

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS – UFSCAR
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

TESE DE DOUTORADO
A FILOSOFIA CRÍTICA DE BERGSON

Aluno: Aristeu Laurêncio Cordeiro Mascarenhas

Orientadora: Silene Torres Marques

São Carlos
Março, 2013

ARISTEU LAURÊNPIO CORDEIRO MASCARENHAS

≡ A FILOSOFIA CRÍTICA DE BERGSON ≡

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de Concentração: História da Filosofia Contemporânea

Orientação: Silene Torres Marques.

São Carlos
Março de 2013

Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da Biblioteca Comunitária UFSCar
Processamento Técnico
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M395fc Mascarenhas, Aristeu Laurêncio Cordeiro
A filosofia crítica de Bergson / Aristeu Laurêncio
Cordeiro Mascarenhas. -- São Carlos : UFSCar, 2015.
160 p.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2013.

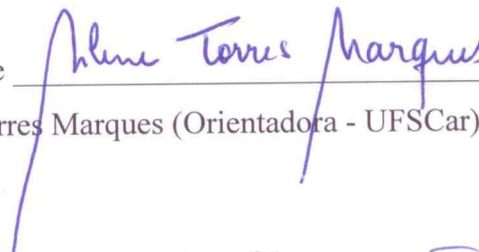
1. Bergson. 2. Metafísica. 3. Intuição. 4.
Instinto. 5. Inteligência. I. Título.

ARISTEU LAURÊNPIO CORDEIRO MASCARENHAS
"A FILOSOFIA CRÍTICA DE BERGSON"


TESE apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de DOUTOR em Filosofia.


Aprovada em 08 de março de 2013.

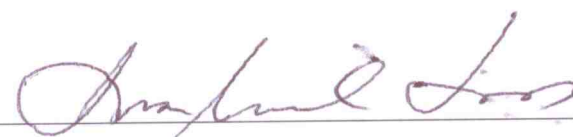
BANCA EXAMINADORA

Presidente 
Silene Torres Marques (Orientadora - UFSCar)

1º Examinador 
Franklin Leopoldo e Silva (Membro Titular - UFSCar)

2º Examinador 
Bento Prado de Almeida Ferraz Neto (Membro Titular - UFSCar)

3º Examinador 
Maria Adriana Camargo Cappello (Membro Titular - UFPR)

4º Examinador 
Luiz Manoel Lopes (Membro Titular - UFC)

RESUMO

O que é proposto de modo mais geral no presente trabalho é uma análise seguida de uma explicitação da teoria do conhecimento de Bergson, tentando acompanhar seus momentos específicos: antes e depois da “precisão” dada às idéias de *ciência* e *metafísica*, e da explicitação da *intuição* como *método* filosófico. Para tanto será preciso seguir uma linha que permita acompanhar o desenvolvimento desses termos no interior de sua obra. Mais especificamente, esse trabalho busca esclarecer o papel da *intuição* e do *tempo* nesse processo. Propõe, ainda, revisitar a crítica dispensada à tradição por parte de Bergson, sobretudo ao kantismo, cujo fundamento residiria na tentativa de submeter a metafísica à ciência, reduzindo, nesse ínterim, o alcance da intuição. Por fim, volta a atenção para a possibilidade de uma *experiência integral* da realidade dentro desse quadro. Tal caminho interpretativo que deverá ser trilhado pelo presente estudo, buscará mostrar um dinamismo no interior da obra de Bergson que o levará a um sutil reposicionamento de sua teoria do conhecimento, passando pela “precisão” de sua idéia de ciência e metafísica e desembocando na defesa da possibilidade de uma *experiência* absoluta da coisa em si mesma e, conseqüentemente, numa reinstauração do pensamento metafísico. Será visto, ainda, como a filosofia de Bergson é gradativamente construída através de uma crítica tanto da ciência como da metafísica, buscando, nesse meio tempo, rever o papel das faculdades cognitivas da inteligência e da intuição, mostrando sua relação com o instinto, bem como suas devidas limitações, alcances e possibilidades no conhecimento do real.

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFScar e sua secretaria que sempre me auxiliaram quando solicitados.

Aos professores Franklin Leopoldo e Bento Prado Neto pelas sugestões e apontamentos feitos na fase de qualificação.

Agradeço aos colegas de labuta da UFScar pela companhia sempre agradável, seja nos cursos frequentados ou nas mesas da vida.

A minha família, especialmente Seu Aristeu e Dona Maria, pela paciência com que acompanham meu percurso e pelo carinho com que me recebem nos meus retornos à terra natal. Se existe alicerces para o conhecimento, os meus são vocês. E à Jéssica, por me fazer querer sempre mais.

E finalmente agradeço à professora Silene Torres Maques por acreditar no meu trabalho e torná-lo possível; com liberdade, mas também com compromisso.

Esse trabalho foi desenvolvido com o apoio da Fundação de apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP

Para Laurêncio
Novo norte em minha vida

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO I – DA INTUIÇÃO COMO PROBLEMA	
KANT E BERGSON: O PROBLEMA DO TEMPO E A INTUIÇÃO COMO LIMITE.....	8
O QUE PODE SER PERCEBIDO?.....	33
CRÍTICA DA INTUIÇÃO.....	39
A DUALIDADE DA INTUIÇÃO.....	43
O CONHECIMENTO SENSÍVEL.....	45
O CONHECIMENTO INTELECTUAL.....	55
CAPÍTULO II – A ANÁLISE E O PENSAMENTO CIENTÍFICO	
CRÍTICA DA INTELIGÊNCIA.....	68
A DISTINÇÃO ENTRE INTELIGÊNCIA E ESPÍRITO.....	76
DAS DISTINÇÕES ENTRE INTELIGÊNCIA E INSTINTO.....	77
DAS LIMITAÇÕES DA INTELIGÊNCIA NO CONHECIMENTO DA VIDA.....	84
O <i>HOMO FABER</i>	92
CAPÍTULO III – A INTUIÇÃO E O PENSAMENTO METAFÍSICO	
O RECURSO À <i>INTUIÇÃO</i>	99
A DURAÇÃO E O TEMPO ÚNICO.....	124
A PERCEÇÃO DO DEVIR.....	126
O TEMPO ÚNICO.....	134
CONCLUSÃO: "O EMPIRISMO VERDADEIRO"	
EMPIRISMO E METAFÍSICA.....	143
O PROBLEMA DA LINGUAGEM.....	146
CONCLUSÃO	153

INTRODUÇÃO

Um das orientações fundamentais do esforço empreendido nas incursões e análises levadas a cabo aqui é explicitar a teoria do conhecimento que perpassa o pensamento de Henri Bergson, mostrando, por um lado, suas diferenciações internas e, por outro, suas dissensões com parte da tradição filosófica. O que se pode perceber é que o caminho trilhado por esse autor passa pela “descoberta” do *tempo real*, ou *duração*, bem como das ilusões as quais está sujeito o entendimento quando aborda esse domínio. Tendo ampliado progressivamente o plano da experiência inserindo a *duração*, a *consciência* e a *vida*, ele encontrará a *intuição intelectual* como uma disposição humana especial adotada diante do mundo. Disposição essa que trás consigo uma possível experiência absoluta nesses “terrenos” do conhecimento. Nesse ínterim Bergson se oporá à doutrina *kantiana* como aquela que, ao reduzir toda intuição possível à *intuição sensível*, teria relativizado o conhecimento e interditado, com isso, o próprio pensamento metafísico, subjugando-o à lógica da análise científica. Assim, apoiado na intuição como meio de acesso absoluto ao movente, Bergson buscará reinstituir a metafísica; e defenderá, na contramão da ideia de uma *ciência una* abarcando toda a realidade, a complementariedade necessária entre *ciência* e *metafísica* como forma de acesso às articulações do real. O que se pode notar, ainda, é que a tomada gradativa de algumas posições na obra bergsoniana coincide com a própria construção do seu pensamento filosófico. O que torna mais visível a imanência do método intuitivo à sua filosofia.

O estudo do conjunto da obra de Bergson, embora não possa pretender uma posição definitiva em relação à sua teoria do conhecimento, sobretudo por este não ter deixado uma obra exclusiva sobre o tema, permite, no entanto, uma descrição gradativa dos seus específicos momentos bem como de suas diferenças internas e externas. Diferenças internas, pois, ao que tudo indica, a teoria do conhecimento do autor passa por pelo menos dois momentos distintos: antes e depois da “precisão” das ideias de ciência e metafísica ou antes e depois da descoberta do papel metodológico da *intuição*. Já as diferenças externas aparecem desde sua primeira obra, o *Ensaio sobre os dados da consciência* (1888), e persistem por quase todos os seus textos posteriores, tendo sempre como objeto de crítica o “cientificismo” do pensamento filosófico e, mais diretamente, a primeira *Crítica* de Kant e todo o legado deixado por esta à metafísica e ao conhecimento.

Entretanto, a tentativa de estabelecer um diálogo entre Kant e Bergson pode, por vezes, se mostrar infrutífera se se busca a fidelidade a cada um desses autores como único objetivo na leitura de seus textos. Não se pode, é certo, negar as várias referências explícitas do autor francês ao pensamento kantiano, tampouco os diversos e importantes estudos empreendidos por comentadores sobre a relação entre suas filosofias. Mas não se deve desprezar, sem grandes consequências, a distância história que separa ambos os pensadores. Distância essa dada, conforme se pode ver, sobretudo por suas distintas realidades culturais e saberes específicos de suas épocas; o que orientará não só os resultados de suas investigações e suas formas específicas de colocação dos problemas, mas também, o quadro temático a que suas reflexões dão respostas. Por outro lado, esse mesmo contexto lhes concede singularmente uma linguagem amplamente diferenciada e, especialmente no caso de Bergson, uma relevante autenticidade.

Contudo, posto que não é objetivo traçado aqui reconhecer as circunstâncias ou influências características que constituem o horizonte em que surgiram o kantismo ou o bergsonismo, essa abordagem se contenta em apontar alguns aspectos para daí mostrar que, em primeiro lugar, nenhum desses autores considerará o problema do conhecimento de forma

independente, estando pois esse problema entremeadado a outros temas dentro de suas doutrinas; em segundo lugar, suas controvérsias entorno do tema da intuição podem revelar uma reflexão que amplie a compreensão de seus específicos pontos de vista, sem, é claro, a pretensão de extrair daí quaisquer comparações de valor.

Assim, não fugindo a certo lugar comum em relação à exposição do pensamento de Bergson, essa incursão parte de alguns pontos fulcrais: foca sua investigação inicial nas ideias de *intuição* e *tempo*; cujo estudo não apenas auxilia no esclarecimento das dificuldades entorno da teoria do conhecimento do autor, mas também permite supor certa continuidade argumentativa em seus textos que fora se impondo aos poucos e que se torna razoavelmente explícita em *Introdução à metafísica* e nos seus textos posteriores. Muito embora, como se pode constatar, o germe das suas hipóteses já apareça no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*.

A abordagem dessas questões se dá aqui em *quatro momentos*, o primeiro deles tem por objeto a análise da intuição, das especificidades das definições bergsonianas e suas distinções em relação à visão moderna, sobretudo da doutrina kantiana, buscando mostrar os pontos de rompimento e avanço de Bergson em relação a essa concepção.

O que se nota no primeiro momento dessa pesquisa é como a obra de Bergson está de certo modo intimamente ligada a alguns temas clássicos da teoria do conhecimento já amplamente trabalhados na obra de Kant. Razão pela qual esse autor está presente desde o início de seu pensamento, desde o *Ensaio sobre os dados da consciência*, se estendendo mesmo por quase todo conjunto de sua obra. De fato, se se abordar os textos de Bergson pela sua referência à história da filosofia, será Kant, sem dúvida, que aparecerá como seu grande interlocutor; na maior parte das vezes como contrapondo a uma crítica que pode ser estendida a toda tradição filosófica, sobretudo àquela que teria subjugado a metafísica aos métodos e

orientações da ciência. É natural, com efeito, que o autor da *Crítica da Razão Pura* surja como personagem importante na obra de Bergson. Com efeito, o pensamento de Kant está assentado em um momento importante quanto aos “rumos” da filosofia, sobretudo no que diz respeito ao alcance da metafísica. E se Bergson expressara, em sua doutrina, todo um esforço para reaver o lugar de direito da metafísica, ampliando mesmo, para além dos limites da análise científica, seu alcance, é certamente Kant que ele haveria de encontrar em suas investigações.

O que se pode ver é que, diferentemente de Kant, Bergson responderá à pergunta “o que pode ser conhecido?” propondo o uso de uma outra faculdade além da inteligência, uma *intuição metafísica*, que Chancelloria a possibilidade conhecimento do real em sua totalidade, a coisa em si, sobretudo no que diz respeito à ao tempo (como duração), à vida e, enfim, à consciência. A contrapartida disso é a denúncia de todo esforço kantiano de interdição do acesso, ao menos do ponto de vista do conhecimento, às coisas mesmas.

Por fim vê-se, ainda, o modo pelo qual a intuição metafísica surge como necessidade na obra de Bergson após a verificação dos limites e impossibilidades da inteligência em relação ao contato com uma realidade movente. Se a inteligência, como exposta em seu pensamento, mostra-se, por sua própria natureza, impotente em relação ao conhecimento de algumas articulações do real onde está implicado o tempo “verdadeiro”, é pela intuição, como disposição especialmente adotada frente ao mundo, que se alargará a possibilidade do conhecimento dessas dimensões.

Já dividido o próximo passo, no segundo momento da pesquisa o foco é direcionado para a apresentação da crítica bergsoniana da inteligência e a reapresentação de conceitos fundamentais dentro da doutrina de Bergson que estão de algum modo ligados a sua teoria do conhecimento.

Para tanto é necessário, a princípio, uma aproximação maior da obra *A Evolução Criadora* relacionando-a com algumas teses fundamentais já lançadas nos dois livros iniciais de Bergson com o intuito de acompanhar uma linha de pensamento que aparece anunciada e que será efetivamente exposta na obra magna de 1907. Dentre estas teses está a distinção entre tempo da ciência e tempo da consciência ou da vida, pressuposto primeiro para uma crítica da inteligência. Distinção essa que estará ligada à própria exposição das limitações próprias à ciência no que concerne ao conhecimento do real. Questão importante, ainda, é como esse tempo da vida é ligado, a princípio, à vida interior, ao tempo da consciência e, por fim, à duração. Manifestando em cada caso sua distinção em relação ao tempo intelectual ou científico. Esse último se confirmando sempre como algo de abstrato, de exterior e de espacializado. E como tal, constituindo um conceito ilegítimo ou insuficiente quando aplicado ao real em sua totalidade. Outro ponto a se observar, ainda, é o modo como Bergson operacionaliza a passagem da duração da vida interior, da consciência, para a duração do universo como um todo e da progressiva extensão da duração nas linhas de desenvolvimento da vida. Ver-se-á o trabalho da força fundamental por trás dos progressos da vida, o *elã vital*, e sua relação paradoxalmente opositiva e complementar com a pura matéria. Outro ponto de abordagem é a diferença entre instinto, inteligência e suas relações com a intuição no quadro geral do progresso da vida e no contexto da cognição humana. A explicitação dessas faculdades evidenciará a confusão persistente entre inteligência e espírito e a tendência comum de se fazer ver um pelo outro bem como de fazer depreender a inteligência do instinto como que por um progresso desse último. Feita a distinção das faculdades restará claro o curso e o papel de cada uma no contexto da vida e no contexto humano. Ao instinto restará seu torpor próprio, à inteligência restará o trabalho útil e a instrumentação artificial, bem como a

incompreensão natural da vida, e, por fim, à intuição, que será *o instinto tornado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de ampliá-lo indefinidamente*, restará a ação livre, a percepção do tempo, da mudança e da continuidade real, ou seja, o conhecimento da consciência ou a vida.

O terceiro momento da pesquisa, busca mostrar mais detidamente como Bergson responde à pergunta fundamental de qualquer teoria do conhecimento: “o que se pode conhecer e como?”, fazendo uma separação de objetos e faculdades específicas, delegando a cada uma seu horizonte de inspeção, não deixando, no entanto, de realçar a possibilidade de complementariedade entre elas, sobretudo no âmbito do conhecimento filosófico.

Concluindo, o que se vê é que a filosofia de Bergson é levada para o campo da experiência mais fundamental e imanente. Tendo pensado os limites e alcances do conhecimento por seus diversos objetos, faculdades e campos, o que se coloca finalmente em questão, passa ser as possibilidades da linguagem em dizer tais experiências cognitivas. Como se sabe, Bergson é muitas vezes tomado como propositor de um pensamento que revelaria uma posição crítico-negativa da linguagem. O que fica claro, no entanto, é que, apesar de algumas afirmações pontuais e em contextos específicos, o autor defenderá a possibilidade de um uso criativo, não passivo, da linguagem; uso que a aproxima da experiência real a ser descrita. O que se tem, com efeito, é uma exaltação do *esforço* necessário para transcender as limitações próprias à linguagem e ao intelecto no que concerne à expressão e conhecimento do real.

PARTE I – DA INTUIÇÃO COMO PROBLEMA

KANT E BERGSON: O PROBLEMA DO TEMPO E A INTUIÇÃO COMO LIMITE

A abordagem de um tema como o do conhecimento no pensamento de Bergson requer, antes, um olhar atento para sua *teoria da intuição*. O que em nada facilita a empresa, pois a compreensão desse termo, e conseqüentemente de outros a ele ligados, vê-se obscurecida pelo fato do mesmo se mostrar sob uma diversidade significativa na história do pensamento que dificulta a extração de um sentido comum a partir do qual se poderia buscar uma aproximação conceitual segura.

De fato, por maiores que sejam as afinidades eletivas entre autores e correntes da tradição filosófica, no que toca à *intuição*, certamente não se pode dizer que haja uma teoria geral desse conceito aceita de forma unânime. Daí a hesitação confessa do autor francês em relação a adoção do termo na sua filosofia;¹ e, também, as tentativas recorrentes ao longo de seus textos de fornecer uma caracterização própria, que o distinga do seu emprego na tradição moderna, sobretudo do emprego kantiano que, ao limitar a intuição ao seu uso sensível, promovera a separação entre ciência e metafísica, deixando como prejuízo para a filosofia a

¹ Uma exposição mais detalhada dos motivos dessa hesitação pode ser vista no artigo de Camille Requier: *Intuition et méthode chez Bergson*. In: *Revue trans-paraitre: L'intuition*. Premier numéro, 2007, pp.189-218.

renúncia ao contato com o absoluto.² Ver-se-á, com efeito, que tal separação, acompanhada da busca da unidade do conhecimento *na* ciência, será, para Bergson, um problema central na filosofia kantiana e, de modo mais geral, em toda a tradição moderna.

Enfim, é praticamente impossível se aproximar do pensamento de Bergson sem que se veja surgir o tempo todo em sua obra a intuição em seu uso como método imanente de uma filosofia que advoga a possibilidade do acesso integral aos objetos; razão pela qual esse conceito assume certa ubiquidade aqui.

Defensor de uma metafísica capaz de conduzir ao conhecimento absoluto da realidade, sobretudo no âmbito da consciência, da vida, enfim, da *duração*, Bergson se coloca, desde os primeiros escritos, na contramão da modernidade, sobretudo da tradição kantiana, na qual predomina como modelo a análise científica. Na tradição instaurada pelo autor alemão, as pretensões do conhecimento veem-se reduzidas pela determinação das possibilidades e dos limites próprios da razão. Sua crítica acentua-se, mais ainda, porque a filosofia kantiana, ao fazer valer uma “*ciência uma e integral, abarcando a totalidade do real*” (Bergson, 2005: 384) e ao buscar nessa mesma ciência a unidade do saber, teria feito “*economia da hipótese metafísica*” (Leopoldo e Silva, 1983: 21), preconizado, com isso, a inacessibilidade da coisa em si. A raiz dessa censura bergsoniana à tradição filosófica, assim como à Kant, está fundada, sobretudo, em torno dos conceitos de *tempo* e *intuição*. E mais especificamente, no caso da intuição, a raiz do problema estaria assentada em uma insuficiente ou falsa abordagem do tempo real. Tempo, este, que Bergson reconceitua como *duração* após criticar a tradição por haver confundido o tempo com o espaço.

