

O papel da metáfora em Nietzsche e Bergson

*Leonardo Magalde Ferreira*¹

RESUMO

O artigo tem por objetivo apresentar, sob uma perspectiva preliminar, por qual motivo dois pensadores contemporâneos, Bergson e Nietzsche, não só se utilizaram da metáfora em seus escritos como também afirmaram ser um meio muito mais adequado para o filosofar. Ambos os pensadores teceram, em diversas partes de suas obras, duras críticas à pretensão da linguagem, fruto do intelecto humano, de abarcar o real, bem como de se utilizar dela para atribuir valores à busca pela verdade. Desse modo, nosso percurso se iniciará expondo suas críticas à linguagem para em seguida adentrar ao uso que esses autores fazem da metáfora propriamente dita.

PALAVRAS-CHAVE

Linguagem; Metáfora; Inteligência; Movimento; Conceito.

¹ Leonardo Magalde Ferreira é Especialista em Filosofia Contemporânea e História pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e Mestre em Ciências da Religião pela mesma instituição. E-mail: leonardomagalde@hotmail.com.

The role of metaphor in Nietzsche and Bergson

ABSTRACT

The paper aims to present, from a preliminary perspective, why two contemporary thinkers, Bergson and Nietzsche, not only used the metaphor in their writings but also claimed to be a much more suitable means of philosophizing. In various parts of their works, both thinkers have harsh criticisms of the pretension of language, the fruit of the human intellect, of embracing the real, and of using it to attribute values to a search for truth. Therefore, our course will begin exposing the critics of the authors to the language and then discuss the use that these authors do of the metaphor itself.

KEYWORDS

Language; Metaphor; Intelligence; Movement; Concept.

Introdução

Chegamos à realidade por intermédio da linguagem. Por trabalhar exclusivamente nesse âmbito, a filosofia foi vista durante grande parte de sua história como um caminho epistemológico seguro para se refletir sobre a adequação da linguagem às coisas no mundo. No entanto, por mais que a crença nessa adequação esteja presente desde o alvorecer do pensamento filosófico, ela não ficou isenta de críticas. Encontramos no pensamento de filósofos como Henri Bergson (1859-1941) e Friedrich Nietzsche (1844-1900), por exemplo, um posicionamento contrário. Ambos defendem que na base de nossa atividade linguística há um esquecimento de sua natureza originária, a saber, simbólica e metafórica. Não haveria, portanto, uma relação entre nome e coisa, mas apenas uma relação convencional, pragmática. Em decorrência desta posição, Bergson e Nietzsche não enxergam na metáfora apenas uma figura de linguagem ou um adorno discursivo, mas um elemento necessário à filosofia caso se pretenda falar sobre a realidade. Isto porque a metáfora e as imagens que ela sugere carregam um tipo de significação que não prioriza a fixação, tal qual a linguagem conceitual. Dito de outro modo, a metáfora parece indicar uma fluidez inerente à linguagem que choca, em certa medida, o próprio estatuto do discurso filosófico.

A partir dessa proximidade, procuraremos destacar neste artigo algumas semelhanças entre os dois pensadores citados. As afinidades se dão na medida em que, além criticarem as tentativas da filosofia em discursar conceitualmente sobre a realidade, defendem que a própria linguagem pode, também, ser utilizada de outra forma, e nisto a metáfora ocupa um lugar de destaque. Assim, nosso artigo será apresentado da seguinte forma: primeiramente, daremos atenção às críticas pontuais de Nietzsche e de Bergson à linguagem conceitual e ao modo como a filosofia se utiliza dessa ferramenta para refletir sobre a realidade. Em um segundo momento, buscaremos aproximar os dois pensadores por meio de suas considerações acerca da flexibilidade encontrada no uso da metáfora para, assim, apresentarmos de modo mais claro o que afirmamos acima.

A linguagem em Nietzsche

A busca pelo conhecimento verdadeiro em nossa relação com o mundo sempre foi uma das características do intelecto humano. Desde os primórdios do pensamento antigo,

foi por meio da linguagem que se acreditava poder chegar até as coisas mesmas e com isso a uma verdade equivalente. No pensamento platônico, por exemplo (mais especificamente no diálogo *Crátilo*), a busca pela enunciação verdadeira da realidade alcança um nível ontológico na medida em que o discurso sobre as coisas poderia corresponder às suas essências (BITTENCOURT, 2009, p. 3). A esse respeito, conforme Fernando R. de Moraes Barros aponta em sua introdução à obra *Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral* (1873), de Friedrich Nietzsche:

Movida pela crença de que a forma fundamental do pensamento é a mesma de suas manifestações por palavras, desde cedo, a filosofia não hesitou em identificar discurso e realidade. Concebendo o pensar como uma inequívoca atividade de simbolização enunciativa, ela parece ter sempre dado atenção especial à dimensão apofântica da linguagem, tomando enunciados verbais por verdadeiros ou falsos, em função de descreverem corretamente ou não o mundo. (NIETZSCHE, 2012, p. 10).

