

INTUITIO

PPGFil/UFFS | e-ISSN 1983-4012

DOI: <http://doi.org/10.36661/1983-4012.2025v18n2.14949>

SEÇÃO: Varia

BERGSON: SOB A SOMBRA DO *EU* E OS LIMITES DO DIZÍVEL

Bergson: under the shadow of the self and the limits of the sayable

Pablo Antonio Pelizza¹

orcid.org/0009-0001-8802-6541

pablo.a.pelizza@gmail.com

Resumo: Este artigo investiga a relação entre a filosofia de Henri Bergson e os limites da linguagem na expressão e constituição do *eu*. A discussão a partir de Bergson centra-se na distinção entre o *eu superficial*, manifestado por meio da linguagem espacializada e da associação de ideias; e o *eu profundo*, a continuidade qualitativa da duração, ou seja, o tempo real, que escapa à representação estática. Em diálogo com as posições de filósofos como Sellars, Ryle e Wittgenstein, apresentamos uma concepção tradicional que associa a mente à linguagem, evidenciando o erro ontológico apontado por Bergson de reduzir a complexidade dos estados de consciência a meras construções semânticas. Em seguida, vemos que a linguagem, embora indispensável para a comunicação e organização do pensamento, limita a apreensão da realidade interior, pois apenas captura uma superfície do fluxo mental. Assim, Bergson defende que a consciência requer uma abordagem intuitiva que ultrapasse os confins do dizível, possibilitando uma experiência direta da continuidade do *eu*.

Palavras-chave: Bergson. Linguagem. Duração. Consciência. Intuição.

Abstract: This article investigates the relationship between Henri Bergson's philosophy and the limits of language in the expression and constitution of the *self*. The discussion, starting from Bergson, centers on the distinction between the *superficial self*, manifested through spatialized language and the association of ideas; and the *deep self*, the qualitative continuity of duration, that is, the real time, that eludes static representation. Engaging with the positions of philosophers such as Sellars, Ryle, and Wittgenstein, we present a traditional conception that associates the mind with language, highlighting the ontological error identified by Bergson in reducing the complexity of states of consciousness to mere semantic constructions. Subsequently, we observe that language, while indispensable for communication and the organization of thought, limits the apprehension of inner reality, as it only captures a surface layer of the mental flow. Thus, Bergson argues that consciousness requires an intuitive approach that transcends the confines of the sayable, enabling a direct experience of the *self's* continuity.

Key-words: Bergson. Language. Duration. Consciousness. Intuition.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Pesquisa desenvolvida com apoio da FAPESC.

1 Introdução

Entre diferenças e convergências, a leitura de Bergson à luz dos filósofos do *linguistic turn* — que iniciaram a crítica da linguagem ordinária — pode revelar-se inquietante (Teixeira; Gomes, 2004). À sua época, Bergson (1859–1941) já desenvolvia uma forma de cognitivismo. Sua noção da importância da ação para a constituição da cognição, mediante a percepção, evidencia um projeto filosófico consistente, orientado a repensar os fundamentos da experiência consciente.

Bergson não foi um filósofo da linguagem, porém, deixou sua marca ao propor novos conceitos com a intenção de reestabelecer o movimento na filosofia para além da estabilidade da língua, visto que, a preocupação com as relações entre mente e linguagem são recorrentes no bergsonismo. No entanto, Bergson o faz à sua maneira, uma vez que tem em vista tratar de um aspecto mais profundo da natureza humana, o qual a linguagem espacializada da mente não consegue apreender: a “duração” (*durée*, no original)².

Em Bergson, a duração prova que a interioridade não se limita ao que a inteligência pode captar. A duração é um movimento de continuidade, um devir onde a sucessão não é de estados, como em um fluxo psicológico de pensamentos que se justapõe. Quando uma investigação em introspecção é comandada pelo intelecto, o pensamento fixa tudo o que pode a respeito do que ele encontra. Esse movimento da inteligência é um hábito para os seres humanos. Ao fazê-lo, o pensamento espacializa qualidades — as quais são movimentos durativos — em conceitos, que apreendem apenas a superfície daquilo que representam, perdendo de vista o fluxo da duração.

Esse fluxo interior de qualidades é um movimento que faz Bergson conceber um modo de percepção imediato, que logo se transforma em método, a “intuição” (*intuition*, no original). A duração, portanto, é percebida sem a mediação do intelecto. A distinção entre a espacialização de estados e a duração é, ainda, uma diferenciação de temporalidade. A temporalidade vivida, o tempo real, chama-se “duração”; enquanto o tempo mensurável é, precisamente, uma consequência da inteligência e seu hábito de espacialização. Essa espacialização é um ato do pensamento de criar um espaço para justapor estados mensuráveis pelo conceito, delimitado pela linguagem. Já a duração é percepcionada pela intuição, um

² As indicações dos originais de Bergson são da primeira edição de *Œuvres: édition du centenaire* (1959).

contato sem mediação com esse puro devir. Assim, distinguem-se dois âmbitos de interioridade: um em *superfície*; outro em *profundidade*.

O *eu superficial*, representa aquilo que é mensurável, linguisticamente apreensível e, como veremos, insuficiente para uma ontologia do mental. O *eu profundo*, trata da duração propriamente dita, esse fluxo e movimento de temporalidade que caracteriza a subjetividade vivida. Nesse sentido, uma “ontologia do mental” (Teixeira; Gomes, 2004, p. 80, 85, 86 e 89) parte da noção de que é suficiente apontar que é a linguagem que produz a mente.