² Cf. LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Bergson e Kant. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Vol. 5, 1983, p.20.

A questão que se impõe, portanto, a Bergson consiste em saber o que é a *duração* então? Em que consiste a concepção bergsoniana do tempo? Ao longo de suas obras, buscando fugir da definição de algo aparentemente indefinível ou mesmo da generalização do que é singular, movente, Bergson aumenta consideravelmente os termos e as expressões para referir-se à *duração*. Para enumerar aqui alguns, aparecem: *criação, indivisibilidade, continuidade, sucessão, interpenetrabilidade das partes, movimento, dinamismo, novidade, heterogeneidade, imprevisibilidade, irreversibilidade*. Essa abundância de referências, por sua vez, trás aos leitores a sensação de uma diversidade quase infinita de “imagens” da *duração*. A saída encontrada por Worms, por exemplo, será propor três visões desse conceito que auxiliam na captação de seu sentido fundamental: ele o toma a partir das ideias de *constituição, continuidade e sucessão*.³ Com efeito, *a duração constitui*, ou seja, produz novidade, ela é criação constante. Sendo, por isso mesmo, irreversível e imprevisível. Em seu movimento, surpreende produzindo um futuro inassimilável ao passado. Há uma distinção de suas partes entre si, são heterogêneas. Porém, por se interpenetrarem, se confundirem e estenderem seus limites em uma *duração* indivisível e *contínua*, até os limites umas das outras, estas partes, por mais heterogêneas que sejam, não deveriam, com efeito, serem chamadas partes. Por último aparece a *sucessão* que é, finalmente, o aspecto dinâmico e móvel da *duração*, sua mobilidade, seu movimento contínuo.

Olhando além dessas três caracterizações fundamentais, a *duração* mostra três dimensões. Em primeiro lugar, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, a *duração* aparece como a *essência da consciência*, o fluir dos nossos estados mentais, o eu em seu devir. E posteriormente, em *Introdução à Metafísica*, Bergson afirmará que o âmbito em que, por

³ Cf. WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000, p.20.

excelência, se revela a *duração* é o âmbito do *eu*.⁴ Assim, o que se pode dizer é que a *duração* é, primeiramente, uma realidade psicológica. Porém, este posicionamento é de ordem epistêmica. O *eu* está presente ali onde a *duração* aparece pela primeira vez; aparece onde é inegável. Logo, a preeminência vislumbrada pelo fato de que a *duração* como *realidade psicológica* governa o primeiro livro de Bergson, é uma preeminência de ordem cronológica: a *duração* como *essência do eu* é o primeiro sentido da *duração* que se mostra na obra de Bergson. Pode-se dizer, então, que a *duração* é, primeiramente, uma *realidade psicológica*, porém somente no sentido cronológico e epistêmico. A partir “*de la durée ‘intérieure’ ou ‘psychologique’ à laquelle chacun de nous a accès de manière immanente en lui-même, il faut donc concevoir par un élargissement successif une diversité de durées correspondant aux divers degrés de l’être*” (Worms, 2000, 21). A *duração* interior é, assim, a primeira que se pode perceber. Contudo, a partir dela pode-se divisar uma *duração* prévia, no sentido lógico: a *Duração* em um sentido ontológico, posterior na obra de Bergson. Note-se que, em *A Evolução Criadora*, a *Duração* aparece como a própria dinâmica do ser. Dessa perspectiva, o que se pode ver é que, da *duração* como realidade psicológica, passa-se à *Duração* como realidade ontológica: é o “salto na ontologia”, como disse Deleuze.⁵ Se por um lado, ao *tempo*

⁴ Cf. BERGSON, Henri. *O Pensamento e o Movente: ensaios e conferências*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.188.

⁵ Cf. DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999, p.44. Deleuze distingue, através da análise da diferença de natureza entre passado e presente, de um lado, o nível transcendental ou ontológico e, de outro, o nível empírico ou psicológico. Para ele o que está em evidência nessa distinção é a forma com que o pensamento bergsoniano implica um *salto na ontologia*. Sai-se, com efeito de um presente que é psicológico para se colocar no *ser em si do passado* que é pura ontologia. É certo que, em função da utilidade, é preciso que se opere um movimento vetorialmente inverso quando a lembrança ganha existência psicológica e se insere no presente forçando a atualização, mas mudando de natureza. Nesse processo de “psicologização”, de virtual, passa a lembrança ao estado atual; acontece pouco a pouco uma “encarnação” do passado que sai do seu *ser impassível* e se insere no nível empírico. Há, como se pode notar, a descrição de um passado em geral que não se confunde com um passado particular de um presente que foi, mas apresenta-se mesmo como um *elemento*

Bergson assimila *duração* e *espírito*, por outro, deve-se dizer que a *duração* por sua vez se assimila ao *espírito*. Toda essa especulação sobre as “imagens” da *duração* não deve, contudo, esconder o seu sentido mais elementar: a *duração* é o *tempo*. A *duração* é, pois, o nome que Bergson atribuíra ao que a tradição e o senso comum chamam de *tempo*, para com isso distinguir a sua noção dessas duas instâncias. A *duração* é o *tempo real*, o *dever*. Com efeito, ela é: *sucessão*, *continuidade* e *constituição*, criação de incessante novidade, é o *tempo* em seu escoamento. Têm-se, assim, três dimensões para a *duração*: ela é *eu*, *ser* e *tempo*.

Mas porque Bergson dá ao tempo o nome *duração*? Porque sente essa obrigação de distinguir-se da tradição? A resposta parece estar na recorrente crítica dispensada à história da filosofia: haver confundido *tempo* com *espaço*. Haver pensado o tempo como o espaço, como um meio homogêneo. Homogêneo é o espaço, afirma Bergson. O tempo, cujos momentos presentes se distinguem dos passados e do porvir, todo o tempo, não pode ser meio homogêneo. E quando Bergson se refere ao *tempo pensado como espaço*, esse tempo “impuro”, contaminado de imagens do espaço, se refere a ele como “*tempo homogêneo*”. É preciso ver que a homogeneidade do espaço é a condição mesma de sua divisibilidade. Ao ser todo igual, o espaço abre-se para divisão, para o corte, a fragmentação; podendo, no entanto, unir-se novamente, recompor-se. Já o tempo, sendo absolutamente heterogêneo, é todo contínuo, simples, indivisível. Esta é, então, a grande crítica à filosofia moderna: ter pensado o tempo como o espaço, isto é, como homogêneo e divisível. O erro, contudo, teria começado

ontológico a partir do qual se pode pensar a passagem do tempo, a passagem de todo presente particular mediante atualização.

com Zenon⁶, que suportara seus paradoxos nessa confusão, mas teria se prolongado e se alimentado, fundamentalmente, em Kant.

Com efeito, desde o *Ensaio* Kant aparece como um dos principais responsáveis pela subsunção da filosofia ou da metafísica aos ideais e métodos que animam a pesquisa científica; ideais e métodos que estariam marcados, sobretudo, pelo tratamento do *tempo* a partir de uma terminologia herdada da investigação do espaço. De fato, esse texto de Bergson mostra-se, em muitos aspectos, como esforço de revisão da *Estética transcendental* kantiana⁷ a partir do estabelecimento de um novo estatuto para o espaço e, sobretudo, para o *tempo* (como *duração*) dentro do quadro da cognição humana. O que se pode observar é que Bergson coloca em questão os resultados obtidos na *Crítica* kantiana a despeito do *tempo* como *forma do sentido interno*. Com efeito, esse tempo (formal) será condição mesma para toda experiência possível, interior e exterior. Em outras palavras, é através dele que se poderá intuir a si mesmo (imediatamente) e ao mundo (mediatamente); o *tempo* como *condição subjetiva* da intuição ou *condição necessária* de toda experiência (interna e externa). Assim, se na *Estética* o autor alemão define a *intuição* por suas duas *formas puras e a priori, espaço e tempo* – hipostasiando o *tempo* como uma *forma pura interna* da experiência e o espaço como *meio exterior* de apresentação da realidade fenomênica à experiência –, em contrapartida, Bergson,

⁶ Um exemplo dessa confusão em torno do tempo em Zenon é o clássico paradoxo da flecha. Nesse paradoxo, lança-se uma flecha. Em cada momento no tempo, a flecha está em uma posição específica, e se esse momento é pontual, a flecha não tem tempo para se mover, posto que está em repouso nesse instante. Ora, durante os períodos de tempo seguintes, a flecha também estará em repouso pelo mesmo motivo. De modo que a flecha está sempre em repouso: o movimento é impossível.

⁷ Cf. LEOPOLDO E SILVA. Bergson e Kant. p.23. Essa leitura já aparece, também, na interpretação de Bento Prado Jr., sobretudo ao explicitar a distinção entre duas formas de multiplicidades como uma das condições para determinação da *duração*. Ali, segundo ele, o texto bergsoniano teria a pretensão de ser a “*definitiva redação da estética transcendental, para além dos equívocos da estética kantiana*”. Cf. PRADO JR., Bento. *Presença e Campo Transcendental*. São Paulo: Edusp, 1989, p.89.

no *Ensaio*, se referirá ao tempo como *duração qualitativa e heterogênea* da experiência interna; e ao espaço como *meio homogêneo* no qual se “desenrolaria” os estados materiais.

E se na definição de espaço no seu primeiro livro, salvo diferenças específicas, Bergson parece corroborar com a descrição kantiana,⁸ no que diz respeito ao tempo, a distinção se delinea e o rompimento é muito mais profundo. Essa crítica aparece de modo explícito quando, por exemplo, ele afirma que “*O erro de Kant foi tomar o tempo por um meio homogêneo. Parece não ter notado que a duração real compõe-se de momentos interiores relativamente uns aos outros, e se adquire a forma de um todo homogêneo é porque se exprime no espaço*” (Bergson, 1988: 159). Kant teria confundido, assim, tempo e espaço no concernente à exposição dos dois conceitos. E se ele pretendeu distingui-los, esta distinção estaria marcada por uma confusão. Sobre essa confusão, a primeira frase proporciona uma indicação inicial: o tempo de Kant é um tempo homogêneo. Seguindo a análise dessa crítica, a frase seguinte descreve a *duração* como composta de momentos que se interpenetram, tais quais cores que se matizam, tais como notas de uma melodia, dirá o autor em outros lugares.⁹ Vê-se, pois, que, o mais importante aqui não é a crítica à homogeneidade do tempo kantiano, embora essa esteja explicitamente colocada, mas sim a explicitação da ideia de continuidade da *duração* bergsoniana. As críticas, então, são duas: uma à homogeneidade outra à divisibilidade do tempo homogêneo. Kant teria, com isso, confundido o tempo com o espaço; e o teria, por consequência, pensado como divisível.

⁸ Bergson mostra que há na *Estética* a apresentação do espaço como “*uma realidade tão sólida quanto essas sensações, ainda que de outra ordem*” (Bergson, 1988: 67). E completa: “*Para que o espaço nasça da coexistência, é necessário um acto do espírito que as abranja a todas simultaneamente e as justaponha; este acto sui generis parece-se bastante ao que Kant chamava uma forma pura a priori da sensibilidade*” (op. cit.: 69).

⁹ Ver por exemplo, Bergson. *O pensamento e o movente*, p.79.

Além de Kant, há, ainda, uma segunda concepção de tempo da qual Bergson empenha em distinguir-se: a concepção relativista de Einstein. *Duração e Simultaneidade* termina assim: “*De ce côté, Einstein est le continuateur de Descartes*”. Essas últimas palavras do livro sugerem que a “imagem” do tempo de Einstein seria, ainda, de certo modo, a tradicional. E o sentido dessa afirmação é dado logo nas primeiras palavras desse livro, no título: Einstein não lida com o *tempo-duração* e sim com o *tempo-simultaneidade*. Para o bom entendimento da questão, não se pode deixar, aqui, de fazer uma observação: nesse caso não se trata da crítica da filosofia à outra filosofia, não se trata da crítica de uma filosofia a uma teoria científica, mas sim, a própria distinção entre pensamento filosófico e científico. O que se pode ver é que, para Bergson, o que está em questão não é que Einstein, como filósofo, tenha pensado mal o tempo a partir da filosofia, como Kant o fizera. Vale mesmo dizer que ele o pensou bem, contudo o fez como cientista. E isso certamente não constitui nominalmente um erro, como no caso de Kant¹⁰, pois ao fazê-lo, Einstein fizera o que a ciência deveria de fato fazer. Ora, por mais inovadora que seja uma concepção científica na história da ciência, não se pode pretender, não obstante, que esta seja revolucionária na história da filosofia. Para Bergson, a teoria da relatividade não é a aparição de uma nova concepção filosófica do tempo, mas, muito mais, a reiteração de uma concepção científica habitual e mesmo necessária.

Para ilustrar sua exposição, Bergson retoma os resultados da experiência Michelson-Morley (contração do espaço, dilatação do tempo e dissociação da simultaneidade), e os segue na teoria da relatividade restrita. Partindo daí ele percebe que o espaço que se contrai, a simultaneidade que se desloca, o tempo que se dilata, pertencem sempre a um *sistema de referência* virtual, nunca a um *sistema real*. Se, segundo o relógio do sujeito S, pertencente ao

¹⁰ Cf. (Bergson, 1988: 159): “*O erro de Kant foi tomar o tempo por um meio homogêneo ...*”

sistema R, o sujeito S', pertencente ao sistema R', envelhece mais lentamente que o sujeito S mesmo; ou se o sujeito S, segundo o relógio do sujeito S', envelhece mais lentamente que o sujeito S' mesmo; S, segundo seu próprio relógio, envelhece a mesma velocidade que S' segundo o seu. Para S, assim como para S', seu próprio tempo sempre passa na mesma velocidade, e dois fenômenos simultâneos de seu próprio sistema não poderia jamais transformar-se em sucessivos. Por conseguinte, a dilatação do tempo, como o deslocar da simultaneidade, ocorre sempre no sistema distinto, porém, não para o habitante do sistema distinto, mas para o habitante do próprio sistema. Em outras palavras, o deslocamento da simultaneidade ou a dilatação do tempo exige que não se coloque em nenhum sistema, que nenhum sistema seja o sistema de referência. Se se colocar em quaisquer deles, o tempo cessa de ser relativo. Para ser relativo, o sistema de Einstein exige abster-se de uma decisão: a de habitar um ou outro sistema de referência. O tempo que se dilata é o tempo do sujeito S, porém, para o sujeito S', e não para o sujeito S. Com efeito, o tempo que se dilata é um tempo sempre distinto, sempre de outro sistema, sempre virtual. Basta que se habite um sistema para que este deixe de dilatar-se, basta que o abandone para que comece a fazê-lo. Já o tempo real, o tempo habitado, este não poderia dilatar-se. E a saída do cientista alemão é não se colocar em nenhum sistema, equiparando, para tanto, realidade e virtualidade. Ora, se isso lhe permite medições mais exatas e uma determinação mais precisa das posições, não se pode dizer, com isso, que seja um erro fazê-lo. Porém, o filósofo, por não poder deixar de lado a diferenciação entre a realidade e virtualidade, se coloca em todos os sistemas ao mesmo tempo, e vê que em nenhum deles o tempo se dilata. A sua preocupação é com o *tempo real*. E no tempo real, naquele da vida e da consciência, os fatos sucessivos não poderão tornar-se simultâneos, assim como, dois fatos simultâneos não poderão torna-se sucessivos. Ver-se-á, pois, que é a presença

da consciência ou de uma temporalidade psicológica que irá possibilitar a definição da simultaneidade como sendo a relação entre dois ou mais fluxos. E sendo a simultaneidade fundamentalmente psicológica, não haveria qualquer razão para se separar um tempo do filósofo e um tempo do físico. Para Bergson, essa separação teria sido artificialmente promovida, já que, fundamentalmente, os dois tempos são, em realidade, o mesmo. Fora de uma consciência só haveria simultaneidade no espaço. Ele irá apontar ainda que, cabe à ciência o papel de investigar a simultaneidade de dois instantes, e que jamais chegaríamos a simultaneidade através do *tempo real*, ou da *duração*, posto que “o *tempo real* não tem instantes” (Bergson, 2006(b), p. 62); o instante aparece, então, como uma “miragem retrospectiva” a que se pode recorrer para medir a duração real; ele é, com efeito, sempre uma virtualidade. Já a duração, por sua vez, é escorregadia a qualquer medida. A saída, então, é a medição do espaço. Razão pela qual, instante e espaço se tornam uma só coisa e a simultaneidade dos instantes torna-se fictícia na falta de um elemento unificador, de uma consciência. Assim, o que se pode notar é que o *tempo real* não dura nem mais nem menos, porque a *duração* não comporta nem mais nem menos, não se pode quantificá-lo, não se pode medi-lo. A determinação da dilatação do tempo, tal como a do deslocamento da simultaneidade, exige a medida do tempo, sua divisão e quantificação. Esse, ao que parece, é o sentido da afirmação de Bergson de que Einstein seria aquele que teria levado às últimas consequências uma orientação já iniciada em Descartes. Segue operando com o tempo mensurável e quantificável, isto é, o tempo homogêneo e divisível.

De um modo ou de outro, a crítica que persiste será sempre a mesma: a tradição do pensamento, sobretudo o filosófico, confundira o tempo com o espaço. Em termos já recorrentes, significa que o tempo foi pensado como homogêneo, divisível e ou simultâneo,

conforme o caso. Ante a conceituação da *duração* de Bergson e da sua distinção em relação ao tempo, é necessário fixar a atenção nesse segundo ponto. E a questão é: pode-se dizer, pra todos os casos, que a tradição teria pensado o tempo tal como crê o autor francês? Atentar-se-á, aqui, para o caso estritamente filosófico: o tempo kantiano.

Barthélemy-Madaule, em *Bergson adversário de Kant* revela a fonte da crítica de Bergson como sendo “*a Estética Transcendental*”.¹¹ Com efeito, os argumentos quarto e quinto da *Exposição Metafísica* dizem respectivamente: “*Tempos diferentes são unicamente partes de um mesmo tempo*” e “*qualquer grandeza determinada de tempo é somente possível por limitações de um tempo único*”.¹² Note-se que, a *Estética Transcendental* parece contar com um tempo capaz de ser partido, limitado, sendo, no caso, esse tempo, divisível. Fato esse que, portanto, para Bergson, o torna também homogêneo. Ao que tudo indica, parece haver razão na crítica de Bergson: “*Le parallélisme est incontestable*”.¹³

Sem querer entrar aqui em uma discussão mais abrangente, o que tornaria a *duração*, frente ao dito tempo homogêneo, uma ideia mais aproximada do tempo real? Bem, Bergson sabe da existência (e até mesmo da utilidade) de um tempo homogêneo e divisível, o tempo da ciência. A crítica está no fato da tradição filosófica, e em especial Kant, ter privilegiado justamente este tempo na determinação do conceito. A questão não é, creio que em quaisquer dos casos, o desconhecimento da existência de um “outro” tempo.

O que dá originalidade ao tempo bergsoniano é seu enfoque bem preciso, que se abre em duas vias: privilegiar o tempo da vida ante o tempo da ciência e, conseqüentemente, dar a este uma dimensão ontológica da qual irá depender o resto de seus problemas filosóficos.

¹¹ BARTHÉLEMY-MADAULE, M. *Bergson adversaire de Kant: Étude critique de a conception bergsonienne du kantisme suivie d'une bibliographie kantienne*. Paris: PUF, 1966, p.38.

¹² Kant. *Crítica da razão pura*, A32, B48.

¹³ Barthélemy-Madaule. *Bergson adversaire de Kant*, p.47.

