetuado pela tradição, o qual atravessa a história da filosofia até a constituição da ciência, da mecânica, e do próprio evolucionismo, norteados pelo determinismo. Este é, para a filosofia bergsoniana, o grande falso problema da tradição: aplicar ao movimento as mesmas leis utilizadas para apreensão da realidade física dos corpos. De acordo com Bergson, o tempo é, em sua forma pura, duração, isto é, movimento, devir que dura e, portanto, não pode ser mensurado por um observador que o perspectiva de fora. Se falamos em tempo real, este deve ser vivenciado internamente. Nosso percurso em *Os dados Imediatos* o revela.

Assim, a filosofia bergsoniana dissolve o paradoxo de Zenão com uma conclusão

simples e contundente: se estivéssemos no lugar de Aquiles na corrida, vivenciando uma espécie de intuição do seu espírito veríamos facilmente que ele, percebendo o tempo em seu interior, ultrapassaria sem muito esforço a tartaruga. Nas palavras do autor:

Haveria, no entanto, um meio simples de resolver a dificuldade: teria sido interrogar Aquiles. Pois, uma vez que Aquiles acaba por alcançar a tartaruga e, mesmo, por ultrapassá-la, ele deve saber, melhor do que ninguém, como consegue fazê-lo. O filósofo antigo que demonstrava a possibilidade do movimento andando estava certo: seu único erro foi fazer o gesto sem lhe juntar um comentário. Peçamos então a Aquiles que comente sua corrida: eis, sem dúvida alguma, o que nos responderá. Zenão quer que eu me desloque do ponto em que estou até o ponto que a tartaruga deixou, deste até o ponto que ela novamente deixou, etc.; é assim que ele procede para me fazer correr. Mas eu, para correr, procedo diferentemente. Dou um primeiro passo, depois um segundo, e assim por diante: finalmente, após um certo número de passos, dou um último passo com o qual pulo por cima da tartaruga. Realizo assim uma série de atos indivisíveis. Minha corrida é a série desses atos. Tanto são os passos, tantas serão as partes que vocês podem distinguir nela. Mas vocês não têm o direito de desarticulá-la segundo uma outra lei, nem supô-la articulada de uma outra maneira. Proceder como o faz Zenão é admitir que a corrida possa ser decomposta arbitrariamente, como o espaço percorrido; é acreditar que o trajeto se aplica realmente sobre a trajetória; é fazer coincidir e, por conseguinte, confundir um com o outro movimento e imobilidade (BERGSON, 2006: 166 e 167).

Como nota Gouhier, esses argumentos são importantes por que explicitam a crítica



bergsoniana à tradição. Eles esclarecem que, segundo esta filosofia, foi por uma indução ao erro presente nos sofismas de Zenão que se fundou um determinado modo de pensamento, ou seja, um pensamento que leva em conta a impossibilidade de apreensão do movimento, absorvendo apenas seus pontos demarcados em um espaço. É este pensamento que se torna preponderante na tradição platônica, sobretudo, pela sua ferramenta de clareza argumentativa pautada por uma linguagem exata, e por isso mesmo técnica e simbólica, adestrada na imobilidade – e que conduz, por isso, à negação da mobilidade. Bergson será aquele que provocará uma ruptura, a partir do seu conceito de duração, fundando uma nova forma de pensar a realidade por uma inversão do plano transcendente para a experiência sensível imediata, uma verdadeira metafísica da imanência.

Sua perspectiva ressalta a variabilidade, a mudança entre os instantes que Zenão não apreende e afirma a noção de um devir indeterminado que se torna a própria essência das coisas. Noção essa que nos conduz à ideia fundamental da obra bergsoniana, qual seja, a constatação de um sentido da realidade, constituindo uma posição simples e radical na filosofia: a visão de que todas as coisas estão no tempo; o tempo perpassa toda a natureza. Worms sintetiza:

É toda a sua filosofia, com efeito, que Bergson apresenta como decorrência não da “questão” do tempo, mas da simples

constatação da passagem do tempo, do simples fato de que o tempo passa (WORMS, 2005: 129).