Para Nietzsche, no entanto, isso não passa de um engano. No já citado *Sobre Verdade e Mentira...*, ele questiona nossa pretensão em querer representar a realidade e todas as suas nuances através da linguagem. Logo no início, sua opinião se mostra bem clara acerca do intelecto humano. Para o pensador, o que se entende por intelecto na verdade diz respeito a um complemento à necessidade de preservação, não sendo algo de "fantástico":

Como um meio para a conservação do indivíduo, o intelecto desenrola suas principais forças na dissimulação; pois esta constitui o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se, como aqueles aos quais é denegado empreender uma luta pela existência com chifres e presas afiadas (NIETZSCHE, 2012, p. 27).

E para que houvesse um consenso entre os que ali se encontravam, visto que "o homem quer, ao mesmo tempo, existir socialmente e em rebanho" (NIETZSCHE, 2012, p. 29), a linguagem foi ganhando espaço e com ela a busca pela verdade. Ou seja, Nietzsche nos mostra desde já que a verdade nada mais seria do que uma convenção entre os homens, não se referindo às coisas mesmas, e que muito menos seria a linguagem quem faria esta pretensa conexão. Ademais, Nietzsche nos diz em seu texto que tal ponte é uma ilusão, assim como a pretensão do intelecto em alcançar a verdade ou um tipo de conhecimento absoluto através da linguagem.

Deste modo, a grande chave para entendermos a crítica de Nietzsche à linguagem é que, para ele, a linguagem em sua constituição original é metafórica, ou seja, a palavra nada mais é do que uma imagem transformada em som: "O que é uma palavra? A reprodução de um estímulo nervoso em sons" (NIETZSCHE, 2012, p.30). E mais: "De

antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora" (NIETZSCHE, 2012, p.31). Por assim ser, a palavra carrega uma semelhança sobre o que diz, uma sugestão, nunca uma representação fidedigna sobre aquilo que se expressa. Segundo Abbagnano, a metáfora é uma "transferência de significado" (ABBAGNANO, 2007, p. 667), sendo exatamente isto que Nietzsche quer nos mostrar, pois sempre transferimos algo nosso para aquilo que nomeamos, não sendo possível chegarmos ao "em-si" daquilo que se nomeia: "Mais precisamente por que a palavra foi criada para exprimir uma sensação subjetiva, ela só pode referir-se às relações entre as coisas e nós mesmos, nunca às próprias coisas [...]" (NIETZSCHE, 2012, p. 14). O problema, segundo Nietzsche, é que nos esquecemos da função metafórica da palavra, do que elas realmente são e, avançando nesse esquecimento, as tomamos por conceitos absolutos, nomeando as coisas como se fossem elas mesmas:

Acreditamos saber algo acerca das próprias coisas, quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas, com isso, nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais (NIETZSCHE, 2012, p. 33).

Os conceitos seriam, então, o próximo passo no esquecimento de que toda a linguagem é em si mesma metafórica. A esse respeito, Antônio Barros de Brito Junior nos lembra que os conceitos "transformam uma ideia particular, uma percepção unívoca e subjetiva do mundo em generalidades que corrompem a impressão particular do mundo que o indivíduo forma para si" (JUNIOR, 2009, p.179).

Já Silvia Rivera nos diz que resulta desta postura "fixadora" o alcance "da estabilidade e a regularidade dos fenômenos e dos sujeitos. Fixam-se as identidades e postulam-se leis permanentes que regem a mudança e a transformação" (RIVERA, 2004, p. 10). E, conforme aludimos no início do texto, vemos isto de modo mais claro no pensamento de Platão, em que a busca de uma relação entre discurso e realidade se deu de modo mais preciso, contribuindo para o nascimento da metafísica: "A origem da Metafísica está assim associada à objetivação platônica da exigência intelectual de fixação de sentido" (SILVA, 1994, p.13). Nietzsche, por sua vez, utiliza-se de suas conclusões sobre a linguagem para criticar a metafísica em sua origem, denunciando que o esquecimento da função metafórica da palavra nos leva a erguer ídolos. (RIVERA, 2004, p. 11). Em uma obra posterior, intitulada *Crepúsculo dos ídolos* (1889), o próprio Nietzsche esclarece essa questão ao nos dizer que os conceitos utilizados pelos filósofos que mantêm a postura platônica são, na verdade, "mumificações":

Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses idólatras de conceitos - tornam-se um perigo mortal para todos, quando adoram. A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento, são para eles objeções - até mesmo refutações. O que é não se torna; o que se torna não é... (NIETZSCHE, 2006, p.20, grifos do autor).