Assim, a novidade de Bergson é que ele se concentra, fundamentalmente, no tempo da vida. Fazendo deste o elemento central de sua filosofia. Vê-se, aqui, o primado ontológico da *duração*: faz-se do tempo a própria dinâmica do ser. Privilegiando, assim, por um lado o tempo da vida, face ao tempo científico, e fazendo do tempo da vida a dinâmica do ser, a partir da qual se pode explicar o resto dos fenômenos. Há, assim, uma oposição radical entre a “forma” da intuição kantiana, o “tempo espacializado”, herdado da mecânica newtoniana, e o que Bergson irá chamar de *tempo real* ou *duração*: um tempo no qual os momentos se interpenetram e são qualitativamente distintos uns dos outros.

O que se pode notar aqui é que, tendo rompido com Kant e toda uma tradição moderna que não teria atentado para a verdadeira natureza do tempo, Bergson não pode, por conseguinte, admitir uma *teoria da intuição*, bem como uma *teoria do conhecimento*, daí advinda. Com isso, mesmo não tendo definido em seu primeiro texto a intuição como método específico da filosofia que pretende levar a termo, ao posiciona-se contra a ideia de tempo que acompanha o pensamento moderno, Bergson deixa entrever a metafísica que defenderá e que estará fundamentada na experiência real do *tempo* possibilitada pelo uso da intuição –intuição intelectual metafísica – como forma de ampliação do campo de percepção, para além de um empirismo restrito.¹⁴

Tais posições se confirmam nas afirmações feitas posteriormente ao analisar o problema da intuição na doutrina kantiana:

¹⁴ De fato, “L’empirisme supérieur de Bergson élargit les possibilités de la pensée grace à l’expérience de nouvelles possibilités (...) l’intuition supérieure` que Kant croyait nécessaire por fonder toute prétendue métaphysique, Bergson (contrairement à Kant) maintient qu’elle existe”. Cf. MULLARKEY, John. La naturalisation de la métaphysique. In. *Annales bergsoniennes I*. Paris: P.U.F, 2002, p.314.

Mas essa dualidade de intuição, Kant não queria e, aliás, nem podia admiti-la. Para admiti-la, teria sido preciso ver na duração o tecido mesmo de que é feita a realidade e, por conseguinte, distinguir entre a duração substancial das coisas e o tempo espalhado em espaço (...) Nada de mais contrário à letra, e talvez também ao espírito, da Crítica da razão pura. (Bergson, 2005: 389)

Essas afirmações ressaltam a posição de que fora acima de tudo a “descoberta” (ou reinstituição) da *duração* ou do *tempo real* que possibilitara ao autor francês uma revisão do estatuto da intuição dentro da metafísica apresentada por ele como possível.¹⁵ Depois de ter desqualificado o "tempo formal", não há mais possibilidade de admitir uma intuição de face kantiana. A admissão de tal intuição, calcada em uma visão analítico-científica do tempo, significaria uma insistência no uso dos termos da análise do espaço para descrever a experiência intuitiva do tempo; e, sobretudo do ponto de vista do conhecimento, permanecer sujeito às *ilusões* que por vezes acompanham tanto a ciência quanto a filosofia, sobretudo nos esforços de descrição do movimento, da vida ou dos estados psicológicos.

O desenvolvimento do argumento bergsoniano atestará que tal caracterização do tempo estará diretamente relacionada com uma experiência *relativa*, abstrata e insuficiente da realidade na medida em que oferece desta, somente recortes instantâneos (pontos de vista relativos), imóveis, sobre os quais o entendimento poderá aplicar seu aparato analítico. Em contrapartida a essa relativização do conhecimento, Bergson pretende rever o estatuto do *tempo* e o status da *intuição* para daí reinstaurar a metafísica como conhecimento absoluto ou conhecimento *do absoluto*. Sobre essa intuição ele questiona em correspondência com

¹⁵ Em outras palavras, “*l’intuition de la durée impose à la chronologie de l’œuvre son rythme (...) Elle aura beau ensuite reformer son sens au contact de la durée, elle s’inscrit dans un genre qui la contient et donne à Bergson de s’inscrire lui-même dans l’histoire de la métaphysique*” (Requier, 2007: 217;202).

William James: “*Se pudéssemos modelar nossa faculdade de intuição sobre a mobilidade do real, a modelagem não seria algo estável, e a verdade – que só pode ser esta própria modelagem – não participaria desta estabilidade?*”¹⁶

Para melhor elucidação dos pontos levantados aqui, é preciso recompor mais detidamente as críticas que Bergson desfere contra a *Estética* kantiana, pois, ao que tudo indica, elas podem sugerir um caminho reflexivo que amplie a compreensão do texto bergsoniano. Além disso, é preciso compreender a que elo corresponde tais críticas dentro do contexto da apologia do autor francês à metafísica. Porém, é importante buscar antes no próprio texto kantiano os elementos motivadores de tais críticas. No prólogo da primeira edição da *Crítica da razão pura* (1781) Kant escreve:

É vão, com efeito, afectar indiferença perante semelhante investigação, cujo objecto não pode ser indiferente à natureza humana. Esses pretensos indiferentistas (...) não são capazes de pensar qualquer coisa sem cair, inevitavelmente, em afirmações metafísicas. Porém, essa indiferença, que se produz no meio do florescimento de todas as ciências (...) é um fenómeno digno de atenção e reflexão. Evidentemente que não é efeito de leviandade, mas do juízo amadurecido da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente; (Kant, 1997: AXI)

Com um tom marcadamente incisivo o autor alemão introduz o que será um dos problemas centrais de sua obra, o eixo que articula seu desenvolvimento: a razão não pode permanecer indiferente frente àqueles conhecimentos que são os últimos aos quais se deveria renunciar (conhecimento metafísico). Contudo, com a maturidade alcançada, a razão não pode fugir à

¹⁶ Carta de Bergson a William James, de 27 de junho de 1907. In: BERGSON. *Cartas, conferências e outros escritos*. Coleção os pensadores, 1974, p.14.

necessidade de empreender um esforço de autoconhecimento, devendo mesmo cobrar de si que julgue a si mesma para que possa legitimar suas pretensões. O resultado disso no respeitante ao valor da metafísica é suficientemente conhecido, sobretudo a subsunção desta à ciência e a interdição do acesso a coisa em si: núcleo da reprovação bergsoniana. Como se sabe, Bergson fundará sua censura ao kantismo em um ponto concreto da formulação de sua doutrina: a vinculação entre metafísica e intuição. Afirma Bergson: “*As doutrinas que têm um fundo de intuição escapam à crítica kantiana na exata medida em que são intuitivas; e essas doutrinas são tudo na metafísica*” (Bergson, 2006: 232). O que está em pauta nessa oposição de Bergson ao kantismo é a proposição de outra maneira de entender o pensar metafísico, que o tome por algo vivo e ativo, fazendo radicar sua possibilidade na possibilidade real de uma *intuição intelectual*.

O problema, contudo, está no fato de que, sendo o terreno do saber metafísico o terreno do supra-sensível, isto faz com que este seja um saber teoricamente problemático. Na visão de Kant:

O destino não foi até hoje favorável que permitisse trilhar o caminho seguro da ciência à metafísica, conhecimento especulativo da razão completamente à parte e que se eleva inteiramente acima das lições da experiência (...) devendo, portanto, a razão ser discípula de si própria; (...) Não há dúvida, pois, que o método tem sido um mero tateio e, o que é pior, um tateio apenas entre simples conceitos. (Kant, 1997: BXIV-XV)

Nesse excerto é possível ver explicitamente a situação problemática em que a metafísica se acha naquele momento: não ter encontrado, ainda, um modo adequado de proceder. Razão pela qual tem trabalhado, até então, fundamentada em *simples conceitos*. Importa notar, aqui,

que a funcionalidade da intuição está desde já apontada: com efeito, Kant indicará como utilidade negativa da sua crítica “*a de nunca nos atrevermos a ultrapassar com a razão especulativa os limites da experiência*” (Kant, 1997: BXXIV); tal visão oferece a contrapartida positiva de restringir o uso prático da razão. De fato, afirma Kant, “*o pensamento tem sempre que referir-se, finalmente, à intuição, quer directamente (directe), quer por rodeios (indirecte) [mediante certos caracteres] e, por conseguinte, no que respeita a nós, por via da sensibilidade, porque de outro modo nenhum objecto nos pode ser dado*” (Kant, 1997: A19 B33). Portanto, a possibilidade da metafísica como conhecimento objetivo e, consequentemente, científico, radica-se no alcance da intuição; essa considerada, no caso, como puramente sensível. É possível observar tal posicionamento em um dos mais representativos trechos nos quais esse tema é exposto na *Crítica*:

Sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objectos, é pela intuição que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento. Esta intuição, porém, apenas se verifica na medida em que objecto nos for dado; o que, por sua vez, só é possível, [pelo menos para nós homens,] se o objecto afectar o espírito de certa maneira. A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afectados pelos objectos, denomina-se sensibilidade. Por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos dados objectos e só ela nos fornece intuições; mas é o entendimento que pensa esses objectos e é dele que provêm os conceitos. (Kant, 1997: A19 B33)

Vê-se, pois, que, a intuição é definida aqui, em primeiro lugar, pela *immediatez*, ou seja, pela referencialidade imediata do conhecimento ao objeto. E se Kant salva a objetividade do conhecimento através dessa referência *a algo*, junto ao carácter *imediato* da intuição aparece

um segundo termo, indissociável do primeiro, a *receptividade*: a intuição é o modo pelo qual o conhecimento se *refere* imediatamente *ao dado*. De tal maneira que, em ausência deste dado inicial recebido, a intuição seria ou bem *espontaneidade criadora*, ou bem uma *forma de sentimento subjetivo*, algo inacessível e impossível para o homem ou algo irrelevante no que diz respeito ao conhecimento que deve ser submetido à crítica (conhecimento objetivo e científico). Por outro lado, e em consequência disso, neste processo de conhecimento, a intuição aparece como meio, em virtude de sua vinculação com a sensibilidade (capacidade de receber representações), garantindo a legitimidade da atividade espontânea do entendimento, de onde *procedem os conceitos*: o processo de constituição dos objetos haverá de sustentar-se *na* intuição. Até aqui, então, a teoria kantiana da intuição se caracteriza pela *imediatez* e *receptividade*; constituiu parte de um processo vinculado à sensibilidade (que é receptiva), sendo o entendimento (espontaneidade) a culminação do mesmo; e, por último, se trata de uma forma de representação. Pontos, como se sabe, de grande relevância para a crítica bergsoniana, já que este só admite a caracterização da intuição pela imediatez, rechaçando, pois, os demais pontos. Em seu primeiro momento, então, a intuição aparece não como receptividade, mas como vivência; não tem um caráter representativo, muito pelo contrário, se define como *contato* ou convivência – simpática – com seu objeto.

Ponto importante dentro da censura bergsoniana a Kant é a adesão por parte deste ao modelo analítico-científico na hora de levar a termo sua filosofia transcendental. O que teria feito com que esta permanecesse inevitavelmente marcada pela relação com a ciência; colocando essa última como paradigma a ser seguido e apontando para uma unidade do saber *na ciência*. De fato, essa operação é mostrada de forma positiva na obra de Kant, especialmente quando confrontada com a atitude bergsoniana que desde *A Evolução Criadora*

postulará a distinção necessária entre filosofia e ciência ao menos em termos de métodos e objetos específicos.

É bom ter em mente aqui, mais uma vez, que o sentido da objeção bergsoniana dirige-se fundamentalmente e tem como raiz a valorização ontológica da temporalidade. Vale notar, ainda, que essa objeção se vincula com o terceiro dos pressupostos que operam na exposição kantiana: o conhecimento do “Eu”, a função da experiência interna e a psicologia de caráter associacionista que subjaz na *Crítica*. Dando encaminhamento, tem-se a afirmação de Kant em relação ao tempo: “*O tempo não é um conceito empírico que derive de uma experiência qualquer. Porque nem a simultaneidade nem a sucessão surgiriam na percepção se a representação do tempo não fosse o seu fundamento a priori*” (Kant, 1997: A31 B46). Nessa afirmação é possível ver expressa com clareza a atitude do autor na hora de iniciar sua análise crítica: “*o tempo não é um conceito empírico*”, não pertence, pois, às coisas; é, com efeito, como referirá em outro momento, “*a forma real da intuição interna*”¹⁷, cujo caráter *a priori* garante os valores de universalidade, necessidade e certeza no conhecimento sintético dos fenômenos.¹⁸ O tratamento do tema do tempo na filosofia transcendental kantiana se apoiaria no pressuposto de que a ciência, com as características adquiridas em sua orientação moderna, constituiria o modelo paradigmático do conhecimento. Pois bem, assim considerado, o tempo aparece como *condição subjetiva* sob a qual tem lugar toda e qualquer intuição e, sendo *a priori*, é anterior aos objetos em sua representação; é, também, a *forma* pela qual é possível ao

¹⁷ Cf. “*impugnamos qualquer pretensão do tempo a uma realidade absoluta, como se esse tempo, sem atender à forma da nossa intuição sensível, pertencesse pura e simplesmente às coisas, como sua condição ou propriedade. Tais propriedades, que pertencem às coisas em si, nunca podem ser dadas através do sentido (...) O tempo é, sem dúvida, algo real, a saber, a forma real da intuição interna*” (Kant, 1997: A36-37, B52).

¹⁸ *Op. cit.* A39-40, B56-57.

sujeito intuir a si mesmo e ao seu estado interno,¹⁹ o que o põe num papel decisivo em relação ao tema do conhecimento do “Eu”. Tema que haverá de ser um dos pontos centrais da oposição bergsoniana ao enfoque metafísico de Kant, sobretudo porque na *Crítica* “*todos os objetos dos sentidos são puros fenômenos*” (Kant, 1997: A49). É importante notar o fato de o sujeito kantiano representar a si mesmo como fenômeno na intuição, isto é, como algo *relativo*. Posição essa corroborada por alguns pontos: 1º, a distinção entre intuição e pensamento, sendo a primeira receptividade imediata, enquanto que o pensar, como atividade constitutiva do sujeito, exige a mediação; 2º, a vinculação entre a intuição e a sensibilidade: uma vez estabelecida a distinção anterior, só o pensamento pode ser definido por esta espontaneidade, e a intuição, pelo contrário, é representação e implica a presença de *algo* pelo qual o sujeito é afetado (no caso do sentido interno, este algo é sua própria atividade), permanecendo excluída uma *intuição intelectual*,²⁰ 3º, a análise deste dinamismo afeta exclusivamente o conhecimento objetivo, abdicando-se de outras formas de acesso ao real que, desta perspectiva, tem seu valor ignorado; 4º, a intuição que o sujeito tem de si apresenta um caráter unificante e sintetizador da diversidade dada à sensibilidade. Sobre isso afirma Kant:

A consciência de si mesmo (a apercepção) é a representação simples do eu e se, por ela só, nos fosse dada, espontaneamente, todo o diverso que se encontra no sujeito, a intuição interna seria então intelectual. No homem, esta consciência exige uma percepção interna do diverso, que é previamente dado no sujeito, e a maneira como é dado no espírito, sem espontaneidade, deve, em virtude dessa diferença, chamar-se sensibilidade. (Kant, 1997: B68)

¹⁹ *Op. cit.* A33, B49-50.

²⁰ De fato, há várias referências por parte de Kant no sentido de uma interdição de tal intuição no ser humano, conforme se pode ver na *Crítica da razão pura*, especialmente o final da *Analítica dos princípios*. Cf. *Op. cit.* B308, 311-12, 336, 342

Admitida a diversidade do dado, a atividade unificante do sujeito vem a ser o elemento fundamental do processo de conhecimento levado a cabo em todos os níveis, desde a intuição²¹ até a unidade sintética da apercepção: *“ponto mais elevado a que se tem de suspender todo uso do entendimento, toda a própria lógica e, de acordo com esta, a filosofia transcendental: esta faculdade é o próprio entendimento”* (Kant, 1997: B134, nota).

O que importa, efetivamente aqui, é notar que a metafísica para Kant abrange o âmbito do supra-sensível, motivo pelo qual se apresenta como uma forma de saber “problemática”, cuja justificação e fundamentação exigem uma crítica da razão. Já Bergson, pelo contrário, com a intenção de recuperar a metafísica como saber, parte de uma afirmação de princípio: *a metafísica é experiência*, seu campo é a *duração* e a *vida* e sua principal tarefa consiste em aproximar-se desta. Esta afirmação da vida e dos fatos, anterior à análise gnosiológica, vem a ser um dos pontos centrais da contraposição de Bergson ao kantismo, como bem o mostrou Franklin Leopoldo. Analisando a relação entre os dois pensadores, ele aponta para o fato de que a censura de Bergson a Kant se funda no fato deste não ter notado que a ciência se tornava *“cada vez menos objetiva, cada vez mais simbólica, à medida que ia do físico ao vital, do vital para o psíquico”* (Bergson, 2005: 387). E Bergson completa:

Todo alvo da Crítica da razão pura, com feito, é explicar como uma ordem definida vem se acrescentar à materiais que são supostos incoerentes. E sabe-se com que preço ela nos faz pagar essa explicação: o espírito humano imporia sua forma a uma “diversidade sensível” vinda não se sabe de onde, a ordem que encontramos nas coisas seria aquela que nós mesmos pomos nelas. De modo que a

²¹ *Op. cit.* B130.

ciência seria legítima, mas relativa à nossa faculdade de conhecer, e a metafísica impossível (...) (Bergson, 2006: 72).

Os argumentos bergsonianos sugerem que, como desdobramento da aceitação da ordem como algo imposto pela atividade formalizadora do sujeito, ter-se-ia a admissão da *relatividade do conhecimento* conferida tanto à ciência como à metafísica. Além disso, como dito anteriormente, quando Kant aborda o problema do alcance do conhecimento e da possibilidade do conhecimento metafísico, o faz tendo o modelo científico de conhecimento como parâmetro. De todo modo, à metafísica caberá transcender os conceitos e chegar à *intuição direta* se quiser se afirmar como uma forma de conhecimento que pretende *passar-se de símbolos* (Bergson, 1969: 182). Com isso, o saber metafísico se oporia ao conhecimento representativo e simbólico em virtude de seu caráter absoluto; e, posto que o absoluto, para Bergson, constitui o “interior” das coisas, seu método é a *intuição metafísica*, condição mesma para o contato direto com o real. Ora, visto que esta intuição se contrapõe à abordagem científica, ao senso comum e à ação, uma *metafísica* que parta dessa intuição haverá de exigir um *esforço* para remontar o que Bergson denomina de a marcha natural do pensamento ou “*a direção habitual do trabalho do pensamento*” (Bergson, 2006: 221). Justamente aqui, nesta maneira de entender a metafísica, reside, em grande medida, a oposição a Kant, tomado como aquele que conduziu a metafísica ao “*limite extremo do simbolismo*” (Bergson, 2006: 228).²²

²² Vale lembrar, aqui, uma passagem do livro de Franklin Leopoldo que expõe os motivos dessa afirmação de Bergson: em Kant, (...) “A *intuição de elementos descontínuos na forma espacial e temporal é o fundamento material das relações intelectuais. Na medida em que a forma impõe ao conhecimento um caráter fenomênico, tais relações nunca poderão ultrapassar o âmbito do relativo. Ora, se a matéria do conhecimento é o mesmo que a forma sensível pela qual a percebemos (...) O sujeito tem de ser exterior ao objeto para que este recupere a autonomia (...) por isso Kant não pode conceber nem intuição interna enquanto coincidência consigo próprio, nem intuição intelectual enquanto captação do objeto para além da articulação intelectual (...) O conteúdo tem de ser radicalmente estranho. E como a mediação que leva o dado dessa estranheza ao reduto lógico que lhe*

Por outro lado, frente à *razão pura* kantiana, o autor irá sustentar uma noção de conhecimento dada a partir de um sujeito aberto ao mundo, originado como “*homo faber*”²³, que aparece na linha da evolução percorrida pela inteligência e que, portanto, vê-se submetido às exigências da lógica e da linguagem e, respondendo a estas, recebe suas determinações (Bergson, 2005: 151). O “apriorismo” kantiano experimenta, como se pode ver, uma inversão.