Articulando o conceito de “duração” com as noções de *superfície* e *profundidade* do *eu*, examinamos os limites da linguagem quando esta tem em vista exprimir a interioridade. A ideia de “mente” como um conjunto de estados interiores observáveis e autoevidentes — que sustentam a semântica do discurso linguístico e atestam a existência de um sujeito pensante — revela-se, em Bergson, como uma dimensão superficial da subjetividade do sujeito. É a duração, enquanto experiência temporal vivida, que possibilita ultrapassar o domínio do discurso linguisticamente significado, abrindo caminho para um contato direto e imediato da vida interior.

Em um primeiro momento, portanto, examinamos a dimensão cognitiva e a noção de *eu superficial*. Confrontamos a leitura bergsoniana com as teses de W. Sellars e G. Ryle, demonstrando como, para Bergson, a linguagem produz apenas uma superfície semântica que encobre a continuidade qualitativa da consciência, ao passo que para Sellars e Ryle a semântica parece constituir a própria ontologia do mental.

Em seguida, tratamos dos limites do dizível e aproximamos Bergson de Wittgenstein — especialmente do argumento da linguagem privada. Evidenciamos que, embora ambos reconheçam a origem prática da linguagem, Bergson antecipa essa crítica sem se deter nela, propondo a intuição da duração como via capaz de ultrapassar o aprisionamento linguístico.

Concluímos, a partir dessas perspectivas, as contribuições centrais desta análise: (i) a caracterização de uma superfície linguística do *eu* que não deve ser confundida com uma ontologia completa do mental; (ii) a reivindicação da duração como categoria metodológica e ontológica da interioridade para além da espacialização linguística; e (iii) a reinterpretação de Bergson como interlocutor fecundo tanto para a filosofia da mente e da linguagem quanto para leituras históricas que o situem como um proto-cognitivista.

Tensionando Bergson com filósofos como Sellars, Ryle e Wittgenstein, especialmente no que diz respeito ao *eu superficial* na linguagem, colocamos nossa análise na esteira de um debate ainda inicial. A comparação a qual nos dedicamos ressalta que, para Bergson, os parâmetros da linguagem não limitam o conhecimento e não definem o que é a mente. A definição da *superfície* é, portanto, indicativa do *eu profundo*.

Desse modo, embora a noção de duração — o tempo real, fruto de uma crítica à utilidade do tempo³ — seja, ao mesmo tempo, fonte e fundamento de uma profundidade da vida interior, nos detemos em um primeiro momento ao *eu superficial*: essa *aparição*, expressão da duração em extensão, que toma de empréstimo a língua espacializada — que gera a sombra do *eu* —, para mais adiante, tratarmos do *eu profundo* e dos limites do dizível.

2 A cognição e a superfície do *eu*

Em relação a W. Sellars e G. Ryle, Teixeira e Gomes (2011, p. 80) destacam “[...] um ponto de divergência fundamental: [enquanto] para Bergson não é a mente que é engendrada pela linguagem, mas apenas uma *aparição* [*eu superficial*] do mental que se esconde sob a superfície do discurso”, para Sellars e Ryle “[...] a mente é que é engendrada pelas sutilezas da linguagem”. Assim, na perspectiva de Sellars e Ryle, uma ontologia do mental é possível apenas pela aparição de um vocabulário mentalista, entretanto, para Bergson, tal noção inscreve-se numa ilusão e erro filosóficos, uma vez que repousa sobre os mesmos problemas descritos pelo filósofo francês como “pseudoproblemas” (*pseudo-problèmes*, no original) (PM, p. 110)⁴.

Bergson reduz a dois os pseudoproblemas e os denomina: “[...] os problemas angustiantes da metafísica” (PM, p. 110). O primeiro deles (i) produziu as teorias do ser; o segundo, (ii) as teorias do conhecimento. Em resumo, o primeiro trata da questão (i) “porque há algo ao invés do nada?”; e o segundo (ii) “porque há ordem ao invés da desordem?”. Ambos ainda se reduzem a uma única noção: à noção de que há menos na ideia de nada, ou de desordem, e mais da ideia de algo, ou de ordem.

Visto que a inteligência humana utiliza-se de conceitos sólidos e bem definidos, o problema de uma ontologia do mental a partir de um vocabulário mentalista é também um

³ Para mais informações a esse respeito, ver Worms (2005).

⁴ Neste texto, optamos pela referência à Bergson através da abreviatura das suas obras. A indicação foi feita logo após o título de cada obra nas referências e está entre colchetes. Assim, ao(à) leitor(a) que interessar, poderá consultar nas referências a abreviatura indicada no corpo do texto. A mesma escolha foi feita a respeito das obras de Wittgenstein e Hume (citado brevemente na nota número 12).

problema da inteligência. A respeito do sujeito, “[...] nossos hábitos intelectuais nos impedem de perceber” (PM, p. 114) que, “[...] considerando que suas características mais essenciais não são passíveis de apreensão pela linguagem [...]” (Pinto, 2020, p. 3), há uma dimensão *superficial* que a inteligência caracteriza, mediante a linguagem, em detrimento de uma dimensão em *profundidade* que diz respeito à duração. Essa superfície é um vocabulário mentalista que, para Sellars e Ryle, constitui suficientemente uma ontologia do mental.

Sellars atribui à semântica a possibilidade de expansão da linguagem para além do discurso restrito a eventos públicos ou observáveis por todos. Com isso, as ideias expressas e seus significados indicam não apenas eventos sociais, mas também para o interior de indivíduos pensantes, para entidades não-observáveis (Teixeira; Gomes, 2004). Nesse sentido, então, para uma linguagem poder sugerir a existência de uma pessoa que possui uma mente pensante, “Em primeiro lugar, a linguagem teria de ser enriquecida com os recursos fundamentais do discurso semântico — ou seja, os recursos necessários para fazer afirmações characteristicamente semânticas [...]”⁵ (Sellars, 1997, p. 92, tradução nossa).