Desse modo, vemos o risco que há no esquecimento da gênese da linguagem, quando tomamos os signos por eles mesmos (RIVERA, 2004, p. 11). Haveria, então, um outro modo de se utilizar a linguagem? Um modo que não evidencie este esquecimento e que não "mumifique" a realidade? Talvez. Porém, passemos antes ao pensamento de Henri Bergson, filósofo contemporâneo que também refletiu de modo extremamente importante acerca da linguagem e suas limitações.

A linguagem em Bergson

Diferentemente de Nietzsche, que via na linguagem uma pretensão à verdade, a crítica bergsoniana tem como alvo a teoria do conhecimento. Para Bergson, o modo como a filosofia acredita conhecer a realidade e especular sobre ela esbarra na maneira como a linguagem é utilizada. Sua crítica se dá justamente pelo fato de a linguagem não conseguir expressar o inerente devir da realidade por meio de seus conceitos, frutos da inteligência auxiliada pela percepção e que, conforme veremos adiante, "recorta" o real tendo como objetivo uma utilidade prática.

A princípio, o filósofo situa a inteligência ao lado do instinto. Para ele, estas são duas modalidades de conhecimento e são inseparáveis em nossa constituição:

Segundo o filósofo, a inteligência e o instinto têm uma origem comum. Começaram interpenetrando-se e mantiveram essa ligação, não podendo ser encontrados em estado puro, em separado, embora prevaleça uma ou outra dessas tendências [...] (COELHO, 2001, p. 10).

Ainda sobre a inteligência, o próprio Bergson nos diz que "muito antes que tivesse havido uma filosofia e uma ciência, o papel da inteligência já era o de fabricar instrumentos e guiar a ação de nosso corpo sobre os corpos circundantes" (BERGSON, 2006, p. 36), o que leva o filósofo a utilizar a expressão *homo faber* ao invés de *homo sapiens*. Sendo então a inteligência uma modalidade voltada para a fabricação de instrumentos, há nela uma vertente pragmática, utilitária, no que diz respeito ao fato de ser "o meio de que a natureza nos dotou para triunfar sobre a matéria e organizar o mundo da perspectiva das necessidades humanas" (SILVA, 1994, p. 9).

Ademais, ao se atentar apenas para a matéria bruta que ali se apresenta, esse modo de fabricação foi deixando de lado algumas nuances que influenciarão no uso da linguagem:

A fabricação se exerce exclusivamente sobre a matéria bruta, no sentido de que, mesmo quando emprega materiais organizados, trata-os como objetos inertes, sem se preocupar com a vida que os informou. Da própria matéria bruta, só retém o sólido: o resto se esquia justamente por sua fluidez. Portanto, se a inteligência tende a fabricar, pode-se prever que aquilo que há de fluido no real lhe escapará em parte e que aquilo que há de propriamente vital no vivo lhe escapará por completo (BERGSON, 2006, p. 137).

Nesse sentido, para que houvesse uma relação entre a fabricação de instrumentos e nossa ação, a linguagem surgiu como um meio entre estes dois extremos. Com isso, notamos mais uma semelhança com o pensamento de Nietzsche, em que entra em cena o convencionalismo característico da linguagem como fator organizacional entre os homens: "Ora, qual é a função primitiva da linguagem? É estabelecer uma comunicação com vistas a uma cooperação. A linguagem transmite ordens ou avisos. Prescreve ou descreve" (BERGSON, 2006, p. 90).

Deste modo, sendo "tão natural ao homem andar quanto falar" (BERGSON, 2006, p. 90) e ao mesmo tempo surgindo a necessidade da convenção entre os significados atribuídos às coisas de que se falam, ocorre aí uma tendência à fixidez, característica da inteligência:

Entre a oscilação total do significado e a precisão dos signos da linguagem teórica está o processo de consolidação pragmática dos significados, tendo em vista os critérios de comunicação e cooperação que regem a sociabilidade. O convencionalismo e a pragmaticidade contribuem para realizar a tendência à fixidez dos significados (SILVA, 1994, p. 11).