Por outro lado, as análises “psicológicas” de Bergson o conduzem à observação de que a vida psíquica, constituindo a “interioridade” do sujeito, é um processo dinâmico, cuja unidade se deve à interpenetração de seus estados. Revelando, portanto, um “eu” de caráter *qualitativamente heterogêneo* que, em virtude e como expressão de sua estrutura e atividade, “*toca o mundo exterior superficialmente*” (Bergson, 1988: 88); dificultando o acesso intuitivo à imediatez de si mesmo. E nessa direção a oposição ao texto de Kant toma uma forma mais radical ainda. Isso é posto de modo bem manifesto em *O pensamento e o movente*:

Kant havia estabelecido, dizia-se, que nosso pensamento se exerce sobre uma matéria espalhada (...) a “coisa em si” escapa-nos; seria preciso, para atingi-lo uma faculdade intuitiva que não possuímos. Pelo contrário, resultava de nossa análise que pelo menos uma parte da realidade, nossa pessoa, pode ser recuperada em sua pureza natural (...) Nossa pessoa nos aparece como ela é “em si” assim que nos libertamos de hábitos que foram contraídos para nossa maior comodidade. (Bergson, 2006: 24)

*conferirá familiaridade intelectual é a forma, só o fenômeno externo pode ser apreendido” Cf. LEOPOLDO E SILVA, F. *Intuição e Discurso Filosófico*. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p.76-77.*

²³ “(...) são bem conhecidas as considerações de Bergson acerca da precedência do *homo faber* sobre o *Homo sapiens*. Portanto, o que vimos saber pela inteligência acerca do mundo é muito mais aquilo de que necessitamos para viver dele do que para pensar sobre ele” (Leopoldo e Silva, 1983: 22-23).

De todo modo, o que mais interessa, aqui, é notar como Bergson estabelece sua metafísica através de indicações claramente traçadas: frente a Kant, se situa *nos fatos* com a intenção de edificar uma metafísica capaz de chegar cada vez mais fundo, em um esforço contínuo, progressivo e organizado de todos os filósofos unidos no mesmo respeito à experiência; e propõe, ou melhor, exige, uma adesão plena à realidade a se inserir. Tal metafísica, afirma Worms, “*est un retour à l’immédiat et au donné; elle est donc à la fois critique et intuitive: recherche de la coïncidence entre le savoir et son objet, de la réalité que nous expérimentons dans l’acte pur de la perception, ou de l’intuition*” (Worms, 2004: 140). Tal posição expressa a afirmação da primazia do real e tenta afastar desse plano toda tentativa de relativização: a *metafísica*, pelo recurso metodológico à intuição, haverá de ser um saber absoluto do absoluto que, evitando a mediação conceitual, entra em uma identificação com o núcleo da realidade. Intuição “*significa primeiro consciência, mas consciência imediata, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência*” (Bergson, 2006: 29); razão pela qual a intuição recai, a princípio, na própria consciência e, em seguida, por simetria, no impulso vital²⁴. Finalmente, à metafísica será atribuída a função de ultrapassar o âmbito do simbólico (*passar-se de símbolos*) no qual se desenvolve não só a ciência, mas a vida prática em geral. Vê-se, então, fixado, aqui, dois modos de conhecer, um *por conceitos*, outro *por intuição direta*; e a inteligência por seu apelo ao conceito permanece vinculada à prática e a ação exercida sobre a matéria. E em torno desse ponto se concretiza novamente a crítica de Bergson a Kant:

²⁴ Afinal, “*a vida é um evento psicológico, ou seja, algo exatamente da mesma natureza que qualquer uma de nossas sensações*”. MANIGLIER, Patrice. Bergson estruturalista?. In: *Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009, p.75-110.

Pois para ir até a intuição não é necessário transportar-se para fora do domínio dos sentidos e da consciência. O erro de Kant foi acreditar que isso fosse necessário. Após ter provado por argumentos decisivos que nunca nenhum esforço dialético irá nos introduzir no além e que uma metafísica eficaz seria necessariamente uma metafísica intuitiva, acrescentou que essa intuição nos falta e que essa metafísica é impossível. Sê-lo-ia, com efeito, caso não houvesse outro tempo e outra mudança além daqueles que Kant percebeu (...) pois nossa percepção usual não poderia sair do tempo nem apreender algo diferente da mudança. Mas o tempo no qual permanecemos naturalmente instalados, a mudança que normalmente temos em mira são um tempo e uma mudança que nossos sentidos e nossa consciência reduziram a pó para facilitar nossa ação sobre as coisas. Desfaçamos o que estes fizeram, reconduzamos nossa percepção às suas origens e teremos um conhecimento de um novo gênero sem ter precisado recorrer a novas faculdades. (Bergson, 2006: 147)

Ressaltada no argumento de Bergson, está a proposição de que se Kant negara a intuição metafísica, isto se deve, no limite, pelo fato dele não ter compreendido que o *tempo* considerado em sua *Crítica* advém do ato habitual do entendimento trabalhando sobre o *fantasma das coisas*. O autor alemão teria permanecido, com isso, preso à *ilusão natural* ocasionada pelo próprio trabalho da inteligência que tende, pela necessidade prática, a “espacializar” a *duração*.²⁵ A intuição, neste sentido, exige uma “ultrapassagem” da inteligência e dos hábitos que vigoram na maneira pela qual se pode conhecer. Hábitos contraídos na ação e que, ao reaparecer na especulação, criam problemas insolúveis e traz a relatividade ao interior do conhecimento. Contudo, defende Bergson, “*Nosso conhecimento das coisas já não seria então relativo à estrutura fundamental de nosso espírito, mas somente*

²⁵ "A tese geral de Bergson é bem conhecida: nós projetamos sobre a duração verdadeira, infinitamente móvel, o espaço no qual nós vivemos visando a comodidade social" Cf. Vieillard-Baron, J. L. *Bergson*. Paris: P.U.F, 1991, p.58.

a seus hábitos superficiais e adquiridos (...) Desfazendo o que essas necessidades fizeram, restabeleceríamos a intuição em sua pureza primeira e retomariamos contato com o real” (Bergson, 1999: 216). Essa visão da intuição se mostra, com efeito, vinculada e articulada com uma zona problemática que deixa entrever o alcance da teoria do conhecimento bergsoniana: a princípio, como uma experiência interna e em sua utilização metodológica, a intuição parece encerrar uma dicotomia, apresenta na atividade filosófica um caráter de originalidade, sendo o requisito e pressuposto inicial da filosofia e, por ser originária, não se deixa tomar por casual (e de certo modo, nem sequer por espontânea, no sentido rigoroso do termo), posto que exige um *esforço* de preparação prévia direcionado à eliminação das mediações impostas pelo pensamento conceitual. Daí a afirmação de Bergson de que sua intuição metafísica, habitualmente caracterizada como vivência, sentimento, etc., é, na verdade, também, *reflexão*.²⁶ A intuição metafísica é *reflexão* na medida em que se trata de um ato (disposição) mediante o qual é possível ultrapassar a mediação do conceito e se transportar à interioridade do objeto para *coincidir com ele*. A tese fundamental da teoria do conhecimento bergsoniana firma-se, assim, nos seguintes pontos: 1º, como ato de identificação ou coincidência, como contato, como um “instalar-se em”, a intuição apresenta uma dimensão ontológica que, por um lado, só adquire sentido pela afirmação da existência de um *dever vital* que é a *duração*. Por outro, tem a *duração* como o que constitui a natureza do sujeito e o que possibilita a intuição como plena imediatez; 2º, o caráter imediato da intuição não elimina o *esforço reflexivo*, posto que se trata de uma *ação* que se realiza em um “eu” entendido como sujeito capaz de,

²⁶ Afirma Bergson: “*Nada diremos acerca daquele que pretende que nossa ‘intuição’ seja instinto ou sentimento (...) nossa intuição é reflexão*” (Bergson, 2006: 99).

mediante singular disposição, se instalar *no devir, na duração, na vida*;²⁷ e posto que, como método, ela deve ser estendida a qualquer um que se empenhe no esforço de conhecer

O QUE PODE SER PERCEBIDO?

Assim, para Bergson, mediante intuição metafísica seria possível coincidir com o que o objeto tem de *único*. As páginas de *Introdução à metafísica* (1903), publicado pela primeira vez na *Revue de Métaphysique et Morale*, estão dedicadas, justamente, ao desenvolvimento dos caracteres peculiares dessa intuição. Caracteres esses que são certamente controversos e estão na origem de fortes objeções. Nesse texto aparecerá, explicitamente, o esforço bergsoniano de responder à questão da relação entre *metafísica* e *ciência* no interior da sua obra. Questão essa que o acompanhará por quase todos os seus textos posteriores. É nele, também, que o autor irá apresentar uma descrição específica da *intuição* como *método*. E parece ser, ainda, a partir da especificação do caráter metodológico da intuição que o autor irá se deparar com a necessidade de *tornar mais precisa* a significação dos termos *metafísica* e *ciência*. Outro fato importante a se observar é que referidos à noção de intuição aparecem quase sempre os termos *duração* ou *tempo real*. O que torna razoável a afirmação de que é, acima de tudo, a descoberta do *tempo real* que possibilitará a Bergson o uso da intuição nos seus termos específicos, ou seja, como método filosófico de aproximação do movente. Ao que tudo indica, é a partir daí que a metafísica de Bergson adquire contornos cada vez mais nítidos. Pode-se notar bem isso em *A Evolução Criadora*, onde o autor deixa claro o lugar

²⁷ Esses pontos destacam o caráter aparentemente “paradoxal” da intuição, pois, se por um lado a experiência intuitiva é vinculada a uma *simpatia* direta e irrefletida, constante nos grandes “gênios” e “místicos”, por outro ela é mostrada como uma experiência acessível a “todos os homens” na medida em que é método ou disposição reflexiva adotada diante do objeto.

ocupado por seu recém proposto método dentro de seu projeto filosófico. Conforme se pode ver na afirmação de que a sua preocupação ali estaria, sobretudo, em “*definir o método e fazer entrever, em alguns pontos essenciais, a possibilidade de aplicá-lo*” (Bergson, 2005: XV). Dentre esses pontos essenciais de aplicação do método intuitivo está a investigação da vida. Com efeito, os procedimentos da inteligência se aplicam legitimamente à investigação da matéria; mas as ilusões e os falsos problemas surgem quando de sua aplicação à *consciência* ou a *vida*. Nesse terreno da experiência, defende o pensador a *duração*, para se atingir o mais “fundo” deve prevalecer a *intuição*. Tal divisão *de direito* marca, como se pode ver, direções divergentes da atividade do pensamento. Afirma Bergson:

(...) quer se aceite, quer se rejeite nossa concepção da inteligência, há um ponto que todo mundo irá nos conceder, o de que a inteligência se sente especialmente à vontade em presença da matéria inorganizada. Dessa matéria, tira um partido cada vez melhor (...). Agora, quando a inteligência aborda o estudo da vida, trata necessariamente o vivo como trata o inerte (Bergson, 2007: 213)

Importa ressaltar que o intento de Bergson ao se voltar para a *intuição* não é o de depreciar a inteligência, julgando-a inadequada ao fim a que se destina, mas, muito mais, fazer notar que a inteligência em seu *modus operandi* tem que se restringir com fins à praticidade; ela está essencialmente submetida às contingências da ação; é, pois, um instrumento de ação. A própria ciência é “obra” da inteligência e da sua tendência adaptativa e prática. No entanto, se a experiência e o conhecimento vêm-se restringidos pelo pragmatismo da inteligência, é pela *intuição* como uma *atitude especialmente adotada* que a experiência é *alargada*. Em um primeiro momento, Bergson irá constatar que, quando deixada exclusivamente nas mãos da

inteligência ou da ciência, a experiência só poderá oferecer um conhecimento *relativo* (à necessidade da ação). Para que se tenha um conhecimento absoluto do real em suas articulações, a intuição (a metafísica) e a inteligência (a ciência) devem entrar numa relação de complementaridade. E é nesse contexto que a filosofia “*invade assim o domínio da experiência. Envolve-se em muitas coisas que, até então, não lhe diziam respeito. Ciência, teoria do conhecimento e metafísica ver-se-ão levadas para o mesmo terreno*” (Bergson, 2005: 216). É patente a pretensão bergsoniana de mostrar, na contramão da tradição kantiana, a inviabilidade de “*ciência una e integral, abarcando a totalidade do real*” (*ibidem*) e, com isso, promover uma *reinstauração* do conhecimento metafísico, bem como da intuição que o faz possível.

Pois bem, voltando ao texto de 1903, ver-se-á, pois, que, a intuição aparece, ainda, como *único* meio de acesso *absoluto* ao real. E o conhecimento metafísico, pelo uso desse método, seria, por conseguinte, o único conhecimento absoluto. Em contrapartida, a ciência, pela insuficiência de seu método, só poderia obter do real um conhecimento relativo ou “pontos de vista”. Esboçam-se, nesse caso, dois modos de conhecimento: o primeiro seria dado por um rodear, um “*tourne autour*”, do objeto (analítico); o segundo seria dado por uma inserção no interior do objeto, para *coincidir* de modo absoluto com aquilo que ele tem de único (intuitivo). Sendo que o rodear *analítico* forneceria sempre o *conhecimento relativo* da coisa – conhecimento subordinado ao ponto de vista do observador ou aos símbolos envolvidos na “tradução”, enfim, aos *conceitos rígidos* do entendimento. Pode-se dizer, então, que a unidade do conhecimento estaria, nesse momento, no conhecimento metafísico/intuitivo. Enfim, o autor chega a afirmar que:

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. (Bergson, 2006: 188)

O final do trecho citado permite ver o estatuto da *metafísica* naquele momento da filosofia de Bergson: tratar-se-ia da forma única de conhecimento que, mediante uso do *método da intuição*, transcenderia a incompletude da representação conceitual, dispensando a multiplicidade de símbolos que advém da análise, para obter uma *simpatia* com o objeto *ele mesmo*, um “contato” absoluto. E o autor irá encontrar, como primeiro caso de uma intuição absoluta, a própria “*duração interior*” como uma realidade que se poderia apreender *de dentro*, sem qualquer mediação conceitual; “*nossa própria pessoa em seu escoamento através do tempo*”; “*nosso eu que dura*” (Bergson, 2006: 188). Contudo, o que torna mais complexa a questão é que o cotejo de *Introdução à metafísica* com outros textos de Bergson revela, como adverte o próprio autor, um *câmbio de posição* em relação à *ciência* e à *metafísica*. O autor chama a atenção para esse fato na reedição de 1922 desse artigo, publicada em 1934, anexada à coletânea *O pensamento e o movente*, onde, em uma *nota* de esclarecimento, adverte sobre as mudanças levadas a cabo com o intuito de “*tornar mais precisa a significação dos termos metafísica e ciência*” (*idem*: 183). Tendo em vista isso, algumas questões parecem possíveis aqui: afinal, qual é o peso da mudança infringida à significação dos termos supracitados? E, mais ainda, quais as novas diferenciações específicas assumidas em cada caso e as consequências no texto bergsoniano, principalmente o compreendido entre 1903 e 1934? Datas respectivas da primeira publicação na *Revue* e da reedição; essa última acrescida de sete

notas, dentre as quais, três respeitantes à “mudança na terminologia” operada nesse intervalo de tempo.²⁸ Pois bem, encetada nesse artigo, esta “precisão” da realidade própria à *ciência* – a da medida, da relação e da comparação, enfim, dos objetos materiais – e própria à *metafísica* – da consciência, da vida, enfim, da *duração* real –, é aprofundada posteriormente ao longo de ensaios e conferências, como pode ser constatado principalmente em *A intuição filosófica* (1911) e na *Introdução* (1922) – *primeira* e *segunda* – de *O pensamento e o movimento*.

De fato, referindo-se posteriormente ao texto de 1903, Bergson deixa entender que, naquele momento de sua filosofia, a distinção específica entre as direções que devem investir o conhecimento científico e o conhecimento metafísico não aparecia de forma suficientemente clara, assim como não era também clara, a sua relação de *complementaridade* entre estes conhecimentos. Só posteriormente, visando estabelecer o *terreno próprio* de cada uma, condição *sine qua non* para desfazer as aporias tanto da *metafísica* (da tradição moderna) quanto da *ciência* (positiva), o autor irá propor que se reserve o *espírito* ou o *tempo* à primeira, e, à segunda, se reserve a *matéria* (Bergson, 2006: 35). Especificados seus domínios de direito, o autor buscará para ambas a mesma “dignidade”, apesar da diferença de objetos e métodos; e defenderá, a partir daí, a possibilidade de um conhecimento “absoluto” mesmo que seja de um objeto específico: um “toque” na *coisa em si*.

Vê-se, assim, que a ciência pode, no seu âmbito, atingir o absoluto; pois, a parte do real acessível à inteligência, em especial a matéria bruta, é totalmente acessível à inteligência. Por outro lado, “*naquilo que o real tem de espiritual ele é, de direito, todo acessível à metafísica*” (Leopoldo e Silva, 1983: 26). E parece ser essa a razão da nota inicial sobre as “mudanças”, tomadas com fins à “precisão” terminológica dos termos ciência e metafísica, sobretudo em

²⁸ As três notas, a que se refere o texto, são 1, 7 e 8 de *Introdução à metafísica* em op.cit.

relação à primeira edição da *Introdução à metafísica*, onde o conhecimento pela ciência – ou pela inteligência *stricto sensu* – aparecia como relativo e insuficiente. Assim, em virtude de uma maior precisão ele confere:

(...) à metafísica um objeto limitado, principalmente o espírito, e um método especial, antes de tudo a intuição. Ao fazê-lo, distinguimos claramente a metafísica da ciência. Mas ao fazê-lo também lhes atribuímos um valor igual. Acreditamos que podem, ambas, tocar o fundo da realidade. Rejeitamos as teses sustentadas pelos filósofos, aceitas pelos cientistas, sobre a relatividade do conhecimento e a impossibilidade de atingir o absoluto. (Bergson, 2006: 35)

Ou seja, se a ciência pode, por sua vez, obter da matéria um saber absoluto, por outro lado o conhecimento absoluto do espírito ou da vida, no que ela tem de *duração*, é reservado à metafísica. E por seu método não ser o da análise, mas o da *intuição*, a metafísica pode alcançar *de imediato* esse saber absoluto; restando, pois, ao entendimento, a precisão cada vez maior dos dados obtidos; pois, tal como a ciência, a metafísica também pode progredir.

Essa precisão terminológica operada nos textos posteriores a 1903 possibilitará a Bergson uma separação mais nítida entre ciência e metafísica, muito embora ele as una novamente nos seus *resultados*, uma vez que *a matéria conflui com o espírito*; que as duas realidades *se tocam* concretamente. Ou seja, o *toque* entre o espírito e a matéria possibilitará ao autor a constatação de que a ciência e a metafísica, uma “*outra metafísica*”²⁹ possibilitada pelo uso da intuição como método, uma metafísica *ao lado da ciência*, diferem certamente no

²⁹ Em referência aqui ao livro de Pierre Montebello. *L'autre métaphysique: essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*. Paris: Desclee De Brouwer, 2003.

que diz respeito ao método e ao objeto, mas comungam, contudo, na experiência. E cabe a ambas uma mútua colaboração, independente da divisão de direito de seus domínios, no sentido de uma assistência complementar no acesso às articulações do real. Nas palavras de Bergson, “*em suma, queremos uma diferença de método, não admitimos uma diferença de valor entre a metafísica e a ciência*” (Bergson, 2006: 45).

Ora, o que se nota, aqui, é que Bergson, ao que parece, só tomará essa posição de diferenciação específica de método entre ciência e metafísica, após sua revisão do papel da intuição; cujo sentido será o de ultrapassagem da posição moderna herdada por esse conceito. Conceito esse interdito ou “diminuído” em seu alcance, sobretudo após Kant. Razão pela qual é preciso retornar à exposição crítica desse conceito para obter seu fundamento.