A semântica, nesse contexto, refere-se aos recursos fundamentais do discurso, necessários para a formulação de afirmações características feitas com a linguagem, como a relação de significado ou a condição de verdade do que é dito. A partir da semântica, introduz-se o caráter normativo do discurso, que enriquece a linguagem com a dimensão epistêmica, possibilitando que o discurso seja analisado em termos de verdade ou falsidade. Essa capacidade de avaliação enriquece a mente com pensamentos que possuem a propriedade de ter referência ou de ser “a respeito de” algo.

Com isso, a linguagem, enquanto expressão, passa a significar o resultado de um preparo realizado por entidades não-observáveis, os pensamentos. Dessa forma, teorias sobre o mundo e o comportamento adquirem uma significância que refere⁶ ao mental, uma vez que teriam sido preparadas nesse domínio. A primazia⁷ desses estados interiores observáveis e

⁵ No original: “In the first place, the language would have to be enriched with the fundamental resources of semantical discourse — that is to say, the resources necessary for making such characteristically semantical statements [...]” (Sellars, 1997, p. 92).

⁶ Nas seções 273 e 274 das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein trata do termo “designa” em contraste à “refere”, para refletir acerca da linguagem que nos é privada. Veremos mais adiante a relação entre Wittgenstein e Bergson quando nos dedicarmos ao *eu profundo* e aos limites do dizível.

⁷ A palavra “primazia”, aqui, diz respeito à qualidade do pensamento semântico, sendo aquele que está em primeiro lugar, ou seja, que vêm antes. A primazia do *preparo* do ato linguístico, feito pelas entidades não-observáveis — os pensamentos —, é, por excelência, segundo Ryle, a base que constituiu a ideia de mente.

autoevidentes, gerados pelos relatos introspectivos, teriam originado a ideia de mente. Tal ideia teria igualmente forjado a noção de acesso privilegiado: “Somente seu próprio acesso privilegiado a esse fluxo em consciência direta e introspecção poderia fornecer um testemunho autêntico de que esses verbos de conduta mental foram aplicados correta ou incorretamente”⁸ (Ryle, 2009, p. 5, tradução nossa).

Ainda antes de Sellars, embora em um caminho um pouco diferente, Ryle⁹ discutia o problema sugerindo que uma armadilha gerada pela linguagem teria forjado a ideia de mente. Ao criticar a noção cartesiana de uma entidade mental como um “fantasma na máquina” (*ghost in the machine*, no original), Ryle (2009, p. 5) está tentando mostrar que a filosofia deve combatê-lo. Com isso, sua aposta é a de que a noção de mente herdada do cartesianismo é uma ilusão causada pelo uso inapropriado do vocabulário aplicado de maneira errônea ao psicológico; Ryle chamou esse equívoco de “transgressão categorial” ou “erro de categoria” (*category-mistake*, no original): “Não se trata apenas de um conjunto de erros específicos. É um grande erro e um erro de um tipo especial. Trata-se, a saber, de um erro de categoria”¹⁰ (Ryle, 2009, p. 5–6, tradução nossa). Desse modo, Ryle intenciona demonstrar como a noção mecanicista de causalidade falha quando se trata de estados mentais e, igualmente, como a utilização de uma linguagem que designa o “fora” para lidar com essas entidades não-observáveis, pode ser um grande erro.

Aqui reside uma das divergências em relação ao bergsonismo. Embora Bergson também veja tais problemas da filosofia da mente como ilusórios ou falsos, a própria ideia de “estados mentais”¹¹, forjada pelas filosofias da mente, incorreria num equívoco produzido pela inteligência prática. Bergson nos revela que tal praticidade se dá no sentido usual que deriva do próprio âmbito social, uma vez que valorizamos antes os fenômenos sociais ou as explicações mentais do que a realidade mais íntima da duração. A duração não é representável como um “estado”. Dado que a mente e a consciência humanas são um heterogêneo, um fluxo,

⁸ No original: “Only his own privileged access to this stream in direct awareness and introspection could provide authentic testimony that these mental-conduct verbs were correctly or incorrectly applied” (Ryle, 2009, p. 5).

⁹ Ver *The Concept of Mind* (2009), de Ryle.

¹⁰ No original: “It is not merely an assemblage of particular mistakes. It is one big mistake and a mistake of a special kind. It is, namely, a category-mistake” (Ryle, 2009, p. 5–6).

¹¹ Embora Bergson empregue o termo “estados” (ver a nota número 20, neste texto), a própria dinâmica da vida interior mostra-se contínua, de modo que não há rupturas claras entre um momento e outro. Por essa razão, a ideia de “estado” é imprecisa, já que nossa história interior não se organiza em segmentos nitidamente separados.

todo pensar sobre esse fluxo realiza uma pausa, um “fixar” daquilo que por natureza é puro movimento, uma incessante continuidade.

Tal duração é o tempo real. Para Bergson (*PM*, p. 7), quando a mente evoca o tempo, é o espaço que se apresenta. Este espaço é engendrado pela mente, que, por sua vez, o utiliza para dispor conceitos, realizar associações, organizar uma realidade simétrica e uma justaposição de eventos que representam uma pausa, nunca a duração real. Para além dessa superfície de linguagem estaria a continuidade real, a duração verdadeira, oculta por essa sombra da associação. Desse modo, ao tomar por revestimento a própria linguagem, onde o espaço opera em conjunto, a filosofia da mente incorreria no erro de confundir a explicação do fato com o próprio fato (Teixeira; Gomes, 2004). Essa crítica, Bergson nos apresenta já no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889) ao abordar os equívocos da hipótese associacionista¹²:

O associacionismo comete, portanto, um erro ao substituir continuamente o fenómeno concreto, que ocorre no espírito, pela reconstituição artificial que a filosofia lhe fornece, confundindo assim a explicação do facto com o próprio facto. Aliás, é disto que nos apercebemos mais claramente à medida que considerarmos os estados mais profundos e mais compreensivos da alma. O eu toca, de facto, no mundo exterior pela sua superfície; e como esta superfície conserva a marca das coisas, associará por contiguidade termos que percecionara [sic] justapostos: é a conexões deste género, conexões de sensações totalmente simples e, por assim dizer, impessoais, que a teoria associacionista convém. Mas, à medida que se escava abaixo desta superfície, à medida que o eu volta a si mesmo, também os seus estados de consciência cessam de se justapor para se penetrarem, se fundirem conjuntamente, e cada qual se colorir com a cor de todos os outros (*DI*, p. 126)¹³.