Esses significados fixos são constituídos pela percepção juntamente com a inteligência ao recortar no real o que se corresponde à palavra, pois, segundo Franklin Leopoldo, "as palavras em princípio necessitam corresponder ao recorte que a percepção e a inteligência operam no real" (SILVA, 1994, p. 11). Assim, por mais que esse recorte efetuado pela percepção juntamente com a inteligência possua uma utilidade prática, isolando aquilo que mais nos interessa (BERGSON, 2006, p. 158), no momento em que a linguagem é utilizada para nomear este "pedaço" do real, o significado será sempre o mesmo, por mais que diferentes situações ocorram: "Uma vez recortado o real e identificadas as coisas e propriedades, a palavra será a mesma sempre que a ação requerida for a mesma" (SILVA, 1994, p. 11). Portanto, a relação da inteligência é justamente com o inerte, com o imóvel e, conforme vimos acima, a linguagem mantém

esse vínculo:

Embora a linguagem permita à inteligência ir além dos objetos materiais, pelo fato de os hábitos linguísticos terem sido adquiridos em virtude da ação da inteligência sobre a matéria bruta ela acaba por refletir essa relação pragmática, ou seja, a própria palavra se converte em coisa. Nesse sentido, a linguagem é o elemento estrutural da inteligência que reflete a sua dívida para com a matéria (COELHO, 2001, p. 15).

Transformando as palavras em "coisas", a linguagem, e mais propriamente a linguagem filosófica, que é o alvo das críticas de Bergson, desfigura seu objeto: "A linguagem da filosofia desfigura o objeto filosófico" (SILVA, 1994, p. 16). E, conforme dissemos anteriormente, o pensamento de Bergson é um pensamento que tem como principal característica a afirmação do movimento como inerente à realidade. De modo bem sucinto, a duração, conceito chave em toda sua obra, é o que melhor representa seu pensamento. Para o filósofo, duração é este constante fluxo do real, tanto interior quanto exterior a nós mesmos, estando também em constante mudança:

Em suma, a pura duração bem poderia não ser senão uma sucessão de mudanças qualitativas, que se fundem, que se penetram, sem contornos precisos, sem nenhuma tendência a se exteriorizarem umas com relação às outras [...] seria a heterogeneidade pura (BERGSON, 2006, p. 12).

Desse modo, a problemática apresentada por Bergson diz respeito justamente ao fato de a linguagem conceitual ser ineficaz em abarcar o devir como este se mostra, trazendo em si as características da imobilidade e do pragmatismo da inteligência ao especular sobre a realidade. A filosofia, ao tentar captar este movimento através da linguagem, falha de modo perturbador:

Sendo a linguagem *essencialmente* intelectual, isto é, apta para expressar primordialmente (ou mesmo exclusivamente) conteúdos de índole espacial, o fluxo da duração, enquanto oposto à articulação espacial, não *pode* ser expresso por palavras. (SILVA, 1994, p. 18, *grifos do autor*).

Notamos até aqui as insuficiências da linguagem apresentadas tanto por Nietzsche quanto por Bergson, de modo que podemos, então, nos perguntar como ambos dão continuidade às suas críticas, pois vimos o que a linguagem *não* pode ser: em Nietzsche uma ferramenta para se buscar a verdade; em Bergson a única ferramenta para expressar uma teoria do conhecimento filosófica. Uma possível resposta encontra-se no elemento que dá nome ao nosso trabalho, a saber, a metáfora. Bergson e Nietzsche, cada um à sua maneira, partem dessa modalidade permitida pela linguagem para sustentar e dar continuidade às suas reflexões. Veremos mais adiante que Nietzsche, não se esquecendo da função metafórica por natureza da linguagem, utiliza-se desta postura para expressar

suas conclusões, evitando as armadilhas conceituais. Já Bergson, ao afirmar a ineficácia do método pragmático e analítico da inteligência, irá sugerir um outro método para se conhecer as coisas no mundo, um método mais intuitivo e que, por sua vez, necessitará de uma nova linguagem, mais fluída, acompanhando o contínuo movimento do Ser.

A metáfora em Nietzsche

Segundo o pensamento nietzscheano, a linguagem conceitual possui uma intenção muito mais ampla do que apenas servir de convenção entre os homens. Mesmo existindo essa função, há também a questão sobre a crença de que a linguagem conceitual chega à essência daquilo que se diz, como se o que se nomeasse fosse imune ao constante devir da realidade. No entanto, conforme Eugene Fink nos aponta em seu texto *Nova Experiência do Mundo em Nietzsche*:

Nietzsche afirma que não existe, absolutamente falando, nenhum "ente", mas apenas o fluo cambiante da vida, o rio do vir-a-ser, nada de estável e fixo, tudo em movimento. Nossa faculdade cognitiva falseia a imagem do real, do fluxo reduzido a um pretense ser das coisas subsistentes, que persistiriam através da sucessão cambiante de seus estados (FINK, 1985, p. 178).