CRÍTICA DA INTUIÇÃO

Mas o que torna especificamente difícil compreender a teoria do conhecimento de Bergson é o tratamento dado na história da filosofia ao conceito de “intuição”, sobretudo no pensamento contemporâneo. Esse conceito é tratado, na maior parte das vezes, de modo pejorativo, como uma abordagem não crítica e desprovida de rigor da realidade. Reflexo disso, certamente, é a bibliografia crítica relacionada ao tema; bibliografia essa voltada em muitos casos para bergsonismo. Exemplo disso é a publicação de um número especial da *Revue Trans-parâitre*.

Em Junho de 2005, fora realizado um encontro na Universidade de Paris-IV, Sorbonne, cujo tema em questão era a intuição. O título do encontro fora “*L’intuition: y a-t-il une*

rationalité de l'intuition?”.³⁰ Fruto desse encontro foi a compilação do primeiro número da recente *Revue Trans-parâitre* dedicada inteiramente à releitura do tema da intuição. Ali, em um texto intitulado “*L’avenir d’une intuition*”, Claude Romano relembra a “limitação” desse conceito promovida por Kant.³¹ Se em Descartes, ainda restava uma visão da intuição como “*intuitus mentis*”, “*c’est cette même intuition dont lês prérogatives se voient sévèrement critiques par Kant, et Le droit limite par La critique de La raison purê à La seule intuition sensible*” (Romano, 2007: 6).

Romano mostra como a intuição perdeu gradativamente presença nos textos filosóficos, sobretudo na segunda metade do século XX. Aparecendo quase sempre, com um sentido negativo, invocando tudo aquilo que não é filosoficamente elaborado. E ele aponta duas razões desse tratamento ao conceito: de um lado estaria “*une critique logico-linguistique d’inspiration positiviste*” e de outro “*une critique issue du courant herméneutique*” (*ibidem*: 6;10). No primeiro caso, a intuição estaria ligada a uma visão da metafísica como uma “*metafísica da intuição*”, entre cujos representantes está Schelling e Bergson. A característica principal dessa metafísica intuitiva seria uma “*ignorância*”, intencional ou não, dos fatos empíricos ou científicos. Ela pretenderia “*élever des prétentions à la connaissance indépendamment de toute référence aux découvertes empiriques de la science*” (*ibidem*: 6;10). Como contraponto e censura a essa forma de conhecimento, Romano trás a posição de alguns pensadores do Circulo de Viena para os quais existem somente dois modos de conhecimento:

³⁰ CHÉDIN, M., FARGES, J., RIQUIER, C. (org.) *Revue trans-parâitre: L’intuition*. Premier numéro, 2007.

³¹ ROMANO, Claude. *L’avenir d’une intuition*. In. *op cit.*, p.6.

os *dados observacionais* e as *inferências* efetuadas mediante esses dados; os enunciados de uma filosofia da intuição seria “*dépourvus de sens*”.³²

Ora, tal censura encontra na filosofia de Bergson um forte alvo. Como se sabe, sua filosofia pensou ou retomou o sentido da intuição como uma “simpatia”, a princípio “inexprimível”, com o objeto de conhecimento. Contudo, a base dessa censura se assenta mais uma vez, claramente, no paradigma kantiano. Vale lembrar que a limitação da intuição à *intuição sensível* ou aos dados da experiência empírica, já estava presente na *Estética*, e é justamente isso que coloca Kant como maior contraponto na crítica bergsoniana do conceito de intuição. Crítica essa que se funda, justamente, na denúncia da limitação imposta à intuição a um campo empírico correspondente no interior da obra do filósofo alemão.

Como se sabe, é ao se voltar para a análise do alcance da inteligência dentro de uma teoria do conhecimento aplicada ao real em sua totalidade que Bergson irá descobrir na intuição uma faculdade ou método complementar. A crítica promovida por ele à inteligência, sobretudo após *Introdução à metafísica*, faz com que ele chegue à ideia de que essa faculdade é radicalmente impotente na hora de pensar o *movimento em si*, a *vida*, o *contínuo*; ela é incapaz de qualquer especulação verdadeira sobre o fluente. No máximo, ela pode fornecer algum conhecimento simbólico onde as figuras serão emprestadas por analogia remota à imobilidade, ao inerte, ao descontínuo, ou seja, apenas objetos próprios e adequados ao seu alcance, que é totalmente orientado para a ação.

Ela é, com efeito, muito menos uma potência de conhecer que uma de agir. Ela é um “*anexo da faculdade de agir*” (Bergson, 2005: IX), totalmente fundida “*nos moldes da ação*” (Bergson, 2005: 48);

³² Romano faz referência aqui a posição de Carnap em “Le dépassement de la métaphysique par l’analyse logique du langage”, In: *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*. PUF, 1985, p. 172.

Assim, a inteligência surge, dentro do pensamento de Bergson, como aquela faculdade, incompleta do ponto de vista do conhecimento, que a evolução houvera *depositado durante o trajeto*. Razão pela qual Bergson pode fazer sua crítica aos filósofos que a tomaram por “*sol que ilumina o mundo*” sem terem em mente que ela é antes uma “*lanterna manobrada no fundo de um subterrâneo*” (Bergson, 2005: XI). Ora, sendo tal com é, faz-se necessário, aqui, então, outra faculdade “complementar” de conhecimento do real em suas articulações: se a matéria tem seu domínio pela inteligência, o movente ou a vida, por sua vez, terá seu domínio exercido pela intuição metafísica.

Para legitimar a proposição dessa nova faculdade, Bergson irá argumentar que *a inteligência é feita para a ação*; e,

A ação não poderia mover-se no irreal. De um espírito nascido para especular ou para sonhar, eu poderia admitir que permaneça exterior à realidade, que a deforme e que a transforme, talvez mesmo que a crie, como criamos as figuras de homem e de animais que a nossa imaginação recorta na nuvem que passa. Mas uma inteligência voltada para a ação que irá realizar-se e para a reação que se seguirá, que apalpa seu objeto para receber, a todo instante, sua impressão móvel, é uma Inteligência que toca algo do absoluto. (Bergson, 2005: XI-XII)

Embora esse absoluto, como visto, seja o absoluto material, ficando toda a realidade movente, a vida e a própria consciência, fora de seu horizonte específico de análise; ou seja, a inteligência depara-se com um limite incognoscível. Porém, o que se pode ver é que Bergson não se resigna em manter-se impassível diante desse “limite” da razão. E ao invés de se abster de pensar o real ele ira mesmo multiplicar as especulações. E se Kant houvera fixado qualquer limite à razão, os argumentos para romper e ultrapassar a barreira kantiana artificialmente

erigida entre o real e o espírito serão singularmente diferentes e de uma originalidade incontestável.

De todo modo, se se observam atentamente os termos empregados por Bergson no tocante ao conhecimento, nota-se que não será desconsiderado o papel da intuição sensível. Basta ver o papel dado a essa dentro de *A Evolução Criadora*. Mesmo porque, essa é, notadamente, de reconhecimento mais evidente que a própria intuição metafísica. Muito embora ele aponte em sua análise as limitações imanentes àquela. Ao admitir, contra Kant, uma dualidade de intuições – intuição sensível e intuição “supra-intelectual” – o autor francês busca expandir o próprio horizonte do conhecimento, reafirmando, paralelamente, a metafísica como possível.³³

A DUALIDADE DA INTUIÇÃO:

O que se observa frequentemente na tradição filosófica é que a posição do problema da metafísica está intimamente dependente da teoria do conhecimento em questão. No bergsonismo, no entanto, a posição assumida parece ser inversa, e a posição do problema do conhecimento depende inteiramente da metafísica a ser considerada. De fato, essa parece ser a orientação da filosofia do autor francês. Como se sabe, a teoria do conhecimento aparece dispersa nos textos bergsonianos, sobretudo em *A Evolução Criadora*, onde esta aparece como corolário. E a pergunta, ali, é, se a inteligência humana foi, como indica Bergson, depositada,

³³ Ao final de *A Evolução Criadora* Bergson afirma: “Se essa intuição [supra-intelectual] existe, é possível uma tomada de posse do espírito por si mesmo e não mais apenas um conhecimento exterior e fenomênico. Se temos uma intuição desse gênero, quer dizer, ultra-intelectual, a intuição sensível certamente está em continuidade com esta última através de determinados intermediários, tal como o infravermelho com o ultravioleta. A própria intuição sensível, portanto, irá elevar-se” (Bergson, 2005: 388).

no curso de sua rota, pela evolução, ela não poderia ou não deveria mesmo ultrapassar sua condição? Tendo perdido na linha de seu desenvolvimento o *instinto* e a *intuição*, não poderia ela recuperá-los em alguma medida? A resposta afirmativa a essas questões estará na base de toda novidade do pensamento Bergsoniano e se mostra inteiramente vinculado a essa obra. E já na *Introdução* ele nos adverte que essas duas teorias, a da evolução (ou da *vida*) e a do *conhecimento* “*parecem inseparáveis uma da outra*” (Bergson, 2005: XIII) e que esta última deve acompanhar e seguir a primeira.

No corpo da obra, Bergson insiste novamente na afirmação de que “*o problema do conhecimento, tomado por esse viés, é um só e mesmo que o problema metafísico*”, e que “*cada uma dessas duas investigações leva à outra; formam um círculo, e o círculo só pode ter por centro o estudo empírico da evolução*” (Bergson, 2005: 193-194). Complementando essa ideia com a proposição feita no final da obra de que a filosofia, ela mesma, “*não é apenas a volta do espírito a si mesmo*”, é, também, um retorno ao princípio de onde ela emana, “*uma tomada de contato com o esforço criador*” (Bergson, 2005: 398). É impossível apreender o valor da inteligência sem haver compreendido a sua gênese. Tal método, há de ser concordar, é, sem dúvida, bastante pretensioso e audacioso. E o próprio autor é o primeiro a reconhecer:

A teoria do conhecimento torna-se uma empresa infinitamente difícil e que ultrapassa as forças da pura inteligência. Com efeito, já não basta determinar, por meio de uma análise conduzida com prudência, as categorias do pensamento, trata-se de engendrâ-las. No que diz respeito ao espaço, seria preciso, por um esforço *sui generis* do espírito, seguir a progressão ou antes a regressão do extra-espacial degradando-se em espacialidade. Ao nos colocarmos primeiro tão alto quanto possível em nossa própria consciência para em seguida nos deixar pouco a pouco cair (...) (Bergson, 2005: 225-226)

Mas como poderá a inteligência ultrapassar a si mesma? A análise crítica dessa ideia irá conduzir à apresentação das teses e hipóteses bergsonianas sobre o *conhecimento sensível* e sobre o *conhecimento “ultra-intelectual”*, cujos objetos específicos são dados, justamente, pela *intuição* vista em seu caráter dual. Contudo, considerada a importância do tema, cada uma das formas de conhecimento acima deverá assumir, aqui, a posição de tópico distinto.

O CONHECIMENTO SENSÍVEL:

No que toca ao conhecimento sensível, Bergson toma notadamente partido pela tese tradicional da *percepção imediata* dos sentidos externos; sobretudo por sua objetividade e mesmo pela objetividade das qualidades sensíveis, tais como os sons e as cores. À esta atitude, é claro, não falta nem acuidade nem coragem, em virtude do preconceito tenaz que reside na herança deixada pelo pensamento moderno, sobretudo pelo subjetivismo de Descartes e Kant. E vale lembrar, aqui, que Bergson não abrirá mão de fazer severas acusações contra todos os subjetivistas modernos, quer seja indiretamente quer seja de forma mais direta como é o caso de Kant.

Outra observação que cumpre fazer é que esta atitude de Bergson não aparece só nos textos tardios. Ela é, ao contrário, uma das suas mais arraigadas convicções. Razão pela qual é preciso atentar às suas obras anteriores para completar essa exposição. Nas primeiras páginas de *Matéria e Memória*, por exemplo, ele irá protestar contra o paradoxo idealista, que teria feito do mundo uma criação subjetiva de nosso cérebro e de nosso espírito. Por que,

para que essa imagem que chamo de estímulo cerebral engendrasse as imagens exteriores, seria preciso que ela as contivesse de uma maneira ou outra, e que a representação do universo material inteiro estivesse implicada na deste movimento molecular. Ora, bastaria enunciar semelhante proposição para perceber seu absurdo. É o cérebro que faz parte do mundo material, e não o mundo material que faz parte do cérebro (Bergson, 1999:13).

Tem-se, de fato, forte razão para crer que suprimido o mundo material, anular-se-á, ao mesmo tempo, o cérebro e sua imagem. Ao contrário, se suprimido o cérebro e sua imagem, que aparece como detalhe insignificante no contexto imenso do universo, está claro que todo o escopo restante com o universo, subsistirá por si mesmo.

A esse primeiro argumento, formulado de modo simples e por bom senso, ele juntará argumentos científicos e racionais extraídos da impossibilidade imanente a todos os sistemas idealistas de explicar a pretensa ilusão de um mundo exterior, mundo esse, engendrado pelo espírito.

Um argumento fundamental consiste em dizer que a crença na existência do mundo exterior não pode vir a não ser da ação desse próprio mundo sobre o *eu* e não da ação do *eu* sobre a existência exterior; ela é, pois, produto das ações convergentes vindas da periferia para centro que ele ocupa, e não do centro à periferia. Com efeito, diz Bergson,

Tudo se obscurece, ao contrário, e os problemas se multiplicam, se pretendemos ir do centro à periferia, como fazem os teóricos [do idealismo]. Como se explica, então, essa ideia de um mundo exterior construído artificialmente, peça por peça, com sensações inextensivas das quais não se compreende nem como chegariam a formar uma superfície extensa, nem como se projetariam a seguir fora do nosso corpo? (...) Nessa crença no caráter inicialmente inextensivo de nossa percepção

exterior há tantas ilusões reunidas, nessa ideia de que projetamos fora de nós estados puramente internos há tantos mal-entendidos, tantas respostas defeituosas a questões mal colocadas, que não poderíamos querer elucidá-las de uma só vez (Bergson, 1999: 47).

Apesar de constatar toda diversidade problemática que acompanha a questão, o autor não renuncia a elucidar algo tão presente em seu pensamento. De fato, pelo contrario, ele fará saltar essa elucidação, por argumentos determinantes, de todo o corpo da sua obra; muito embora, esses argumentos não sejam necessariamente novos na história da filosofia. Conforme se pode ver no mais recorrente deles, que surge por simples comparação das duas explicações, *idealista* e *realista*. Para ele, a ideia de um objeto material no *idealismo* surgiria como fruto da uma síntese entre as sensações inextensivas da visão e do tato. Embora não se possa dizer muito bem como essas sensações irão adquirir extensão. E se essas sensações adquirem, de direito, extensão, ainda ficaria sem explicação o modo pelo qual elas elegeem um determinado ponto no espaço como sua preferência.

E pode-se perguntar, em seguida, por que feliz acordo, em virtude de que harmonia preestabelecida, essas sensações de espécies diferentes vão se coordenar ao mesmo tempo para formar um objeto estável, a partir de então solidificado, comum à minha experiência e à de todos os homens, submetido, em face dos outros, a essas regras inflexíveis que chamamos leis da natureza. (Bergson, 1999: 49-50)

Já no que diz respeito à explicação realista, e de modo contrário ao idealismo, os dados de nossos diferentes sentidos são qualidades das coisas, “*percebidas inicialmente mais nelas do*

que em nós”. E Bergson completa provocativamente: “*é espantoso que elas se juntem, quando apenas a abstração as separou?*” (Bergson, 1999: 50).

Ora, por esses “dados dos sentidos”, extraídos, na realidade, dos objetos e não do sujeito, o autor não compreende somente os dados quantitativos, como os extensivos: massa, figura e movimento, mas também, os dados qualitativos, ou seja, as qualidades sensíveis dos corpos. No fundo, a lógica se aplica, de modo semelhante, a um e outro – a idealismo e realismo –, e a razão disso, se é prática comum, não se impôs gratuitamente.

Pretende-se colocar as qualidades, sob a forma de sensações, na consciência, enquanto os movimentos executam-se independentemente de nós no espaço. Esses movimentos, compondo-se entre si, jamais produziriam senão movimentos; por um processo misterioso, nossa consciência, incapaz de tocá-los, os traduziria em sensações que se projetariam em seguida no espaço e viriam recobrir, não se sabe como, os movimentos que elas traduzem. (Bergson, 1999: 237-238).

Bergson divisa aqui dois mundo diferentes e incomunicáveis: o dos movimentos no espaço e o da consciência com as sensações. Sem embargo, essa diferença irreduzível será a mesma entre a qualidade, de um lado, e a quantidade pura, de outro. A questão, para Bergson, seria saber se “*os movimentos reais apresentam entre si apenas diferenças de quantidade, ou se não seriam a própria qualidade, vibrando, por assim dizer, interiormente, e escandindo sua própria existência num número freqüentemente incalculável de momentos*” (Bergson, 1999: 238).

Segue a partir daí uma explicação das qualidades sensíveis do corpo que, embora muito engenhosa, ocuparia um espaço que aqui não lhe cabe. Importando constatar nesse ponto somente que a teoria bergsoniana da percepção sensível é notavelmente hostil a todo

idealismo, mesmo ao de cunho cartesiano que, em sua formulação, admitia a objetividade da extensão e das qualidades dos corpos, rejeitando aquela das qualidades sensíveis, por considerá-las puras modificações da consciência, sendo estas, por definição, subjetivamente sujeitas ao erro.³⁴

A razão dessa recusa incansável do idealismo é, ao que parece, mesmo que de modo abrandado, uma espécie de aversão ao agnosticismo.³⁵ Suas declarações a esse respeito são altamente instrutivas, no sentido de uma aproximação maior da sua filosofia. A solução idealista mostra-se insuficiente aos olhos dele pelo fato do objeto material não ser exatamente o mesmo percebido. Nessa hipótese haveria uma divisão, irreconciliável, entre o princípio consciente com as qualidades sensíveis e uma matéria “*sobre a qual não se pode dizer nada e que se define por negações porque foi despojada inicialmente de tudo o que a revela*” (Bergson, 1999: 50). Note-se que, embora tenha sido anunciado anteriormente o rompimento com a hipótese realista, tal como formulada *strito senso* pelos modernos, é possível divisar uma certa tentativa de conciliação, ao menos parcial, com essa hipótese; mesmo que readequada ao seu pensamento.³⁶

³⁴ Cf. Descartes. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 2002, Regra XII. Descartes mostrará que a fonte do erro está frequentemente no juízo baseado na composição feita pela imaginação, que é a faculdade que recebe as impressões sensíveis. Se a imaginação faz incidir no erro, nada mais aceitável, defende ele, que deixar temporariamente de lado todas aquelas noções. Feito isso, ficam então suprimidas temporariamente da busca da verdade todas as noções compostas: por exemplo, a noção que “eu tenho de mim mesmo” enquanto um corpo de determinadas cores, odores, que num momento sente frio noutra calor. Também ficarão sob suspeita todos os outros corpos, por exemplo, o sol, a terra, o céu, em suma, o *mundo sensível*, por ser uma composição de noções.

³⁵ Essa orientação pode ser vista, entre outros momentos, na afirmação de que “*Sem dúvida a percepção consciente alcança a totalidade da matéria, já que ela consiste, enquanto consciente, na separação ou no “discernimento” daquilo que, nessa matéria, interessa nossas diversas necessidades. Mas entre essa percepção da matéria e a própria matéria há apenas uma diferença de grau, e não de natureza (...)*” (Bergson, 1999: 75-76).

³⁶ Para Merleau-Ponty, por exemplo, em *Matéria e memória*, “*A negação do realismo materialista não parece possível senão em benefício do realismo mentalista*”. Cf. MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.197. Essa orientação bergsoniana pode ser indicada, por

Na segunda, um conhecimento cada vez mais aprofundado da matéria é possível. Bem longe de suprimir nela algo de percebido, devemos ao contrário reaproximar todas as qualidades sensíveis, redescobrir seu parentesco, restabelecer entre elas a continuidade que nossas necessidades romperam. Nossa percepção da matéria então já não é relativa nem subjetiva, pelo menos em princípio e não se levando em conta, como veremos em seguida, a afecção e sobretudo a memória (...) (Bergson, 1999: 50)

A esse argumento, ele acrescentará ainda mais força: para o idealismo, a matéria “*não pode ser nada daquilo que conhecemos, nada daquilo que imaginamos. Permanece no estado de entidade misteriosa*” (Bergson, 1999: 66). E esse abismo insondável do agnosticismo de onde espreita o idealismo parece suficiente para que Bergson o condene sem qualquer apelo.