Portanto, a confusão entre descrição e objeto da descrição revela, para Bergson, que a mente opera apenas na camada mais superficial da experiência. Não é a linguagem que gera a semântica, ela apenas expressa um significado que decorre da própria consciência. Portanto, a linguagem é sempre expressão, “[...] espacialização de processos mentais. A linguagem não cria o significado, nem a semântica, ao contrário, o significado está condensado na consciência, que procura conhecê-lo pela expressão”¹⁴ (Teixeira; Gomes, 2004, p. 87). Nesse ponto,

¹² O associacionismo é o atomismo mental. Trata-se de uma hipótese que surgiu com David Hume (1711–1776) e que diz respeito a uma forma de relacionar ideias. Para o associacionista, todas as ideias são descontínuas por natureza e são os princípios de associação que criam uma noção de continuidade perceptiva. Hume anuncia que existem sete tipos de relações filosóficas (*T* 1.1.5), entretanto, ressalta a sobremaneira como a *semelhança*, a *causalidade* e a *contiguidade no tempo e no espaço* se destacam como as principais (*T* 1.1.4; *IEH* 3).

¹³ A acentuação e ortografia estão em português de Portugal, uma vez que, a versão do texto utilizada, a saber, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (2018), deriva da editora Edições 70, de Lisboa.

¹⁴ Para mais detalhes sobre essa noção em Bergson, ver especialmente o primeiro capítulo de *Matéria e Memória* (2010).

pareceria haver um paralelismo entre cérebro e consciência; porém, Bergson é enfático ao ressaltar a ilusão de tal tese¹⁵. Para o filósofo francês, o pensamento tem o poder de expressar em linguagem apenas uma ínfima parte do que há, de fato, na consciência¹⁶ (EE, p. 41).

A partir dessa perspectiva, Bergson está afirmando uma independência do pensamento quanto ao cérebro correspondente. Essa independência não é total. De todo modo, “[...] o cérebro não determina o pensamento; e consequentemente o pensamento, pelo menos em grande parte, é independente do cérebro” (EE, p. 43). Essa independência é fundamental no bergsonismo por revelar o posicionamento não redutivista do autor. Além disso, efetivamente, “[...] há infinitamente mais numa consciência humana do que no cérebro correspondente. É essa, em linhas gerais, a conclusão a que chego” (EE, p. 41). É sobre essa ideia que Bergson se apoia.

Sendo assim, reduzir a consciência ao cérebro, reduzir a mente à linguagem e fazer do cérebro uma máquina linguística é um caminho curto para uma espécie de determinismo da consciência pelo ambiente linguístico-social e, deste modo, a afirmação de uma consciência sem liberdade (Teixeira; Gomes, 2004, p. 88).

Assim, se Bergson não comprehende a mente como fruto da semântica da linguagem, ao menos não em sua natureza real, é porque tal linguagem constitui uma superfície semântica no *eu*. Para o bergsonismo, a mente não é engendrada pela linguagem, mas é o conjunto de ação, percepção, cognição e consciência que moldam e refinam de maneira progressiva um meio cognitivo. Com certa ressalva em incorrer numa certa historiografia retrospectiva¹⁷, isso inscreve Bergson em uma ciência cognitiva¹⁸ à sua época.

¹⁵ Para ver mais sobre a crítica ao *paralelismo psicofisiológico* na filosofia bergsoniana, ver *A energia espiritual* (2009), especialmente o texto intitulado “O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica”.

¹⁶ Tal afirmação é melhor expressa por Bergson ao afirmar que, no cérebro, a ação se desdobra em adequar o que há em pensamento para uma ação possível: “É esse acompanhamento motor do pensamento que sem dúvida perceberíamos se pudéssemos penetrar no cérebro em atividade, e não o pensamento em si” (EE, p. 46). Nesse sentido, o que há no cérebro é também um recorte. Esse recorte se dá no campo das ações possíveis, pois é esse acompanhamento motor que necessita da colaboração integral dessa relação entre o cérebro e a mente.

¹⁷ Nesse aspecto, Moore (1996) realoca o pensamento bergsoniano para refletir sobre um cognitivismo presente em toda sua filosofia, Teixeira e Gomes (2004) indicam essa referência.

¹⁸ Consagradas a partir dos anos 90, as ciências cognitivas abandonam o representacionalismo como ferramenta fidedigna para modelos mentais, ou mesmo computacionais, robóticos e de IA (inteligência artificial), para a constituição de uma cognição estritamente relacionada com a ação no mundo e sua influência recíproca. Esse fato da importância do movimento no mundo, da ação e percepção para a desenvoltura cognitiva, Bergson já apresenta em *Matéria e Memória* (1896): “Vemos claramente aqui o erro daqueles que fazem nascer a percepção do estímulo sensorial propriamente dito, e não de uma espécie de questão colocada à nossa atividade motora” (MM, p. 45).