Não sendo possível a linguagem conceitual corresponder a esta realidade, pois vimos que há uma intensa pretensão à estabilidade e fixidez, os conceitos "falseiam e alteram, na medida em que solidificam o movimento do real através de seu esquematismo estático" (FINK, 1985, p. 177). Não podemos nos esquecer, no entanto, de que esta postura é tomada justamente pelo esquecimento do que a linguagem é em sua gênese, no caso, metafórica. Caso não tenhamos esta atitude, haveria então um outro modo de utilizarmos a linguagem? Segundo Nietzsche, sim. É interessante notarmos que, segundo Eugene Fink, Nietzsche não está criticando a razão humana como um todo, mas apenas o uso errôneo feito da linguagem, assim como a pretensão em se alcançar a verdade através desta mesma linguagem. Esta crítica só foi possível após o filósofo, através de uma "intuição adivinhadora", ter compreendido a "mentira do ser":

Certamente, a interpretação ficcionalista do conhecimento humano não repousa, no caso de Nietzsche, numa crítica da razão, numa análise metódica e rigorosa da faculdade cognitiva. Ela se apoia no testemunho de uma experiência seguramente insólita e rara, que é a da intuição adivinhadora, a de um olhar visionário que atravessa as malhas dos conceitos, antes de tudo dos conceitos ontológicos, e que por detrás da máscara petrificada do ser, capta o fluxo vivo do vir-a-ser, vasto como o mundo[...]. Para que apareça, brotando, o vir-a-ser em sua própria temporalidade, é preciso, primeiro, ter desvendado e demolido a "mentira do ser" (FINK, 1985, p. 180)

Mesmo possuindo um "impulso à formação de metáforas, esse impulso fundamental do homem" (NIETZSCHE, 2012, p. 45), segundo o próprio Nietzsche podemos utilizar um tipo de metáfora mediada por intuições, a metáfora intuitiva, anterior a solidificação conceitual. O que confere possibilidade a essa afirmação é o fato de que "conceito, mesmo que resíduo da metáfora é, ainda, metáfora; daí a possibilidade manter-se flexível" (CORREIA, 2013, p. 801). Por sua vez, esta flexibilidade surge quando o intelecto não tem por intenção buscar à exatidão, ou melhor, quando se encontra livre:

Aquele enorme entablamento e andaime de conceitos, sobre o qual o homem necessitado se pendura e se salva ao longo da vida, é para o intelecto tornado livre apenas um cadafalso e um brinquedo para seus mais audaciosos artifícios: e quando ele o estraçalha, embaralha e ironicamente o reagrupa, emparelhando o que há de mais diverso e separando o que há de mais próximo, ele então revela que não necessita daqueles expedientes da indigência e que agora não é conduzido por conceitos, mas por intuições (NIETZSCHE, 2012, p. 48).

Utilizando-se desta flexibilidade, da liberdade em não buscar uma fixação conceitual, bem como da afirmação do vir-a-ser da realidade, o caminho está aberto para uma linguagem mais maleável e suscetível às nuances do real, deixando de lado a ânsia por certo essencialismo das palavras, proveniente do intelecto humano: "De acordo com tal perspectiva, a metáfora trabalha na superfície das palavras e não remete às essências das coisas necessariamente, mas apenas a uma interpretação das coisas existentes anteriormente" (CORREIA, 2013, p. 802).

Em uma de suas obras mais importantes, *Assim falava Zaratustra* (1891), Nietzsche põe em prática tal modo de uso da linguagem. Estão contidos nesta obra diversos temas que permearam seus demais escritos, expressos, no entanto, de modo bem diferenciado: "Ele apresenta as noções centrais de sua filosofia de forma narrativa, expressiva, literária" (BARRENECHEA, 2011, p. 196). Esse novo modo de expor seus pensamentos coincide com a crítica feita pelo filósofo à linguagem, assim como uma autocrítica. Miguel Angel de Barrenechea, em seu texto *Nietzsche e o discurso filosófico: uma "linguagem pessoal"*, nos chama atenção para este fato ao afirmar que Nietzsche ainda se sentia preso à metafísica conceitual que tanto criticara:

Ele estava ciente de que em *O nascimento da tragédia* continuava dependendo de categorias e conceitos oriundos da metafísica ocidental. Em "Tentativa de autocrítica", de 1886, que redigiu como prefácio ou posfácio do seu primeiro livro, ele assinala que, no início de sua obra, estava preso aos conceitos schopenhaurianos, noções que pressupõe a cisão entre fenômeno e nômeneo, aparência e essência, representação e vontade. Ele reconheceu que continuava, de algum modo, atrelado à metafísica que questionava (BARRENECHEA, 2011, p. 196, grifo do autor).