É importante notar, ainda, que as consequências negativas do idealismo não repercutirão somente nas ciências do mundo exterior, ditas ciências naturais e físicas, mas também nas ciências do mundo interior, na própria psicologia, onde fomentará uma profunda confusão. Como pode ser visto e como pode demonstrar algumas análises de Bergson.

Se a percepção externa, com efeito, ao invés de ter uma ação ou uma imagem recebida de fora, não tem mais que uma imagem mental, produzida pelo espírito e projetada ao exterior, os dois fenômenos tão diferentes e até mesmo opostos da *percepção* e da *lembrança* se verão confundidos como estados fortes ou estados fracos do mesmo fenômeno: a percepção externa não será mais que uma alucinação verdadeira, seguindo, mais uma vez aqui, a fórmula

exemplo, pela afirmação de que “*É preciso optar, em filosofia, entre o puro raciocínio que visa a um resultado definitivo, imperfectível, pois é suposto perfeito, e uma observação paciente que fornece apenas resultados aproximativos, capazes de ser corrigidos e completados indefinidamente*” (Bergson, 1974, p. 104).

paradoxal de Taine.³⁷ Essa é essa justamente a concepção que Bergson irá apontar como um “erro capital” no campo do conhecimento. Nas suas palavras:

O erro capital, o erro que, remontando da psicologia à metafísica, acaba por nos ocultar o conhecimento do corpo assim como o do espírito, é o que consiste em ver apenas uma diferença de intensidade, e não de natureza, entre a percepção pura e a lembrança (Bergson, 1999: 70)

Sem dúvida, mostrará ele, embora a percepção seja frequentemente impregnada de lembranças que se mesclam à percepção pura para interpretá-la e completá-la, a união desses dois atos não perfaz uma identidade. E caberia ao psicólogo dissociar, justamente, esses dois atos, com a finalidade de desvencilha-se das confusões e dificuldades enfrentadas pela investigação psicológica. Recomendar-se-á, ainda, à própria metafísica, essa dissociação, para melhor tratamento tanto da matéria como do espírito. Contudo, assevera, Bergson, os psicólogos fazem o contrário: “*Pretende-se que esses estados mistos, ambos compostos, em doses desiguais, de percepção pura e de lembrança pura, sejam estados simples*” (Bergson, 1999: 70). Razão pela qual se condenam à ignorância da diferença de natureza entre percepção e lembrança, enxergando, aí, somente uma diferença de grau, a qual só poderá revelar um tipo único de fenômeno, ora chamado lembrança, ora percepção, conforme predomine nele um ou outro desses dois aspectos. Ignora-se, então, tanto a lembrança pura quanto a percepção pura.

³⁷ Cf. *Matéria e Memória*, 1999, p.279. E Ainda, *O pensamento e o movente*, p.200. Ver também o artigo de PRADO JUNIOR, B. A imaginação: fenomenologia e filosofia analítica. In: *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*. São Paulo: Max Limonad, 1985. “*Tendo assimilado a imagem à sensação, Taine não tem nenhuma dificuldade em explicar a alucinação: com efeito, a percepção é já 'uma alucinação verdadeira'*” (Bento Prado, 1982, p.191).

Este erro tem por primeiro efeito, como veremos em detalhe, viciar profundamente a teoria da memória; pois, fazendo-se da lembrança uma percepção mais fraca, ignora-se a diferença essencial que separa o passado do presente, renuncia-se a compreender os fenômenos do reconhecimento e, de uma maneira mais geral, o mecanismo do inconsciente. Mas inversamente, e porque se fez da lembrança uma percepção mais fraca, já não se poderá ver na percepção senão uma lembrança mais intensa. Raciocinar-se-á como se ela nos fosse dada, à maneira de uma lembrança, como um estado interior, como uma simples modificação de nossa pessoa. Desconhecer-se-á o ato original e fundamental da percepção, esse ato, constitutivo da percepção pura, pelo qual nos colocamos de início nas coisas. E o mesmo erro, que se exprime em psicologia por uma incapacidade radical de explicar o mecanismo da memória, irá impregnar profundamente, em metafísica, as concepções idealista e realista da matéria. (Bergson, 1999: 71)

No mais, não será somente as consequências negativas dessa orientação que ele irá ressaltar, ele irá explicitar, ainda, como ela se mostra contrária aos fatos eles mesmos quando observados mais detidamente. E pela observação “pura e simples” dos fatos toda a confusão poderia ser desfeita. Para isso ele usa o exemplo de um som qualquer, para mostrar que a percepção de um som leve nunca fora, nem poderia ser, confundida com a lembrança de um ruído intenso. Isso, de fato, só poderia acontecer, segundo Bergson, se “*a lembrança de uma percepção não fosse mais que essa percepção enfraquecida*”. E ele completa: “*Mas pode-se ir mais longe, e provar, ainda pela observação, que jamais a consciência de uma lembrança começa sendo um estado atual mais fraco que procuraríamos lançar no passado após ter tomado consciência de sua fraqueza (...)*” (Bergson, 1999: 279). Jamais uma dor tênue aparecerá como lembrança de uma dor intensa. A lembrança é, como se pode ver, outra coisa completamente distinta da percepção.

Pois bem, ao longo do texto Bergson irá multiplicar os exemplos dessa natureza; e irá, além disso, enumerar as oposições e os contrastes revelados pela observação científica, seja os contrastes e oposições entre a visão imaginária da lembrança ou do sonho e a visão da imagem consecutiva ou alucinatória; ou seja entre aquela e a visão normal exterior. Ele irá, finalmente, investigar o duplo jogo de nossos órgãos periféricos, por exemplo, o olho humano na sua *visão objetiva*, ou seja, recebendo a imagem como na “câmara escura” do fotógrafo e na sua *visão subjetiva*, onde o olho desempenhará o papel inverso, de um aparelho de projeção; para daí concluir, de uma maneira muito clara, pela oposição dos dois fenômenos, *subjetivo* e *objetivo*.³⁸ E se o autor não expusera a teoria desse duplo jogo presente nos demais órgãos periférico dos sentidos, essa ideia parece estar apreendida em algumas passagens, notadamente quando ele afirma que, “*nossas teorias da percepção estão inteiramente viciadas pela ideia de que, se um certo dispositivo produz, em um momento dado, a ilusão de uma certa percepção, ele sempre foi capaz de produzir essa própria percepção*” (Bergson, 1999: 252). Ele leva a crer, assim, que há dois dispositivos, dois jogos diferentes e opostos para qualquer órgão periférico, como há dois jogos opostos para o processo fotográfico, que tanto pode servir para receber e fixar uma imagem vinda do exterior, como, ao contrário, projetar para fora uma imagem interna, como em um cinematógrafo.³⁹ Basta que se reverta o processo do mesmo aparelho.

³⁸ Cf. Bergson. *Matéria e memória*, p.116: “*A percepção não consiste apenas em impressões recolhidas ou mesmo elaboradas pelo espírito. Quando muito, isso ocorre com as percepções que se dissipam tão logo recebidas, aquelas que espalhamos em ações úteis. Mas toda percepção atenta supõe de fato, no sentido etimológico da palavra, uma reflexão, ou seja, a projeção exterior de uma imagem ativamente criada, idêntica ou semelhante ao objeto, e que vem moldar-se em seus contornos*”.

³⁹ Em referência aqui ao aparelho desenvolvido pelos irmãos Lumière no final do século XIX. Esse aparelho caracteriza-se por ser um aparelho híbrido, associando as funções de máquina de filmar, de revelação de película e de projeção.

Essa rápida explicação faz-se esclarecedora justamente no sentido de mostrar que o olho pode ser tanto um aparelho de visão normal, como de projeção alucinatória, encaixando, assim, perfeitamente, à exposição de Bergson.

O encaminhamento da argumentação de Bergson lhe permitirá chegar ao seu ponto central que se condensa na afirmação de que: *“o germe do idealismo inglês encontra-se aí”* (Bergson, 1999: 279). E o fundamento da crítica a esse idealismo está no fato dele postular uma diferença de grau onde se deveria ver uma diferença de natureza. E ao fazer isso ele colocaria no mesmo plano, *“a realidade do objeto percebido e a idealidade do objeto concebido”*. E provém, justamente daí, segundo ele, a origem da ideia de percepção como uma *“alucinação verdadeira”* (Bergson, 1999: 279). O embate de Bergson é, sobretudo, pelo fato da matéria aparecer nessa concepção como uma construção dos estados interiores do sujeito. Por fim, no que toca à percepção da matéria, ele se posiciona peremptoriamente na afirmação de que, *“ou nossa concepção da matéria é falsa, ou a lembrança distingue-se radicalmente da percepção”* (Bergson, 1999: 279).

Enfim, dentro do esquema da percepção dos sentidos no autor francês, é importante deixar claro que a sensação está lá onde ela parece estar, ou seja, nos órgãos periféricos, aqueles capazes de efetuar um contato imediato com os objetos exteriores, e não no cérebro. Esses órgãos situados na periferia são, na verdade, centros nervosos. O olho, por exemplo, não seria nada mais que um centro nervoso afastado e transportado (pela própria evolução dos organismos) à periferia, como pode constatar o próprio desenvolvimento do embrião. O que, sem embargo, leva a crer que não há qualquer razão para se pensar que tais órgãos não possam *“sentir”* tudo tão bem quanto o cérebro. Vale dizer ainda, que a união destes com o cérebro aparece como condição para o funcionamento consciente, e, assim sendo, para a centralização

de todos os dados da percepção em um órgão central que os compare, os combine e os conserve no estado de lembrança. Finalmente, Bergson vai além ao considerar o próprio cérebro como uma coleção de centros motores; sem nenhum centro imaginativo.⁴⁰ Parte-se assim, da ideia de que não é o cérebro que vê, que entende, que toca e “apalpa”... mas unicamente os órgãos periféricos dos cinco sentidos externos. Algo, como se pode notar, eminentemente de acordo com o entendimento comum.

O CONHECIMENTO INTELECTUAL:

A crítica da inteligência no interior do pensamento bergsoniano pouco, ou quase nada, lembra aquela já antes feita por Kant. Sendo o ponto de vista de Bergson, com efeito, notadamente diferente do apresentado pelo autor alemão. Seus posicionamentos se fundam na proposição de que a inteligência é incapaz de compreender o movimento, a vida, o contínuo, pelo fato de não poder conceber nada além do imóvel, inerte, o descontínuo. Essa acusação tem seu suporte em uma filosofia onde todo o real é *movimento vital* ou *psíquico*, é jorro contínuo de formas absolutamente imprevisíveis que não guardam nenhuma semelhança com suas formas antecedentes.

À primeira vista parece que Bergson limita o domínio da inteligência, interditando toda especulação sobre a vida; condenando a inteligência a ser uma faculdade de ilusão e erro. Mas um olhar mais atento mostrará, contudo, que o ponto fulcral da crítica do autor francês é a incapacidade (ou mais especificamente, a inadequação) da inteligência em compreender o *movimento*. Por sua própria característica, ela não pode compreender nada além do imóvel, e é

⁴⁰ Cf. Bergson. *Matéria e memória*, p.92.

somente através da adição de pontos imóveis – sucessivos – que ela tenta, artificialmente, recompor o movente. Ele mostrará que a própria evolução, vista por ele como pura e contínua mobilidade, escapa ao alcance da inteligência. Esta não fora “feita para pensar a evolução” (Bergson, 2005: 176). A razão disso é que o devir é representado por esta faculdade como uma série de estados homogêneos e imutáveis em relação a si mesmo. E o esquema a que ela obedece é o seguinte: quando chamada a responder a uma mudança interna de um desses estados, ela o decompõe (e à própria mudança) em outra série de estados os quais reunirá para representar essa mudança interior. Dentre as várias remissões de Bergson à questão, pode-se destacar a seguinte: “*Esses novos estados, eles, serão todos invariáveis ou então sua mudança interna, caso nos impressione, resolver-se-á imediatamente numa nova série de estados invariáveis e assim por diante, indefinidamente*” (Bergson, 2005: 177). Com efeito, obedecendo a esse esquema o ato de pensar se reduziria à mera reconstituição da mudança a partir de elementos estáveis, ou seja, de elementos dados. Nessa reconstituição infinita do movimento operada pela inteligência, “*por mais que façamos, poderemos imitar, pelo progresso indefinido de nossa adição, a mobilidade do devir, mas o devir ele próprio nos escorregará por entre os dedos quando acreditamos segurá-lo*” (Bergson, 2005: 177).

E é interessante conhecer a razão dessa inaptidão da inteligência. Mesmo sem a pretensão de esgotar o tema, importa notar, aqui, o que irá marcar a estratégia argumentativa de Bergson, que é a ideia de que: *a inteligência não é feita para a especulação, mas para a ação*, para daí retirar suas implicações. Pois bem, se a inteligência fosse feita para a especulação, estaria ligada ao movimento, à própria realidade, e compreenderia, assim, sua natureza. Ao invés disso, ela se apega aos pontos fixos; por exemplo: *onde* está o movimento, de *onde* ele veio, pra *onde* ele vai, qual é sua forma; por ser de seu interesse somente a ação.

Embora a ação do indivíduo se dê sobre objetos móveis, é da imobilidade que parte a inteligência ao recompor o real, como se esta fosse a realidade última. Sua atenção sobre o móvel se fixa no trajeto, em para onde ele vai ou onde está em um determinado momento. Sendo que, “*Da própria mobilidade nossa inteligência desvia os olhos, porque não tem nenhum interesse em ocupar-se dela. Se fosse destinada à teoria pura, é no movimento que se instalaria, pois o movimento é sem dúvida a própria realidade e a imobilidade é sempre apenas aparente ou relativa*” (Bergson, 2005: 168). O seu interesse no que há de movente na ação está, sobretudo, na possibilidade de se adiantar, retardar ou mesmo vê-lo impedido em seu movimento em determinado ponto de seu percurso; enfim, de prever. Em outros termos, ao invés de fixar-se no progresso, ou seja, no próprio movimento, a atenção é desviada para as posições atuais ou futuras do móvel. A menos que a inteligência assuma uma disposição especial, *a menos que faça violência a si mesma*, afirma Bergson, a inteligência:

(...) quando quer representa-se o movimento, reconstrói-o com imobilidades que justapõe umas às outras. Essa operação, da qual mostraremos a ilegitimidade e o perigo na ordem especulativa (conduz a impasses e cria artificialmente problemas filosóficos insolúveis), justifica-se facilmente quando reportamos à sua destinação. A inteligência, no estado natural, visa um objetivo útil praticamente. Quando substitui o movimento por imobilidades justapostas, não pretende reconstituir o movimento tal como ele é; substitui-o simplesmente por um equivalente prático. São os filósofos que se enganam quando transportam para o território da especulação um método de pensar que é feito para a ação. (Bergson, 2005: 168-169)

É importante chamar atenção aqui para algumas palavras fundamentais dentro do argumento precedente. Ora, se foram *os filósofos que se enganaram*, e são nominalmente um

pequeno grupo de filósofos que aparecem referidos no texto bergsoniano, como então atribuir esse erro fundamentalmente à inteligência humana? Erro verdadeiramente grosseiro, por consistir em tentar recompor o móvel com elementos imóveis como outros – como os geômetras – recomporão o extenso com pontos inextensos ou os círculos com polígonos com número infinito de lados!

Sem embargo, estas são ficções geométricas que podem simplificar os cálculos dos matemáticos, mas que não podem pretender jamais ser a expressão exata da realidade. Não se pode dizer jamais que um geômetra confundiu um círculo com um polígono, nem uma linha com uma sequência de pontos, nem um movimento contínuo com uma série de posições; essas posições, esses pontos, esses polígonos são *supostos* em número *infinito*. Contudo, essas ficções, úteis como *equivalentes práticos*, jamais foram confundidas com a própria realidade por qualquer que seja aquele que as opere.

E aqui se faz lembrar novamente as referências aos sofistas da escola de Eléia, mais nominalmente, aos célebres argumentos de Zenon, utilizados por Bergson para trazer à tona uma confusão grosseira no trato com o movimento, base de toda sutilidade sofista. E se grande parte dos filósofos não conseguira desfazer-se, de algum modo, dessa confusão, ao que tudo indica, alguns outros teriam dela se desvencilhado. Caso, ao que parece, de Aristóteles. De fato, em uma definição celebre o estagirita mostra que o movimento, ou seja, essa passagem da potência ao ato, ou este ato da potência, como tal é, com efeito, potência passando a ato.⁴¹

⁴¹ Cf.: Aristóteles. *Física*, l. III, c. i, § 6; *Metafísica*, l. X, c. ix, § 2, 4; e ainda, Aristóteles. *Física*, l. III, c. i, § 9. Tudo indica que Aristóteles é um dos autores ao qual não se poderia imputar tal erro. Contudo, a pretensão de Bergson parece ser muito mais a de fazer visível, a todos que ignoraram até ali, a verdadeira noção de *movimento*. Ver-se-á, com efeito, que, em Aristóteles esse movimento aparece como *mudança* ou *passagem de um estado a outro estado*. Sendo distinguidas em três espécies, essas mudanças: mudança de *lugar*, de *qualidade* e de *quantidade*; das quais a primeira delas, a de lugar, o autor francês irá considerar como o fenômeno mais superficial e menos profundo dos três, embora seja condição ou o veículo de todas as mudanças psíquicas

Abriu-se-ia uma longa discussão se se pretendesse, aqui, investigar a noção de movimento em Aristóteles. O importante nesse momento é ver como Bergson propõe sua própria solução. De início ele diz do movimento que ele é um *progresso*. Mas o que é tal progresso? De que posso aproximá-lo, do ponto de vista de seu gênero, e qual diferença específica o distingue? Se em Aristóteles, seu gênero é ser um ato e não uma pura potência; e sua diferença específica é ser um ato incompleto, ainda mesclado de potência, em Bergson esse progresso será definido como “*mobilidade pura*”.⁴² Assim, no filósofo grego, ele aparece como sendo ao mesmo tempo ato e potência, ser e não-ser, vistos de dois pontos diferentes. Ele é, ali, com efeito, constituído por uma composição desses dois elementos e não por sua identidade. Inversamente, e isso parece indicar, no limite, uma posição monista no bergsonismo⁴³, o autor francês exige para si a identidade, a homogeneidade, desses dois

(Bergson, 1999: 228-230). Ele aprofundará, ainda, sua posição sobre a passagem de um estado a outro na afirmação de que, por mais misteriosa que essa seja, ela não está para além das capacidades da inteligência humana. De fato, concordando com sua posição, não há de se tomar negativamente essa *passagem*, mas, sim, como positiva. Com efeito, o elemento positivo não é uma simples potência de agir, mas um ato; contudo, um ato incompleto, posto que está em via de realização, em via de efetivar-se em termo completo.

⁴² Ver: Bergson. *O pensamento e movente*, 2006, p.191. Essa ideia de mobilidade pura aparecerá já em *A evolução criadora* como correlato do próprio *Elã* implicado na evolução (Bergson, 2005: 176-177).