É recorrente, em Bergson, a crítica ao aspecto limitante da linguagem enquanto significante de um interior em introspecção. Nesse sentido, observamos em Wittgenstein, nas *Investigações Filosóficas* (1953), a noção de que a referência das palavras está em relação ao “[...] uso que delas fazemos em situações comunicativas” (Sampaio, 2019, p. 358). Em Bergson, é igualmente em função da ação prática que a linguagem é constituída. Embora Bergson não tenha dedicado um texto exclusivo ao tema da linguagem em sua filosofia, é regular, como dissemos, sua crítica ao aspecto limitante da língua. Mas não nos enganemos, isso não quer dizer que Bergson anuncia sua limitação em ir adiante, além dos limites do dizível. Wittgenstein, aparentemente, vê os problemas metafísicos como contrassensos, por isso mesmo, “Do que não se pode falar, é melhor calar-se: ...e mais nada, o que mostra que a linguagem não pode exprimir tudo” (*TLP*, 7). Bergson também vê que a linguagem não pode exprimir tudo, entretanto, não se limita a isso:

Só vejo um meio de saber até onde se pode ir: é pôr-se a caminho e andar. Se o conhecimento que buscamos é realmente instrutivo, se ele deve dilatar nosso pensamento, toda e qualquer análise prévia do mecanismo do pensamento poderia apenas mostrar-nos a impossibilidade de ir tão longe, visto que teríamos estudado nosso pensamento antes da dilatação que procuramos obter dele. Uma reflexão prematura do espírito sobre si mesmo irá desencorajá-lo de avançar, ao passo que pura e simplesmente avançando ele teria se aproximado do objetivo e, ademais, teria percebido que os obstáculos apontados eram, em sua maioria, efeitos de miragem (*EE*, p. 2).

Assim, enquanto Wittgenstein comprehende as limitações do pensamento e da linguagem dentro dos marcos do dizível, Bergson, em uma perspectiva distinta e anterior, sugere um avanço, um esforço necessário antes da constatação de tais limites. Um esforço desse gênero, sustentado pela intuição, conforme anunciado em *O Pensamento e o Movente* (1934), poderia revelar “terrenos” inexplorados.

Como mencionado, perspectivas posteriores, como a de Wittgenstein, compactuam com as limitações da linguagem, ou ainda, justificam-se pelo que é dizível. Bergson, por outro lado, não limita a sua filosofia ao viés da linguagem, porém, percebe as limitações que uma abordagem desse tipo pode conter e elabora suas obras a partir¹⁹ de uma perspectiva crítica

¹⁹ Na nota número 3 deste texto, indicamos Worms (2005) como uma referência à noção de tempo em Bergson. Além do aspecto crítico aos limites da linguagem, relacionável com a crítica à multiplicidade quantitativa (homogênea), há, igualmente, uma crítica à espacialização do tempo que percorre todo o trabalho do filósofo francês. Essa noção é inerente ao principal conceito da filosofia bergsoniana, a “duração”. Um posicionamento como esse revela e reforça uma inclinação não redutivista por parte de Bergson e que o acompanha no desenvolvimento da sua filosofia.

dos limites da língua. Portanto, anos antes de Wittgenstein, Bergson teria constatado essas barreiras da linguagem e concebido uma filosofia desprendida dos limites do pensamento linguístico, ou ainda, poderíamos dizer, dos limites do dizível.

3 Sob os limites do dizível

Se Bergson revela a importância da linguagem na constituição da sua filosofia, é muito mais para afirmar a incapacidade desta de lidar com uma experiência de introspecção do que para se limitar ao seu uso em um cognitivismo de associação. Pode-se observar que, ao nos aproximarmos dos argumentos das *Investigações Filosóficas* (1953), de Wittgenstein, especialmente entre as seções 243 e 275, as quais convencionou-se chamar de “argumento da linguagem privada”, há uma reflexão acerca da introspecção (Sampaio, 2019, p. 347), tema presente em Bergson desde o *Ensaio* (1889).

Compreende-se como linguagem privada aquilo que Wittgenstein aponta como palavras que se referem ao que pode ser compreendido apenas por seu enunciador (*IF*, §243). Àquela sensação que designamos *dor*, bem como argumenta Wittgenstein (*IF*, §244), não é constituída por uma referência em introspecção, mas sim como parte de um jogo de linguagem (Sampaio, 2019, p. 348–349). Tal palavra é parte da expressão do sentimento de dor, mas não “refere” (*IF*, §274) primeiro a uma sensação privada, por ser, antes, um atributo de uma convenção — se aprende a dizer que se está com dor, e isso não significa que tal palavra corresponda a uma sensação específica.

Poderíamos dizer que, para Wittgenstein, fomos ensinados pelos jogos de linguagem (*IF*, §7), a significar expressões de estados internos por meio de sua diferenciação entre si. Sendo assim, utilizamos termos, antes, para certos fins — voltados à prática da expressão em si e à enunciação de algo —, do que para *referir* com precisão um estado interior que só poderia ser conhecido pelo sujeito que o enuncia. Portanto, não há de fato uma linguagem privada. A reflexão acerca daquilo que nos é íntimo, como nossas sensações, sentimentos e emoções, é desprovida do campo do sentido. Quando, em introspecção, olhamos para o interior de nós mesmos, o que encontramos é aquilo que aprendemos com a comunicação em uma comunidade linguística.