Deste modo, em *Assim falava Zaratustra*, o filósofo atingirá o objetivo de toda sua crítica, em que a "torção" na linguagem usual para se deixar ouvir ocorre de modo completo. O uso da metáfora como um elemento constitutivo de seu texto encontra nessas páginas uma função mais que necessária, visto que nessa obra todo o pensamento do vir-a-ser nietzschiano, impossível de ser expresso na linguagem conceitual, encontra sua manifestação mais plena:

[...] Nietzsche, no *Zaratustra*, empreende a tentativa mais incisiva de traduzir numa linguagem pessoal a sua singular visão do mundo como devir, como fluxo, como vir-a-ser, como jogo apolíneo-dionisíaco de construção e destruição de formas. Nietzsche pretende exprimir o não substancial, aquilo que não se fixa e que não se cristaliza em formas estáticas: o jogo de forças, o marulhar incessante de um mundo que nunca se estabelece, que se faz e desfaz permanentemente (BARRENCHEA, 2011, p. 196).

Sendo assim, podemos concluir esta breve exposição sobre o uso da metáfora na obra de Nietzsche afirmando que tal uso tem como objetivo indicar a possibilidade que a própria linguagem possui de efetuar uma reviravolta conceitual. De acordo com Paula Braga, o uso que Nietzsche faz da linguagem metafórica tem como alvo "indicar a possibilidade de reformulação de nossa matriz de pensamentos através da capacidade humana de redefinição de conceitos" (BRAGA, 2003, p. 72), e essa redefinição também é o objetivo de Bergson ao se utilizar dos benefícios da metáfora, conforme veremos a seguir.

A metáfora em Bergson

Conforme dissemos anteriormente, Bergson rejeita o método filosófico tradicional no que ele tem mais característico, que é a regência pela inteligência, vista até aqui como uma ferramenta do intelecto para a fabricação de instrumentos. Dentre estes instrumentos, a linguagem aparece tendo como base certas semelhanças com a inteligência. Desse modo, sendo Bergson um pensador que afirma o devir da realidade, ele buscará um outro modo, um outro método de conhecimento que consiga coincidir com este constante fluir.

Em sua *Introdução à Metafísica*, o filósofo primeiramente distingue dois modos de conhecimento. O primeiro se caracteriza por dar voltas em torno do objeto, observando-o de uma maneira analítica. Esse modo de conhecer é característico da ciência, tendo a linguagem conceitual paralisante como ferramenta. O segundo modo que Bergson nos apresenta é o que, segundo ele, nos possibilita conhecer algo de maneira absoluta. Nesse modo de conhecer, nós "entramos" no objeto, coincidimos com ele:

Se compararmos entre si as definições da metafísica e as concepções do absoluto, percebemos que os filósofos, a despeito de suas aparentes divergências, concordam em distinguir duas maneiras profundamente diferentes de conhecer uma coisa. A primeira implica que se dêem voltas ao redor dessa coisa; a segunda, que se entre nela. A primeira depende do ponto de vista no qual nos colocamos e dos símbolos pelos quais nos exprimimos. A segunda não remete a nenhum ponto de vista e não apóia em nenhum símbolo. Do primeiro conhecimento diremos que se detém no *relativo*; do segundo, ali onde ele é possível, que atinge o *absoluto*. (BERGSON, 2006, p. 184, grifos do autor).

Já nesse parágrafo encontramos indícios dos motivos pelos quais Bergson recusa o primeiro método de conhecimento. Lemos acima que ele é mediado por símbolos. Símbolos estes que utilizamos para nos expressar, no caso, a linguagem conceitual, tendo esta como característica principal a cristalização dos significados. Esses motivos fazem com que o filósofo nos apresente outro modo, este por sua vez não se apoiando em nenhum símbolo. No entanto, como será possível expressar este conhecimento se ele abre mão de todo e qualquer símbolo? A resposta a essa pergunta é a busca por outro modo de expressão, conforme Franklin Leopoldo e Silva nos mostra em seu livro *Bergson: Intuição e Discurso Filosófico*:

Sendo o pressuposto do conhecimento analítico a divisão calcada no espaço e que possibilita decomposição e recomposição conceituais, a questão do método filosófico como possibilidade do conhecimento não simbólico nos envia à procura de procedimentos cognitivos que tendam eliminar a *mediação* do conceito e proporcionar um conhecimento direto (SILVA, 1994, p. 95, grifo do autor).