⁴³ “O ser é alteração, a alteração é substância”, afirma Deleuze em “Bergson, 1859-1941”. In: *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p.37-38. Para Deleuze a filosofia de Bergson tal como ele a apreende caminha em direção a um monismo. Ele baseia-se na ideia de que a duração é a tendência que difere por natureza, e que o que se diferencia por natureza é aquilo que se diferencia de si mesmo. O que leva a constatação de que a outra tendência da qual a duração se diferencia é ainda, portanto, de algum modo, duração, é ainda diferença, mas esta outra tendência é apenas aquilo que se diferencia em grau, e não em natureza. Posta desse modo a diferença ganha uma natureza que admite graus. “*Quando a diferença de natureza entre duas coisas torna-se uma das duas coisas, a outra é somente o último grau desta.*” (op. cit:70) Em outro momento, analisando a questão por outro ângulo, Deleuze mostra que, se se partir de um dualismo (passado e presente), a direção tomada será a de um monismo, a um termo único: o passado, que insiste e ressoa no presente, sendo este apenas o grau mais contraído daquele. É como se, em função da coexistência virtual de todos os níveis de contração e distensão, o universo fosse uma grande memória. Haveria, assim, um único Tempo, uma única duração, da qual tudo participaria. Trata-se de um monismo de “*um só Tempo, uno, universal, impessoal*”. “*Este é o momento do monismo: todos os graus coexistem em um só Tempo, que é a natureza em si mesma.*” (Deleuze, 1999: 62;74)

elementos, ato e potencia, ser e não-ser; e é justamente a essa identidade que ele irá se referir como *mobilidade pura*.

Ponto importante ainda, dentro da crítica da inteligência, é a ideia de que a vida seria inacessível à inteligência humana. Pois, ao que tudo indica, se ela se mostrara, à primeira inspeção, incapaz de compreender o movimento dos corpos brutos, haveria forte razão para crer que ela seria ainda mais incapaz quando se trata da compreensão da *vida*. Na sentença de Bergson: “A inteligência é caracterizada por uma incompreensão natural da vida” (Bergson, 2005: 179). Surge aqui, novamente, essa espécie de incapacidade radical imputada à inteligência. Vale lembrar como, já nas primeiras páginas da *Introdução* de *A Evolução Criadora*, Bergson assinala sua posição em relação a essa “interdição”: a inteligência é “incapaz de se representar a verdadeira natureza da vida, a significação profunda do movimento evolutivo”. E completa:

Criado pela vida em circunstância determinada para agir sobre coisas determinadas, como poderia abarcar a vida, da qual não é mais que uma emanção ou um aspecto? Depositado, durante o trajeto, pelo movimento evolutivo, como poderia aplicar-se ao longo do próprio movimento evolutivo? Seria o mesmo que pretender que a parte iguala o todo (...) (Bergson, 2005: X)

Talvez por estar no início da obra, esse argumento de Bergson não se mostra como determinante, no sentido do esgotamento da questão, e não oferece uma ideia integral de suas razões. Contudo, este contribui em muito para conhecer e compreender pelo menos uma das faces do problema. Ao que tudo indica, até então a noção de vida aparecia ligada a uma experiência *não-crítica*, que todo e qualquer pensador tivera ao considerar suficiente o fato de

estar vivo, de ter consciência de sua própria vida e poder experimentá-la e ser um ser inteligente, para se poder obter uma noção geral da vida.

Já mais adiante, ainda na mesma obra, após haver explicitado sua teoria da *evolução criadora* e ter promovido a gênese da inteligência, a qual aparecerá por descolamento da animalidade e do instinto animal, que no retorno da história marca uma descida do *Elã vital* à matéria, ele irá concluir que a inteligência teve de se adaptar à matéria e se limitar, por força da necessidade adaptativa, à ação e ao domínio da matéria bruta. Para Bergson,

a inteligência é a matéria se adaptam progressivamente uma à outra para se deterem, por fim, em uma forma comum. Essa adaptação ter-se-ia aliás efetuado de modo inteiramente natural, uma vez que é a mesma inversão do mesmo movimento que cria ao mesmo tempo a intelectualidade do espírito e a materialidade das coisas. (Bergson, 2005: 224-225)

Aqui, como se pode ver, a inteligência se mostra apta a pensar a matéria, o sólido geométrico; mas será, contudo, inapta a pensar a vida. Abandonando os animais, esses “*úteis companheiros de viagem*” (Bergson, 2005: 289), a evolução do homem o fez renunciar a um “bem precioso”: o instinto; e adquirir, nesse ínterim, a inteligência. Assim, o *instinto* (mas também a intuição) e a *inteligência* representam duas direções opostas do trabalho da consciência: o instinto “marcha” no mesmo sentido da vida, enquanto a inteligência segue no sentido inverso, tendo, naturalmente, com isso, de se regular pelo movimento da matéria. Daí a ideia inicial no livro de que: “*a inteligência humana se sente em casa quando for deixada entre os objetos inertes, mais especialmente entre os sólidos, nos quais nossa ação encontra*

seu ponto de apoio e nossa industria seus instrumentos de trabalho, veremos que nossos conceitos foram formados á imagem dos sólidos”. E, que:

Nossa lógica é sobretudo a lógica dos sólidos, e que, por isso mesmo, nossa inteligência triunfa da geometria, na qual se revela o parentesco do pensamento lógico com a matéria inerte e na qual basta à inteligência seguir seu movimento natural, após o mais leve contato possível com a experiência, para ir de descoberta em descoberta com a certeza de que a experiência segue logo atrás dela e lhe dará invariavelmente razão. (Bergson, 2005: IX-X)

Tais afirmações, deveras engenhosamente elaboradas, não são desprovidas, como se pode ver, de exatidão experimental e ou mesmo de veracidade. É correto dizer que o espírito humano triunfa, sobretudo nas ciências, onde a parte de indeterminação e de contingência é nula ou bem próxima disso, e que, quanto mais aumenta a parte de indeterminação ou contingência, maior será, paralelamente, a dificuldade de previsão e, portanto, de saber. E parece ser esse o caso da vida que, por suas próprias características, trás progressivamente a indeterminação (e a liberdade) para dentro de si e para suas ações sobre o mundo, na medida em que evolui e se complexifica. O que faz com que seja necessária, para o trato com a vida, uma *disposição especial*, diferente da exercida pela inteligência.

Contudo, como negar os triunfos do espírito humano nas ciências da vida: na biologia, na fisiologia, na medicina, etc., sobretudo depois de um século onde a escola de Pasteur brilhara de uma maneira tão intensa? Como negar os maravilhosos, e mesmo inesperados, progressos da psicologia, sobretudo da psicologia experimental? À primeira vista, parece haver um manifesto exagero por parte de Bergson em exaltar unicamente a aptidão do espírito humano para as ciências matemáticas e físicas, e em proclamar sua impotência radical em

biologia e em todos os domínios da vida. Tudo leva a crer, aparentemente, que o autor não retira essa posição somente dos fatos por ele investigados, mas parte mesmo de uma hipótese *a priori* sobre a evolução. Ora, que a inteligência se sinta mais à vontade no mundo geométrico, em meio aos sólidos, é de fácil compreensão, por ser esse objeto o objeto mais simples, ou menos complexo, posto a estudo. Tudo nele é fácil prever e, portanto, conhecer. Razão pela qual a geometria, entre as ciências abstratas, e a astronomia, entre as ciências naturais, estão já no berço do gênero humano. Pois bem, estando de acordo, sem maiores dificuldades, sobre o sólido e o inerte, poder-se-á admitir, aqui, uma tendência manifesta da inteligência em transportar para domínio da vida os métodos simples, os quais houvera lhe dado tantos êxitos na compreensão do inerte; tratando, com isso, os vivos, *more geométrico*. Tal explicação mecânica do universo tem, assim, a tendência de reduzir tudo ao movimento local, mesmo a vida vegetal e animal, a sensibilidade, e o próprio pensamento. Malgrado enormes embaraços, esse sistema mecânico universal pôde obter certo sucesso e exercer grande influência, sobretudo após o apego de alguns pensadores às chamadas ideias claras.⁴⁴ E não se pode negar que a clareza e a simplicidade das explicações sempre tiveram o dom de fascinar. De todo modo, esse desconhecimento da natureza da vida parece ser apenas um erro, ou mesmo deficiência, de parte do pensamento filosófico, sendo injusto imputar à inteligência humana, ela mesma, uma total incapacidade de pensar a vida. Tudo indica, assim, que a universalização da posição em relação à inteligência, no sentido de apontar seus limites, não decorre simplesmente da hipótese bergsoniana da evolução, mas, muito mais, da análise histórica do tratamento dado a esta, sobretudo, na história da filosofia. Mesmo porque, como se pode ver, toda esta controversa levantada por Bergson, a saber: se a inteligência é naturalmente capaz ou

⁴⁴ Remeter-se-á, aqui, especialmente a Descartes e ao cartesianismo refletido na história do pensamento moderno e contemporâneo.

incapaz de especular, especificamente sobre a vida, não deve se fundar em uma suposição *a priori*, mas sobre fatos da história do pensamento.

Outra questão relevante, ainda, é a censura bergsoniana à inteligência por esta não se representar nada além do *descontínuo*, sendo, com efeito, incapaz de conceber o contínuo, a não ser indiretamente e por simples negação do descontínuo. E a razão desta censura, como apontado anteriormente, se funda, ao que tudo indica, na importância capital dada ao monismo dentro de seu pensamento, sobretudo na sua obra mais repercutida, *A Evolução Criadora*; na qual tudo é um, em uma continuidade e mesmo uma interpenetração absoluta. Afirma Bergson,

À possibilidade de decompor a matéria tanto quanto quisermos e como quisermos fazemos alusão quando falamos da continuidade da extensão material; mas essa continuidade, como se pode ver, reduz-se para nós à faculdade que a matéria nos concede de escolher o modo de descontinuidade que nela encontraremos: é sempre, em suma, o modo de descontinuidade, uma vez escolhido, que nos aparece como efetivamente real e que fixa nossa atenção, pois é por ele que se regula nossa ação presente. Assim, a descontinuidade é pensada por si mesma, é pensável em si mesma, nós a representamos por meio de um ato positivo de nosso espírito, ao passo que a representação intelectual da continuidade é antes negativa, não sendo, no fundo, mais que a recusa de nosso espírito, frente a qualquer sistema de decomposição atualmente dado, de tomá-lo como o único possível. *A inteligência só se representa claramente o descontínuo.* (Bergson, 2005: 167-168)

Com efeito, as coisas materiais contínuas são tais que suas extremidades se fundem em um todo cujas extremidades perfazem uma unidade. Isto quer dizer que suas partes são unidas de tal forma que o fim de uma é o começo da outra. Assim, o fim da jornada de hoje será o

começo da jornada de amanhã: os dias se sucedem e se prolongam uns nos outros. Ao contrário, se se pensar as partes como contíguas, elas não são mais que justapostas sem se confundir (um todo formado por extremidades simultâneas); e as partes descontínuas não são nem unidas nem justapostas, são sim separadas por um intervalo.

Esta posição irá conduzir à famosa teoria da fragmentação do real, e irá complementá-la. Mas como a fragmentação do todo é uma das primeiras e essenciais funções da inteligência, é preciso passar da análise da crítica da inteligência à análise da própria teoria bergsoniana da inteligência.

A teorização bergsoniana sobre a *inteligência* e sobre o *conceito* é completamente distinta de qualquer posição filosófica anterior, podendo, com efeito, parecer até mesmo estranha à primeira vista ao olhar já acostumado às teses mais comuns da história do pensamento filosófico. O que, em parte, justifica o estranhamento muitas vezes visto no pensamento contemporâneo em relação à doutrina de Bergson.⁴⁵

O que se observa é que a crítica do autor francês parece atingir, sobretudo, uma noção de inteligência moldada na filosofia moderna – mais nomeadamente, a inteligência passiva dos cartesianos e dos sensualistas, com suas ideias inatas e imagens generalizadas; e a inteligência *a priori* dos kantianos, com suas formas totalmente prontas e seus quadros vazios onde todo o real deve se encaixar. Em todo caso, o que se nota aqui é que uma e outra são vistas irremediavelmente como cunhadas por – e para – uma visão mecânica do mundo, para um mundo sem vida. Estando longe de ser, nesses casos, aquela *moldada sobre o real*, defendida por Bergson.

⁴⁵ Há, em muitos casos, a associação da doutrina bergsoniana com um “inti-intelectualismo”, cuja justificativa está frequentemente ligada à ideia, de fato presente no autor francês, de que os meios intelectuais de conhecimento são insuficientes para uma apreensão do real na sua totalidade e da defesa de uma outra faculdade ou experiência complementar à intelecção.

No que toca ao conceito, na base de sua formação aparecem duas operações essenciais que são: a *abstração* e a *generalização*. Sendo, pois, a abstração, a operação que distingue e por assim dizer separa um dos elementos, a forma indefinivelmente imitável, a qual será generalizada por comparação com outras formas possíveis perfeitamente semelhantes. Aqui reside uma diferença fundamental: no pensamento de Bergson essa *abstração* aparecerá como *fragmentação* e a *generalização* mostrar-se-á como uma *solidificação do fluente*.

A fragmentação em questão tem sua origem crítica na concepção Bergsoniana de que *tudo é um*, de que o universo apresenta-se como uma imensa continuidade a qual a inteligência humana “analisa”, divide em partes distintas. Contudo, a fragmentação é mostrada como algo imposto arbitrariamente à inteligência em função de sua utilidade, em função das necessidades da vida prática. Por sua vez, a percepção, assim mostrada, seria como uma tesoura que “*segue, de certo modo, o pontilhado das linhas sobre as quais a ação passaria*” (Bergson, 2005: 13).

Ficam claros, aqui, os termos pelos quais Bergson irá formular ou mesmo reforçar uma tese deveras fundamental dentro de seu pensamento: “*toda divisão da matéria em corpos independentes, com contornos absolutamente determinados, é uma divisão artificial*” (Bergson, 1999: 230). Com efeito, diz ele, “*nosso tato deve acompanhar a superfície ou as arestas dos objetos sem jamais encontrar interrupção verdadeira*” (Bergson, 1999: 230-231). Não há vazio em parte alguma. Por conseguinte, o contínuo universal deve ser uno e ininterrupto. E o exemplo mais familiar, repetido por duas vezes em *A Evolução Criadora*, é o do copo de água com açúcar.⁴⁶ Ao preparar sobre sua mesa um copo de água com açúcar, ele parece ter a intuição e mesmo a certeza de que “*o copo d’água, o açúcar e o processo de dissolução do açúcar na água certamente são abstrações*” (Bergson, 1999: 10-11). Somente o

⁴⁶ Cf Bergson. *A evolução criadora*, pp.10-11; 366.

todo, a partir do qual esses objetos são distinguidos, existe e dura realmente. Neste contexto, a multiplicidade das coisas não seria mais que um produto artificial de uma elaboração mental operada com vistas à análise e ao discurso. E é a própria realidade que impõe ao espírito esses recortes; razão pela qual toda utilidade prática advém, precisamente, de sua conformidade com o real, em virtude do fato de que a ação “*não poderia mover-se no irreal*” (Bergson, 2005: XI). Como se pode ver, essa teoria bergsoniana do contínuo universal se mostra de forte razoabilidade. E, de fato, é mesmo de fácil aceitação a existência de um contínuo espacial universal, como pode indicar facilmente a observação. Contínuo esse, sem qualquer interrupção, seja da direita para esquerda, de cima para baixo, na superfície ou em profundidade. Contudo, de menos fácil aceitação é a questão do *contínuo substancial*, ou seja, da unidade das substâncias que preenchem esse quadro imenso. Com feito, o divisível e o múltiplo evidenciam-se, ordinariamente, pela observação, diferente da unidade e da simplicidade do real, que requer uma disposição especial, um *esforço* do espírito. Em conformidade com esse fato, é bem natural, como se pode imaginar, que os conceitos correspondentes usados para “dizer” o real apareçam como paralelamente múltiplos e distintos.

De todo modo, se a *abstração intelectual*, que distingue e fragmenta, mostra ser um procedimento legítimo, um procedimento natural e mesmo indispensável ao conhecimento humano (sobretudo o conhecimento científico), em relação à ideia da *solidificação* do fluente não seria também o caso de estabelecer uma legitimidade ao seu par correlato, a *generalização*? Tudo indica que sim. Que a ela deve ser estendida a mesma regra.

PARTE II – A ANÁLISE E O PENSAMENTO CIENTÍFICO

CRÍTICA DA INTELIGÊNCIA

A abordagem da questão da crítica da inteligência seguirá, aqui, por uma digressão. Dentro do contexto do final do século XIX e início do XX, aqueles pensamentos filosóficos que não admitiam a concepção notadamente materialista da dependência do pensamento ao cérebro costumavam adotar, ao menos, a tese do paralelismo psicofísico. Esta tese afirma a equivalência da vida cerebral e da vida psíquica. E pode ser formulada assim: *para cada estado cerebral posto, existe um estado psicológico determinado que se segue*. Ou ainda: *a consciência não é nada mais que um fato cerebral do qual é expressão*. Esta teoria, que, no limite, remete à filosofia de Descartes, se apresentava ainda no início do século XX com muita força. Bergson, no entanto, se incumbiu de demonstrar sua falha já por ocasião de uma comunicação ao *Congrès de Philosophie de Genève* de 1904. Esta comunicação será publicada na *Revue de métaphysique et de morale* de 1904, com o título: *O paralelismo psicofísico*. O autor francês irá mostrar como a teoria do paralelismo é, na verdade, um paralogismo, ou seja, um raciocínio ilusório, uma dedução falsa sob uma aparência lógica. Ela não é possível a não ser por uma confusão dos termos e por uma passagem despercebida de um sistema de notação a outro, oposto ao primeiro.

A questão que se impõe é: com que direito se isola e se considera como diferentes de natureza duas coisas que aparecem igualmente a uma realidade única, como se faz quando se toma a consciência e o cérebro como *coisas*, à maneira realista? O realismo tem por característica conceber uma vasta realidade indivisa onde todos os seus pontos são solidários. Dizer que o estado cerebral é o equivalente do estado psicológico, é dizer que o cérebro é suficiente para explicar o pensamento e que é possível isolá-lo do resto da realidade sem que o pensamento seja alterado. Mas não há nada mais que possa ser isolado, além das representações das coisas. As coisas, elas mesmas, se mantêm completas. O realismo passa indiferentemente, assim, da noção de coisa àquela de representação.

Já o idealismo faz o caminho inverso: começa por afirmar que tudo aquilo que é real não pode ser mais que representação. O pensamento é, no caso, a representação total do universo. E o cérebro será, então, para o idealismo, uma representação, como o corpo e como tudo mais que existe. Mas o cérebro não pode ser mais que uma representação parcial em meio à representação total que é o universo. Por esse caminho, o paralelismo afirmará o cérebro (representação parcial) como equivalente ao pensamento (representação total). Dizer isso, porém, significa dizer que a parte é igual ao todo. Pois bem, para poder sustentar a tese do paralelismo, o idealismo é então obrigado a mudar o vocabulário ao longo da demonstração e considerar o cérebro e o pensamento como *coisas*; e em seguida a retornar ao sentido de representação para poder conceber as coisas como separadas.

Ora, tal passagem de um sentido a outro dos termos empregados em uma demonstração torna-a absolutamente irrazoável. Como se pode notar, fica comprometida, com efeito, a legitimidade da demonstração. Assim, a tese do paralelismo não atinge a sustentabilidade a não ser pela ambiguidade dos termos; sendo seu valor, com forte razão, diminuído aos olhos

de uma crítica severa. E é justamente isso que Bergson mostrará. O grande erro do paralelismo foi confundir a solidariedade com equivalência (paridade). Nas suas palavras:

Que haja solidariedade entre o estado de consciência e o cérebro, é incontestável. Mas há solidariedade também entre a roupa e o prego onde ela está pendurada, pois, se retiramos o prego, a roupa cai. Diremos por isso que a forma do prego indica a forma da roupa ou nos permite de algum modo pressenti-la? Assim, de que o fato psicológico esteja pendurado em um estado cerebral, não se pode concluir o "paralelismo" das duas séries psicológica e fisiológica (Bergson, 1999: 5).

Que o espírito e o cérebro – mas também a intuição e a inteligência – sejam solidários, não implica daí que cada parte de um seja correspondente à parte do outro.⁴⁷

Bem, havendo descartado qualquer possibilidade de paralelismo psicofísico, fecha-se a digressão para que a discussão possa ser voltada, agora, para um terreno de direito na obra de Bergson, para umas das suas teorias mais originais, que representa um dos fundamentos genéticos de sua doutrina e está no centro de suas críticas: a distinção entre o tempo da ciência e o tempo da vida.