O método intuitivo será aquele que nos conduzirá à realidade do tempo que passa, ao tempo da existência, ao movimento real ou ao real enquanto movimento.

Sob a perspectiva bergsoniana, o ser se confunde com a própria mobilidade do real em seu eterno fluir, tal como o rio de Heráclito. O movimento é a substância do real, a qual nada tem a ver com a compreensão desse termo pela tradição¹¹. O caminho para apreender essa substância, ou seja, a duração e o movimento temporal do ser é a intuição. Ela não apenas nos permitirá o conhecimento imediato do ser em sua mutação incessante, mas evidenciará que se de fato há dualismo na filosofia bergsoniana, ele em nada coincide com o dualismo platônico.

Referencias bibliográficas

- ASIMOV, Isaac, *No Mundo dos Números*, editora Francisco Alves, 1989.
- BERGSON, Henri, *A Evolução Criadora*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- _____. *Os Pensadores: Cartas, Conferências e Outros Escritos*, São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*, Edições 70, 1988.

¹¹ Contudo, em uma nota de seu ensaio *Introdução à Metafísica* escrito para a *Revue de Métaphysique et de Morale* em 1903, Bergson deixa claro que não descarta a ideia de substância tal como o fizera o filósofo pré-socrático e, acima de tudo, afirma a persistência das existências, se contrapondo ao “simples” fluir de Heráclito: “Ainda uma vez repitamos: não descartamos de forma alguma, por isto a *substância*. Afirmamos, pelo contrário, a persistências das existências. E cremos ter facilitado a representação delas. Como se pode comparar esta doutrina à de Heráclito? (BERGSON, 1979: 31, nota 3) Devir, em Bergson, é devir que dura, tal como nos esclarece Deleuze em seu Bergsonismo. (DELEUZE, 2004: .27)

- _____. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Presses Universitaires de France, 1948.
- _____. *Matéria e Memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*, São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *O Pensamento e o Movente*, São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- _____. *O Riso: Ensaio sobre a Significação da Comichidade*, São Paulo, Martins Fontes, 2004.
- _____. *A Energia Espiritual*, São Paulo, Martins Fontes, 2009.
- _____. *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, São Paulo, Ed. Almedina, 2005.
- _____. *Cursos sobre a Filosofia Grega*, São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- _____. *Duração e Simultaneidade*, São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- _____. *Les Deux Sources de La Morale et de la Religion*, Presses Universitaires de France, 1948.
- DELEUZE, Gilles, *A Imagem Tempo*, São Paulo, Editora Brasiliense, 2005.
- _____. *Bergsonismo*, São Paulo: Editora 34, 2004.
- _____. *Diferença e Repetição*. São Paulo, Graal Editora, 2006.
- _____. *Empirismo e Subjetividade*, São Paulo, Editora 34, 2004.
- GUNTER, Peter A. Y., *Bergson, Mathematics, and Creativity*, <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=3002>, 1999.
- GOUHIER, Henri, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin, *Bergson: Intuição e Discurso Filosófico*. São Paulo, Edições Loyola, 1994.
- PAIVA, Rita, *Subjetividade e Imagem: A literatura como horizonte na filosofia de Bergson*, São Paulo: Associação Editorial Humanitas, Fapesp, 2005.
- PINTO, Débora, *Bergson e os dualismos*, São Paulo: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010131732004000100007&script=sci_arttext&tlng=pt. 2003.
- _____. *O tempo e seus interiores – heterogeneidade qualitativa e diferença interna como marcas da duração bergsoniana*. São Paulo: www.Europhilosophie.eu/mundus.
- ROSSETTI, Regina, *Movimento e Totalidade em Bergson*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.
- WORMS, Frédéric, *Bergson ou os dois sentidos da vida*, São Paulo, Editora Unifesp, 2010.
- _____. *La conception bergsonienne du temps*, publicado em *Philosophie*, n° 54, p. 73-91, tradução de Débora Morato Pinto. 2005.
- _____. *Le vocabulaire Bergson* : Paris : Ellipses: 2000.