Antes de entrarmos na exposição deste outro modo de expressão lembremos que, para Bergson, a duração é a base da realidade. A duração é o constante fluir e mudar da realidade, entendida pelo filósofo como sendo o tempo verdadeiro, a temporalidade heterogênea e qualitativa que se opõe ao tempo do relógio, por exemplo, homogêneo, quantitativo. Essa distinção ganha contornos mais amplos se a colocarmos ao lado dos dois modos de conhecer que o filósofo expõe na passagem citada acima. O tempo visto como quantitativo, sempre o mesmo etc. alia-se ao modo como a linguagem conceitual atua, o que será o método científico. Já a duração, o tempo verdadeiro, em constante movimento e nunca o mesmo, alia-se ao segundo modo de conhecer, que Bergson chamará de intuitivo. Neste caso, temos um acesso privilegiado a esta temporalidade por meio da consciência (SILVA, 1994, 93), bem como da intuição imediata desta passagem temporal. Dito de outro modo, "pensar intuitivamente é pensar em duração" (BERGSON, 2006, p. 32). Com isso, essa mesma intuição será a ferramenta, bem como a definição de conhecimento utilizada pelo filósofo em sua crítica ao simbolismo paralisante da

linguagem na busca por um contato mais direto com real (SILVA, 1994, p. 95). Posto isso, a questão que surge é a de como ser possível a expressão deste conhecimento intuitivo, pois como o próprio Bergson nos diz: "intelecção ou intuição, o pensamento sempre emprega a linguagem [...]" (BERGSON, 2006, p. 33).

Em uma conferência posteriormente publicada com o título *A Alma e o Corpo*, em que Bergson aborda a questão da expressão do pensamento, o filósofo utiliza-se de um exemplo em que o uso da linguagem, com todas as limitações inerentes ela, consegue atingir outra nuance. Esse exemplo é o do romancista. Para Bergson, o escritor cria uma série de situações em que aquele que lê coincide de tal forma com os personagens que é como se esquecêssemos de que o autor está utilizando uma ferramenta tão paralisante como a linguagem:

Na realidade, a arte do escritor consiste principalmente em fazer-nos esquecer que ele está empregando palavras. A harmonia que procura é uma certa correspondência entre as idas e vindas de seu espírito e as de seu discurso - correspondência tão perfeita que transportadas pela frase, as ondulações de seu pensamento se comunicam com o nosso e então cada uma das palavras, tomadas individualmente, já não importa: não há mais nada além do sentido movente que atravessa as palavras, mais nada além de dois espíritos que parecem vibrar em unísono diretamente, sem intermediário (BERGSON, 2009, p. 46).

Tal exemplo nos mostra que há na linguagem uma possibilidade de utilizá-la sob uma ótica diferente daquela usual, em que o caráter pragmático e a fixidez conceitual são características marcantes. De fato, esse outro modo nos apresenta uma flexibilidade existente na constituição da linguagem em que o uso habitual não esgota todas as suas possibilidades (SILVA, 1994, p. 96). Essa tensão entre as possibilidades de uso da linguagem nos mostra a existência de um modo positivo e um negativo do uso desta: "Assim, existe um uso negativo e um uso positivo da linguagem" (SILVA, 1994, p. 96). O uso negativo surge quando se busca a fixidez de significado, como a linguagem conceitual, sendo que o uso positivo se dá quando não há esta busca e sim quando se busca o movimento: "Infletir a linguagem no sentido do movimento, não da cristalização, tal é a atividade que redunde no uso positivo do símbolo" (SILVA, 1994, p. 97). E, para Bergson, esse movimento é encontrado no uso de metáforas com o objetivo de sugerir um significado, nunca o de fixar: "Comparações e metáforas sugerirão aqui aquilo que não conseguiremos exprimir" (BERGSON, 2006, p. 45). Isto porque trabalhar a metáfora como sugestão é utilizar a linguagem "*em movimento*, e não a linguagem como reveladora de estados de coisas representados analiticamente nas palavras e nos conceitos" (SILVA, 1994, p. 98, grifos do autor).