Contudo, qual a possibilidade de avançarmos para além dos limites do dizível, para além do pensamento linguístico? Se esses sentimentos interiores não reivindicam sua origem na linguagem, muito menos sua identidade, é porque não são nem apreensíveis, nem

representáveis pela língua, conforme propôs Bergson. Para ele, uma breve introspecção revela a fluidez dos nossos estados²⁰ internos e sua heterogeneidade²¹ qualitativa, ou seja, estados interiores que mudam e não são iguais entre si. Em oposição à ideia de quantidade, errônea para nos referirmos a sentimentos, emoções, sensações ou estados de consciência quantitativamente maiores, ou menores do que outros, Bergson elabora sua filosofia justamente na diferença²² de qualidade. Uma resolução quantitativa nos soa confortável, pois quase todos os paralelos de nossa vida social e cotidiana apontam para uma interpretação quantitativa da vida. Identificamos percepções como semelhantes e convencionamos a identidade qualitativa, quando, na verdade, é apenas a identidade quantitativa que ali se apresenta. A qualidade diz respeito às tênues mudanças que operam nos estados mais internos e sutis, afinal,

[...] toda sensação se modifica ao repetir-se [...], se não me parece mudar de um dia para o outro, é porque dela me apercebo agora através do objeto que lhe serve de causa, através da palavra que a traduz. Esta influência da linguagem sobre a sensação é mais profunda do que normalmente se pode pensar. Não só a linguagem nos leva a acreditar na invariabilidade das nossas sensações, mas induzir-nos-a em erro, por vezes, quanto ao caráter da nossa sensação experimentada. [...] Em síntese, a palavra com contornos bem definidos, a palavra em bruto, que armazena o que há de estável, de comum e, por conseguinte, de impessoal nas impressões da humanidade, esmaga ou, pelo menos, encobre as impressões delicadas e fugitivas da nossa consciência individual. Para lutar com armas iguais, estas deveriam exprimir-se por palavras precisas; mas as palavras, logo que formadas, voltar-se-iam contra a sensação que lhes deu origem e, inventadas para testemunhar que a sensação é instável, acabariam por lhes impor sua própria estabilidade (*DI*, p. 103).

Portanto, Bergson entende que as palavras não representam a realidade do estado das coisas, dos estados mentais ou sentimentos e sensações mais íntimas. O mesmo é verdadeiro

²⁰ Aqui voltamos a utilizar a palavra “estados” ao tratar de Bergson. Seu uso se justifica pela larga utilização do termo pelo próprio autor desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (2018), de 1889. Outro modo de se referir aos “estados interiores”, que é também utilizado por Bergson, é tratar destes utilizando o termo “fatos internos”. Os demais modos de expressão em linguagem, utilizados por Bergson para o mesmo fim, são “multiplicidade heterogênea” vs. “multiplicidade homogênea”, para distinguir entre o *eu superficial* e o *eu profundo*; “duração”; “multiplicidade qualitativa” vs. “multiplicidade quantitativa”, utilizada para fins semelhantes aos da “heterogênea” vs. “homogênea”; “multiplicidade dos estados psicológicos”; e, “multiplicidade dos estados de consciência”. Estes são alguns exemplos que demonstram como o termo “estados” não é feliz em todos os casos, embora tenha sido utilizado por Bergson em um movimento didático para retratar a dinâmica dos dados imediatos da consciência.

²¹ Dentre os poucos textos de leituras especializadas dedicadas à Wittgenstein e Bergson, a saber, Pariente (1969), Sampaio (2019) e Prado Neto (2005), este último considera que, em Wittgenstein, “[...] há pelo menos um ponto em que somos obrigados a falar em uma ‘presença bergsoniana’: trata-se da oposição conceitual homogêneo/heterogêneo para opor o mundo real — o mundo do dado — ao mundo construído pela física” (Prado Neto, 2005, p. 49).

²² Para mais informações sobre a diferença em Bergson, ver *Bergsonismo* (2012, p. 119), de Deleuze, especialmente o texto II do Apêndice, intitulado “A concepção da diferença em Bergson” (1956).

para Wittgenstein, que concorda que a mera relação entre as palavras e as coisas não se define por uma representação delas; o mesmo também é verdadeiro para estados mentais. Para Bergson, a confusão criada pela filosofia diz respeito ao equívoco em confundir problemas qualitativos com quantitativos, principalmente no que diz respeito ao uso da linguagem. Já em Wittgenstein, é a incompreensão das nossas formas de linguagem que teria gerado tal confusão e inspirado falsos problemas filosóficos.

Portanto, tanto Bergson quanto Wittgenstein julgam que a linguagem se desenvolveu em vista da ação prática, ambos rejeitam que a linguagem seja uma mera representação de estados de coisas ou de processos mentais, e ambos concordam que as doutrinas lidaram com problemas mal colocados por influência de nossas formas de expressão (Sampaio, 2019, p. 358).

Embora, segundo Wittgenstein, nosso aprendizado da linguagem é aquilo com o que nos deparamos na experiência introspectiva, isso não significa que o pensamento se reduza à linguagem, tampouco que não existam pensamentos privados. Neste sentido, poderíamos dizer que a ferramenta bergsoniana da *intuição* oferece tal experiência direta, sem a mediação do pensamento como limitador da investigação filosófica. Desse modo, vemos como Bergson evita ao máximo (PM, p. 27) atribuir à sua filosofia um método investigativo. Afinal, “[...] no bergsonismo, o método não precede a investigação mas é, pelo contrário, por ela própria secretado ao longo do tratamento de problemas particulares” (Prado Júnior, 1988, p. 27).

Ademais, em Bergson, encontramos uma noção de *eu* que corrobora nossa argumentação. Para o filósofo francês, embora nosso *eu* pareça um e o mesmo ao longo da vida, há uma superfície psicológica caracterizada pelo dizível e uma profundidade introspectiva, cujo fluxo e multiplicidade qualitativa não se deixa apreender pela linguagem e pelo pensamento que fixa. Como observamos, Bergson designa este primeiro como *eu superficial*; já este segundo, *eu profundo*. A superfície do *eu* já nos serviu de objeto para uma aproximação ao vocabulário mentalista em Sellars e Ryle. Aqui, nos aproximamos da intuição bergsoniana, ferramenta metodológica para um possível avanço além do vocabulário mentalista e dos limites do dizível.