Desse modo, ao utilizar a metáfora buscando a sugestão e não a fixidez de significados, Bergson mostra que podemos realizar uma inversão no pensamento. Inversão quer dizer aqui ir na direção contrária da inteligência, inserindo movimento no discurso quando este na maioria das vezes tem por interesse a fixidez de significados, principal característica da linguagem conceitual: "Assim, o jogo metafórico livre da fixação conceitual é possibilidade discursiva de intelecção do real que responde à exigência fundamental da reflexão filosófica: inversão da marcha habitual do pensamento" (SILVA, 1994, p. 98).

No entanto, é de suma importância frisarmos que, mesmo operando esta mudança no modo de se utilizar a linguagem através das metáforas, nenhuma imagem suscitada por elas poderá corresponder exatamente ao fluxo da duração intuída, pois cairíamos na fixidez conceitual (BERGSON, 2006, p. 192). Entretanto, aprofundando esta afirmação, Bergson nos diz que "muitas imagens diversas, tomadas de empréstimo a ordens de coisas muito diferentes, poderão, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência para o ponto preciso no qual há uma certa intuição a apreender" (BERGSON, 2006, p. 192).

A questão da multiplicidade de imagens e metáforas é importantíssima, pois é uma evidência clara de que o pensamento de Bergson vai contra toda a forma de sistematização na filosofia e seu discurso. De tal forma, assim como sua proposta de inversão, ele mesmo se põe na direção contrária das filosofias de seu tempo, como a filosofia analítica: "isso significa que a perspectiva bergsoniana, ao contrário da tradicional, adere à plurivocidade da linguagem como maneira de escapar da precisão abstrata da cristalização conceitual" (SILVA, 1994, p. 100).

Considerações finais

Feito esse percurso pelas semelhantes características entre Nietzsche e Bergson, fica evidente que o papel da metáfora nos textos citados é o de demonstrar a presença de uma falha inerente à linguagem em sua pretensão de objetividade. Conforme dissemos no decorrer deste trabalho, as afirmações dos autores se encontram ao terem como ponto de partida justamente a noção de que *toda* forma de linguagem é metafórica. Há sempre uma transferência no processo de construção do significado. Essa transferência, por sua vez, é o que permite uma flexibilidade, não esgotando os usos que se pode fazer da linguagem. Com isso, surge a possibilidade de se efetuar uma torção em sua estrutura, tornando-a

mais maleável. Outrossim, essa torção se completa na medida em que a metáfora utilizada não traz como pretensão última a fixidez, tornando-se livre de toda estrutura conceitual. Assim, a metáfora se apresentaria como o meio mais adequado para se tentar expressar as relações entre o filósofo e o mundo sobre o qual reflete. Mundo este em constante movimento, em constante mudança, assim como as imagens que, suscitadas pelas mais diversas metáforas, podem sugerir.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 1026.

BARRENECHEA, M. A. Nietzsche e o discurso filosófico: uma "linguagem pessoal". *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 28, p. 183-209, 2011.

BERGSON, Henri. *A Energia Espiritual*. Trad. Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 224.

_____. *Memória e Vida*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 184.

BITTENCOURT, R. N. Quid Est Veritas? - A crítica ao realismo da linguagem em Nietzsche. *Intuitio*. Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 181-200, jun. 2009.

BRAGA, P. A Linguagem em Nietzsche: as Palavras e os Pensamentos. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 14, p. 71-82, 2003.

COELHO, J. G. A crítica bergsoniana do conhecimento. *Mimesis*. Bauru, v. 22, n. 2, p. 7-24, 2001.

CORREIA, H. H. S. Nietzsche, criador de metáforas, aforismos, ensaios narrativa e poesia. *Letrônica*. Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 798-814, jul./dez. 2013.

FINK, Eugene. Nova experiência do mundo em Nietzsche. Trad Sônia Salzstein Goldberg. In: MARTON, Scarlett (Org.) *Nietzsche Hoje? Colóquio de Cerisy*. Trad. Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 201.

JUNIOR, A. B. B. Signo, Metáfora e Verdade, a partir de "Sobre Verdade e Mentira no sentido extra-moral". *Revlet*. Goiás, v. 1, n. 1, p. 174-188, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2006, p. 136.

_____. *Sobre Verdade e Mentira no sentido extra moral*. Trad Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2012, p. 96.

RIVERA, Silvia. Friedrich Nietzsche: metafísica, mitologia e linguagem. *Cadernos*

Nietzsche. São Paulo, n. 17, p. 7-14, 2004.

SILVA, Franklin Leopoldo. *Bergson: Intuição e Discurso Filosófico*. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p. 357.