Se existe um meio de possuir uma realidade absolutamente, ao invés de conhecê-la relativamente, de se colocar nela ao invés de adotar pontos de vista sobre ela, de ter uma intuição dela ao invés de fazer sua análise, enfim, de apreendê-la fora de toda expressão, tradução ou representação simbólica, a metafísica é exatamente isso. A *metafísica é portanto a ciência que pretende passar-se [sic] de símbolos*. Há pelo menos uma realidade que todos apreendemos por dentro, por intuição e não por

mera análise. É nossa própria pessoa em seu escoamento através do tempo. É nosso eu que dura (PM, p. 188).

É frente à dicotomia do heterogêneo (qualitativo) e do homogêneo (quantitativo) que Bergson traça os contornos de uma intuição pura da duração; é essa multiplicidade heterogênea interior (*eu profundo*), caracterizada pelo tempo real, que contrasta com as simultaneidades de um tempo homogêneo (*eu superficial*). A superação dos símbolos e, por conseguinte, de qualquer tipo de linguagem, é o que pretende a metafísica, na concepção bergsoniana do termo. Na superfície do *eu*, na mente espacializada, reside o conceito, passível de associação linguística. Nesse sentido, embora entre Wittgenstein e Bergson possa haver uma singular aproximação quanto à constituição da linguagem pela ação em si, Bergson não tensiona sua filosofia sob os limites da linguagem.

Deleuze, em *Bergsonismo* (2012, p. 104), nos diz que tal filosofia da intuição como método vislumbra não apenas reafirmar a especificidade da filosofia com relação à toda e qualquer outra ciência, mas também revelar aquilo que o próprio conhecimento da ciência nos oculta, afinal, esta nos permite apenas relacionar, inferir e concluir, nunca nos dá a coisa em si. Ao refletir sobre a orientação geral da filosofia, Deleuze aponta que Bergson “[...] repudia as filosofias críticas [...]” ao nos mostrar “[...] na ciência, e também na atividade técnica, na inteligência, na linguagem cotidiana, na vida social e na necessidade prática, enfim e sobretudo, no espaço, outras tantas formas e relações que nos separam das coisas e de sua interioridade” (2012, p. 104).

Dessa forma, tratar linguisticamente da interioridade é atribuir-lhe características que, devido à linguagem, nos são práticas, voltadas à superfície das coisas. É por isso que tais problemas a respeito de uma interioridade soam, para Wittgenstein, como falsos problemas. Entretanto, como enfatizamos aqui, Bergson não considera que a linguagem limite o pensamento. Se pensarmos na linguagem como objeto da crítica em si, “[...] só porque falamos, só porque associamos ideias umas às outras, e essas ideias se justapõe em vez de se penetrarem, não conseguimos traduzir completamente o que a nossa alma experimenta [...]” (DI, p. 127). Sob essa sombra linguística, a linguagem contextualiza um *eu* social fruto de uma relação entre cognição, percepção e ação. “É este o conjunto de sentimentos e ideias”, diz Bergson, “que nos vêm de uma educação mal compreendida, a que se destina mais à memória do que ao juízo. Forma-se aqui, no centro do próprio eu fundamental, um eu parasita que invadirá continuamente o outro” (DI, p. 128).

Portanto, Bergson tensiona sua filosofia em um movimento intuitivo e qualitativo que subentende que a linguagem não limita a investigação filosófica. Enquanto Sellars e Ryle concebem a semântica da língua como um requisito para um vocabulário mentalista, Bergson reflete sobre a imposição da nossa ação prática na constituição da linguagem e de um meio cognitivo, aproximando-se, nesse sentido, de Wittgenstein. Afinal, tal semântica constitui, para Bergson, apenas uma superfície mental. Além disso, para o filósofo francês, a semântica está condensada na consciência, que procura um meio de expressão que lhe seja adequada. Sobre os limites da língua, Prado Júnior (1988, p. 31–32) afirma que uma ontologia dada pela linguagem, que se preste ao *eu superficial*, condiz com sua forma e manifestação. Porém, a fantasmagoria desse *eu superficial* é gerada em conjunto por essa verdade ontológica de superfície.

Em profundidade, os estados se fundem e não mais se dividem, mas se *diferenciam* em qualidade. Ora, se a duração se diferencia, aquilo de que ela se diferencia é ainda, de algum modo, duração (Deleuze, 2012, p. 129). Isto é, uma tristeza profunda, como ressaltam Teixeira e Gomes (2004, p. 87), não pode ser constituída quantitativamente de inúmeras pequenas tristezas; afinal, a intensidade de tais emoções é uma qualidade não quantificável e, por isso mesmo, é conhecida intuitivamente e situada além dos limites do dizível.

4 Considerações finais

A partir da presente análise, é possível apontarmos para duas perspectivas a respeito de Bergson com relação à linguagem. A primeira, tratada na primeira seção deste texto, diz respeito à noção de que a linguagem não constitui, após um enriquecimento semântico, a ontologia do mental, como formularam W. Sellars e G. Ryle. A constituição do mental através da linguagem é apenas a de uma superfície do *eu*. Além disso, a noção de estados mentais, forjada pelas filosofias da mente, incorre em um erro já apontado por Bergson anos antes, ou seja, enquanto um estado não muda para outro estado, nele não há duração. Assim, uma perspectiva de estados mentais é, para o bergsonismo, um erro com base na espacialização do *eu* em uma superfície cognitiva de linguagem. Este seria o erro no qual os modernos se apoiaram ao desenvolver um associacionismo²³ como fundamento.

²³ A respeito do associacionismo, ver a nota número 12 deste texto.

Em uma perspectiva distinta, o bergsonismo afirma a constituição da linguagem a partir de uma noção semelhante à apresentada anos depois por Wittgenstein. Como trabalhado na segunda seção deste texto, esta é a segunda perspectiva na qual esta análise situa Bergson. Porém, enquanto Wittgenstein afirma as limitações da linguagem em uma experiência introspectiva, Bergson reconheceu, anos antes, os impasses que uma abordagem deste gênero poderia gerar e, ademais, não se deteve diante disso. A perspectiva de Bergson se orienta por uma investigação desprendida dos limites do método e que evita constatar as limitações do pensamento sem antes se esforçar por uma dilatação do próprio pensamento.

Bergson, concebe, por assim dizer, a linguagem semelhantemente à Wittgenstein, ou seja, constituída a partir de uma vida prática. Entretanto, além de Bergson descrever os limites que tal abordagem poderia gerar — também apontados, aliás, por Wittgenstein quanto ao argumento da linguagem privada anos mais tarde —, ele afirma a possibilidade de, frente a realidade da duração, ir além.

A relação que propomos entre ambas as perspectivas é que, embora Bergson conceba um meio cognitivo constituído pela importância da ação humana no mundo, tal cognição não fundamenta uma ontologia do mental, mas sim, como dissemos, uma superfície do *eu*. O significado deriva da consciência, está condensado ali e busca um meio de expressão na linguagem. Essa derivação faz com que a superfície apontada por Bergson indique uma ontologia fundamental. Porém, como observamos na tratativa de Prado Júnior, tal ontologia é apenas uma ontologia do *eu superficial* — e apenas isso.

Uma superfície linguística, erigida pela atividade humana em relação a um mundo que a solicita, quando voltada para as explicações a respeito da profundidade do *eu*, encontra seu limite de expressão. Uma experiência intuitiva, portanto, se faz necessária. A linguagem, enriquecida pelo plano empírico e pela dimensão normativa da semântica, não é suficiente para uma ontologia do mental.

Um avanço deste tipo é ancorado por uma intuição que conhece sem a mediação da linguagem. É o *eu* pelo próprio *eu*, ou, em outras palavras, a duração totalmente pura. Assim, para Bergson, a linguagem não realiza uma ontologia fundamental e não é base segura para uma investigação filosófica, dada sua limitação espacializante; necessária, porém não suficiente. A linguagem denuncia a estrutura da sombra do *eu*, ocultando a visão intuitiva da duração e gerando uma projeção superficial da identidade do sujeito no mundo. A duração

está situada para além da superfície linguística — além dos limites do dizível —, exigindo da filosofia uma intuição que nos permita *habitar* o fluxo e não apenas descrevê-lo.

Enquanto o *eu superficial* encontra-se na sombra do *eu* e nos limites do dizível, passível de comparação com uma superfície linguística da cognição, o *eu profundo* aponta o verdadeiro *objeto* da filosofia bergsoniana, a própria duração. Só quando ultrapassamos a superfície linguística e suas sombras é que o *eu* aparece em sua duração pura, solo autêntico para o fazer filosófico.

Referências

- BERGSON, Henri. *A energia espiritual* [EE]. Tradução: Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009. 209 p.
- _____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* [DI]. Tradução de: João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 2018. 179 p.
- _____. *Matéria e Memória*: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito [MM]. 4. ed. Tradução de: Paulo Neves. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b. 291 p. (Biblioteca do pensamento moderno).
- _____. *Œuvres*: édition du centenaire. ROBINET, André (ed.). 1. ed. Paris: Presses Universitaires de France, PUF, 1959. 1602 p.
- _____. *O Pensamento e o Movente*: ensaios e conferências [PM]. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 297 p.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. 2. ed. Tradução: Luiz B. L. Orlandi, Lia de Oliveira Guarino, Fernando Fagundes Ribeiro. São Paulo: Editora 34, 2012. 157 p.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana* [T]. Tradução: Déborah Danowski. São Paulo: Unesp, 2000. 759 p.
- _____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* [IEH][IPM]. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp, 2003. 438 p.
- MOORE, Francis Charles Timothy. *Bergson: thinking backwards*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- PARIENTE, Jean-Claude. Bergson et Wittgenstein. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 23, n. 88/89, 1969. p. 183–200. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/23940751>. Acesso em: 01. out. 2024.
- PINTO, Débora Cristina Morato. Memória, ontologia e linguagem na análise bergsoniana da subjetividade. *Revista Unimontes Científica*, [S. I.], v. 6, n. 1, p. 61–70, 2004/2020. Disponível

em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/unicientifica/article/view/2461>. Acesso em: 13 nov. 2025.

PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental*: consciência e negatividade na filosofia de Bergson. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988. 223 p.

PRADO NETO, Bento. Wittgenstein e Bergson. *Analytica*, [S.I.], v. 9, n. 2, p. 43–58, 2005. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/508>. Acesso em: 07. out. 2024.

RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group. 2009. p. 314.

SAMPAIO, Evaldo. Intuição e Linguagem: Bergson, Wittgenstein e os limites do dizível. *Revista Helius*, [S. I.], v. 2, n. 2, p. 339–363, 2020. Disponível em: <https://helius.uvanet.br/index.php/helius/article/view/97>. Acesso em: 13 nov. 2025.

SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. London: Harvard University Press. 1997.

TEIXEIRA, João de Fernandes; GOMES, Paulo de Tarso. Bergsonismo, filosofia da mente e cognitivismo. In: TEIXEIRA, João de Fernandes. *Filosofia e ciência cognitiva*. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico [TLP]/Investigações Filosóficas [IF]*. Tradução: Manuel António dos Santos Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987. p. 611.

WORMS, Frédéric. A concepção bergsoniana do tempo. Tradução: Débora M. Pinto. *DoisPontos*, [S.I.], v. 1, n. 1, p. 129–149, dez. 2005. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v1i1.1922>. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/1922>. Acesso em: 20. set. 2024.

Recebido em: 12/02/2025

Aprovado em: 10/11/2025

Publicado em: 02/12/2025