Como se sabe, para Bergson o tempo da mecânica (da ciência) é feito de instantes diferentes somente quantitativamente, enquanto o tempo vivido é composto de instantes que são diversos também qualitativamente (com efeito, na linguagem comum se diz, por exemplo, que cindo minutos podem durar uma “eternidade”). Mais ainda, o tempo da física e da observação científica é reversível, pois nele um experimento pode ser repetido e observado um

⁴⁷ Sobre isso ainda, de acordo com *A evolução criadora*: “A consciência de um ser vivo (...) é solidária de seu cérebro no sentido em que uma faca pontuda é solidária de sua ponta: o cérebro é a ponta afiada por onde a consciência penetra no tecido compacto dos acontecimentos, mas é tão pouco co-extensivo à consciência quanto a ponta a faca” (Bergson, 2005: 285).

número infinito de vezes, enquanto que o tempo da psique é feito de momentos que não podem se repetir tal e qual. No tempo da vida, cada *busca do tempo perdido*⁴⁸ (em referência a expressão de Marcel Proust, cuja literatura é muitas vezes tomada como próxima ao pensamento de Bergson) é destinada, enquanto tal, ao fracasso ou à recriação dos acontecimentos. Mais ainda, o tempo da física é feito de momentos distintos uns dos outros, ao passo que o tempo da existência é constituído de momentos que se interpenetram e se somam entre eles, à maneira de uma avalanche. Em resumo, o tempo da ciência é algo de abstrato, de exterior e de espacializado. E, como tal, constitui um conceito ilegítimo ou insuficiente quando aplicado ao real em sua totalidade. Escreve Bergson no *Ensaio: “familiarizados com*

⁴⁸ No conjunto dos romances “*Em busca do tempo perdido*”, Marcel Proust indica metaforicamente que a consciência (protagonista absoluta da sua obra) seja assimilada a um plano que se apresenta como unitário, homogêneo e simples. Metáfora à parte, os fios da nossa consciência são os “dados imediatos” (daí o título da obra de Bergson), ou seja, a “experiência vivida” que faz parte do nosso “tempo perdido”, mas que, contudo, ensina Bergson, não está irremediavelmente ou irreversivelmente perdida porque a memória conserva a experiência e pode reativar a lembrança a cada momento presente modificando-o com sua própria tonalidade emotiva e predispondo as nossas próprias ações futuras. Enfim, o filósofo atenta para o fato de que a memória não é uma faculdade entre outras faculdades determinadas, mas é a nossa precondição existencial sem a qual não teríamos consciência de existir nem de “progredir”. Para esclarecer esse último ponto, vale lembrar aquele trecho que aparece no seu primeiro volume, *No caminho de Swann*. Logo no seu início Proust evoca todo o seu passado (e a evocação parece ser o registro motriz da maquinaria literária proustiana: *evocar* quer dizer *conduzir do*, fazer presente aquilo que está ausente) e toda a sua dimensão existencial partindo do sentido do *olfato*; ou, mais especificamente, partindo do simples e aparentemente insignificante odor de uma taça de chá ou de um ambiente campestre que redescobre e reativa os estratos de consciência da infância vivida em uma casa de campo de uma tia querida que tinha o hábito ou o costume de beber chá (momento afetivo de agregação); evidentemente uma ancoragem construtiva da psique e da alma que, apresentando-se, pode determinar de vários modos a consciência através da dor, tristeza, nostalgia, amargura, rejeição, etc. O que se pode divisar aqui é uma desmontagem da velha e unilateral categoria do sujeito, para propor um indivíduo ou uma consciência na sua dimensão ontológica essencial, que é a complexidade dinâmica, ou, literalmente, a estratificação de uma pluralidade de “entrelaçamentos” e experiências compactadas e atadas pelo fio da memória. Para explicar melhor esse último ponto, as palavras de Bergson em *A evolução criadora*, se mostram mais convincentes: “A memória, como procuramos prová-lo, não é uma faculdade de classificar recordações em uma gaveta ou de inscrevê-las em um registro. Não há registro, não há gavetas, não há aqui, propriamente falando, sequer uma faculdade, pois uma faculdade se exerce intermitentemente, quando quer ou quando pode, ao passo que o amontoamento do passado sobre o passado prossegue sem trégua. Na verdade, o passado conserva-se por si mesmo, automaticamente. Inteiro, sem dúvida, ele nos segue a todo instante: o que sentimos, pensamos, quisemos desde nossa primeira infância está aí, debruçado sobre o presente que a ele irá juntar-se, forçando a porta da consciência que gostaria de deixá-lo para fora” (Bergson, 2005: 5).

esta última idéia, obsessionados até por ela, introduzimo-la sem saber na nossa representação da sucessão pura (...) projectamos o tempo no espaço, exprimimos a duração pela extensão, e a sucessão toma para nós a forma de uma linha contínua” (Bergson, 1988: 73).

Por outro lado, o tempo da vida é qualquer coisa de concreto e de interior, se identificando mesmo com a duração. Com efeito, enquanto o tempo espacializado da física tem como sua imagem um colar de pérolas, todas iguais e separadas umas das outras, a imagem do tempo *como duração* é o novelo de lã que continuamente muda e cresce sobre si mesmo. Esta conservação total é, ao mesmo tempo, criação total, pois todos os momentos, embora sejam resultantes de momentos precedentes, são absolutamente novos em relação a esses. Assim, concordando com Bergson, pode-se dizer que para um ser consciente, “*existir consiste em mudar, mudar, em amadurecer, amadurecer, em criar-se indefinidamente a si mesmo*” (Bergson, 2005: 8).

Outra observação que cumpre fazer a partir da leitura dos textos de Bergson é que a vida espiritual, por si mesmo, se apresenta essencialmente como autocriação e liberdade. E aqueles que acreditam que toda ação consciente, como qualquer outro fato da natureza, seja necessariamente determinada na sua causa, baseiam-se em um conceito de tempo que não se pode aplicar à vida espiritual. Imagina o que seja o tempo segundo o esquema *espacial*, como faz a ciência, exteriorizando a ação e a razão da ação, considerando-as quase como duas coisas externas umas às outras, as quais agem mutuamente entre si. Esta exteriorização ou espacialização do tempo vivido é contrastada com o testemunho da consciência, a qual se vê somente como um processo de mudança única e continuada. Não se pode, portanto, dizer que a consciência seja “determinada” por uma afinidade, por um ódio, etc., como que por uma força que de fora agisse sobre ela. Cada um desses sentimentos, se atingira uma profundidade

suficiente, é *toda a consciência*; se identifica com esta integralmente. Ora, dizer que a consciência é determinada por um desses sentimentos é o mesmo que dizer que ela é determinada por si mesmo, sendo, portanto, absolutamente livre!

No limite, o que *A Evolução Criadora* irá fazer é mostrar como não só a consciência, mas o universo em sua totalidade pode ser tomado segundo o conceito de *duração real*.⁴⁹ Para tanto, logo no início do livro Bergson relaciona a vida biológica à vida da consciência, à *duração*. E mostra que a vida é sempre criação, imprevisibilidade e ao mesmo tempo conservação integral e automática do passado inteiro.⁵⁰ É assim a vida do indivíduo, tanto quanto a da natureza, mas o destino de uma e de outra são diversos. Qualquer pessoa, considerando retrospectivamente sua história, constatará que a sua personalidade infantil, embora indivisível, reunirá em si pessoas diversas que poderiam estar juntas no nascimento, mas que se viram tornar incompatíveis, quando às voltas com as necessidades de escolha. A vida percorrida no tempo, nos diz Bergson, é completa de fragmentos de tudo que se começou a ser, de tudo que se havia de tornar. Não se pode viver mais de uma vida, portanto a escolha é necessária. A vida da natureza, por outro lado, não é forçada ao mesmo sacrifício: essa conserva suas tendências que a certa altura são bifurcadas, cria séries divergentes de espécie que se desenvolvem separadamente. Em outros termos, a vida não segue uma linha de evolução única e simples. Ela se desenvolve como um “feixe de hastes”, criando, pelo próprio fato de seu crescimento, direções divergentes através das quais se divide o elã original que a impulsiona. As bifurcações no curso de seu desenvolvimento são, de fato, numerosas, mas muitas são também as vias sem saída adotadas pela vida, nessa grande estrada na qual ela é recriada e na qual se desenrola.

⁴⁹ “O universo dura” (Bergson, 2005: 12), afirma Bergson.

⁵⁰ Cf.: Bergson. *A evolução criadora*, p.5.

Interessa aqui notar que, a unidade das várias direções não é uma unidade de condição, de convergência, como se a vida realizasse um desenho pré-formado. O finalismo, nesse sentido, é excluído. A vida é criação livre e imprevisível. Trata-se, aqui, ao contrário, de uma unidade que precede a bifurcação, isto é, da unidade da força que impulsiona, do elã que vai gradativamente realizando-se nos corpos organizados. O elã da vida, conservado ao longo da linha da evolução através da qual se divide, é a causa profunda da variação. Pelo menos daquela que se transmite regularmente com a hereditariedade, que se adiciona e cria nova espécie. Diante disso, se exclui o curso preestabelecido de uma teoria finalista, e se exclui também a ideia de que a evolução ocorrera por causa puramente mecânica. O mecanicismo não pode explicar a formação de um órgão por demais complexo, mas que possui uma função deveras simples, como é o caso do olho.⁵¹

E persistindo no argumento, Bergson se serve da imagem de uma mão que atravessa a limalha de ferro, a qual se comprime e resiste à medida que a mão avança:

Em um determinado momento, a mão terá esgotado seu esforço e, nesse momento preciso, os grãos de limalha ter-se-ão justaposto e coordenado em uma forma determinada, exatamente a da mão que se detém e de uma parte do braço. Agora, suponhamos que a mão e o braço tenham permanecido invisíveis. Os espectadores procurarão a razão do arranjo nos próprios grãos de limalha e nas forças interiores ao amontoado. Uns remeterão a posição de cada grão à ação que os grãos vizinhos exercem sobre ele: serão os mecanicistas. Outros ponderarão que um plano de conjunto tenha presidido ao detalhe dessas ações elementares: esses serão finalistas. Mas a verdade é que houve muito simplesmente um ato indivisível, o da

⁵¹ Vale indicar, em torno desse ponto, um artigo esclarecedor de MONEGALHA, F. A “marcha para a visão” em A evolução criadora. In: In: Débora Morato Pinto, Silene Torres Marques (org.). *Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.

mão atravessando a limalha: o inevitável detalhe do movimento dos grãos, assim como a ordem de seu arranjo final, expressa negativamente, de certo modo, esse movimento indiviso, sendo a forma global de uma resistência e não uma síntese de ações elementares (Bergson, 2005: 103)

O que se pode ver nesse recorte é que, a ação indivisível da mão é aquela mesma do elã vital; a divisão do elã vital em indivíduo e espécie, e em cada indivíduo na realidade do órgão que o compõe, e em cada órgão nos elementos que o constitui, é devido à resistência da matéria bruta.

Note-se que a primeira grande bifurcação fundamental do elã vital fora aquela que dera origem a divisão entre a planta e o animal. O vegetal é caracterizado pela capacidade de fabricar substância orgânica com substância mineral (função clorofílica). Já o animal, obrigado a andar e a procurar seu nutriente, evoluíra no sentido da atividade locomotriz e, em seguida, de uma consciência sempre muito atenta às suas necessidades. As duas tendências são dissociativamente crescentes, mas na forma rudimentar se implicam reciprocamente; e o mesmo elã que rendera ao animal nervo e centro nervoso, desenvolvera na planta a função clorofílica.⁵²

Não se pode, porém, deixar de mencionar aqui que nem mesmo a vida animal em seu curso se desenvolveu ao longo de uma única linha. O artrópode e o vertebrado são as linhas nas quais a evolução da vida animal, no sentido da mobilidade e da consciência, obteve maior sucesso. As outras duas direções da vida animal, a indicada pelos equinodermos e os moluscos, acabaram em uma via sem saída. A evolução dos artrópodes teria atingido seu

⁵² É interessante chamar a atenção aqui para as chamadas “plantas sensitivas” e para as plantas carnívoras que, por força da necessidade adaptativa adquiriram, mesmo que em grau mínimo, a característica do movimento, cuja função passa desde a simples defesa até a obtenção de alimento.

ponto culminante com o inseto e, em particular, com os Himenópteros, assim como a dos vertebrados com o homem. Sobre essas duas linhas, o progresso é verificado, todavia, de forma diversa, uma vez que a primeira direção é dirigida para o instinto e a segunda para a inteligência. Ademais, é necessário olhar mais detidamente para essas duas faculdades, buscando seus pontos de distinção e acordo no quadro da vida.

A DISTINÇÃO ENTRE INTELIGÊNCIA E ESPÍRITO

Tudo leva a crer que inteligência seja algo cerebral. E a correspondência entre a inteligência e o cérebro mostra-se tão evidente que não se pode mesmo conceber os dois termos um sem o outro. Contudo, por uma generalização ilegítima ou impudente, se conclui daí um paralelismo direto entre o corpo e o espírito. Ora, o que se evidencia com isso é o costume de se tomar a própria inteligência pelo espírito. A inteligência remete ao espírito, mas ela não é mais que uma de suas “estruturas”. A inteligência está para o espírito como a parte esta para o todo. O espírito é mais vasto que a inteligência, mas por conta de uma concepção irremediavelmente intelectualista, ver-se-á, pois, na inteligência, a totalidade de sua constituição.

A Evolução Criadora buscará demonstrar justamente essa persistente confusão entre inteligência e espírito. Mas como a distinção de espírito e inteligência é, de certo modo, o objeto mesmo de toda a obra, faz-se necessário, aqui, ater-se às ideias diretrizes, buscando repensar, e de algum modo reconstruir, seus fundamentos.

Bem, partindo assim da ideia de que a inteligência não é todo o espírito, algumas questões se fazem proeminentes: o que será o espírito, já que não é só inteligência? E o que

será a inteligência ela mesma? A resposta de Bergson apontará para a ideia de que *o espírito não é só inteligência, mas é, igualmente, instinto*.

DAS DISTINÇÕES ENTRE INTELIGÊNCIA E O INSTINTO

O espírito, desde suas primeiras manifestações no seio da matéria orgânica, é cindido em duas tendências divergentes: o instinto e a inteligência. Essas duas tendências não são sucessivas, mas simultâneas, contemporâneas. A inteligência não veio após o instinto, ela não é um progresso ou um aperfeiçoamento do instinto no curso da evolução e nem está sobre a mesma “linha” que ele. Nas vias seguidas pelo espírito, a inteligência e o instinto seguem linhas distintas. Nas palavras de Bergson:

O erro capital, aquele que, transmitindo-se desde Aristóteles, viciou a maior parte das filosofias da natureza, é o de ver na vida vegetativa, na vida instintiva e na vida racional três graus sucessivos de uma mesma tendência que se desenvolve, ao passo que são três direções divergentes de uma atividade que se cindiu ao crescer (Bergson, 2005: 146).

É preciso compreender a importância dessa afirmação. Ela, com efeito, depõe contra todo quadro das ideias tradicionais correntes no contexto ao qual se insere o pensamento de Bergson. Perguntar-se-á, aqui, se não teria o senso comum somente o costume de ver na inteligência todo o espírito, e de banir desdenhosamente o instinto do espírito, mas também de fazer desprender a inteligência do instinto como por progresso ou desenvolvimento? Ao que tudo indica, sim. O senso comum porá o instinto e a inteligência *sobre a mesma linha*; e por

depreender um do outro, atribui a todos os dois a mesma natureza. Mas ao mesmo tempo, por uma estranha contradição, o senso comum se recusa a atribuir ao instinto uma natureza espiritual, ao passo que concede plenamente esta natureza à inteligência, na qual vê a única manifestação do espírito.

Como explicar a formação e a persistência no pensamento de tais ideias? Tudo indica que elas foram inculcadas de modo gradativamente sucessivo. Primeiro o racionalismo fizera da razão a única atividade espiritual como um todo. Depois, uma filosofia muito preocupada com a ligação das diversas formas da vida estabeleceu uma cadeia ininterrupta das manifestações rudimentares da matéria organizada até o homem. Instituiu, assim, esta gradação e esta hierarquia que põe o instinto acima da vida vegetativa e a inteligência acima do instinto. Enfim, o evolucionismo moderno, visando estabelecer uma relação causal entre esses diferentes estados, fez depreender um do outro e os transformou em etapas, em estágios, em fases de um mesmo desenvolvimento contínuo.

Com efeito, tal concepção se mostra como a base de toda filosofia da natureza.⁵³ E será Bergson, ao menos nesse primeiro momento, que terá o mérito de empreender uma crítica a esta posição. Mas seu mérito será maior ainda por haver reconstruído a partir daí uma importante reflexão sobre a própria concepção que desmonta. De fato, ele não se contenta somente em mostrar a ambiguidade interior a essa concepção corrente da vida, mas fornece mesmo uma posição alternativa que poderia substituí-la.

De qualquer modo, no que se refere a esse ponto, Bergson estabelecerá que o instinto e a inteligência não são de mesma natureza, sendo ambos, contudo, partícipes do espírito; que

⁵³ Cf.: “*O erro capital, aquele que, transmitindo-se desde Aristóteles, viciou a maior parte das filosofias da natureza, é o de ver na vida vegetativa, na vida instintiva e na vida racional três graus de uma mesma tendência que se desenvolve, ao passo que são três direções divergentes de uma atividade que se cindiu ao crescer*” (Bergson, 2005: 146-147).

esta não é desenvolvimento daquele; e ambos trabalham, com efeito, em direções divergentes no curso da vida. Ou seja, ele irá mostrar como entre instinto e inteligência não há somente diferença de grau, mas de natureza, e que o instinto é espírito do mesmo modo que a inteligência o é.

Mas o que é o instinto? O que se pode notar é que qualquer que seja a definição que se faça de instinto, ficará evidente a necessidade de se dizer que o instinto é uma força, ou um impulso, ou uma tendência, ou uma faculdade que age sobre a matéria e que a organiza em vista de um fim aspirado pela vida. Ora, se o instinto é tal que *age sobre a matéria*, ele não pode ser a matéria ela mesma, ele não pode ser confundido com ela. E se o instinto não é matéria, ele é espírito. O que impede que se reconheça no instinto uma natureza espiritual é o fato de ele ser na maioria das vezes inconsciente.⁵⁴ Com efeito, é comum a confusão entre psiquismo e consciência, como Bergson mostrara em *Matéria e memória*, e esta confusão advém, ao que parece, de alguns preconceitos intelectualistas já arraigados no pensamento. Mas a psicologia moderna ensinara, contudo, que a consciência não é mais que uma parte da vida psíquica.

O que se pode notar é que o instinto aparece ainda como uma forma demasiado inferiorizada da vida psíquica. É o que se acredita, sobretudo quando se vê nele um puro automatismo. Contudo, tudo leva a crer que não seja bem esse o caso. Ele envolve abordagens tão complicadas, tão engenhosas, uma visão tão clara e tão obstinada de objetivos precisos que muitas vezes pode-se estar tentado a atribuir a ele caracteres da própria inteligência.

Exemplo disso é o instinto dos insetos o qual se revela particularmente impressionante, como mostrara, sobretudo, os estudos do entomologista francês Fabre, a quem Bergson

⁵⁴ Vale indicar a análise feita por COELHO, Jonas Gonçalves. *Consciência e Matéria: o dualismo de Bergson*. São Paulo: cultura acadêmica, 2010. p.135-136.

recorrera nesse campo de estudos. Um caso referido é o de um pequeno coleóptero chamado Sitaris⁵⁵. Este inseto deposita seus ovos na entrada de um ninho de abelhas chamadas Antóforo. A larva do Sitaris, “observando” o Antóforo macho ao deixar seu ninho, se fixa a ele no momento do voo nupcial e em seguida passa do macho para a fêmea, aguardando que essa ponha seus ovos. Então ele se aloja sobre um ovo, o devora e se instala sobre a casca que irá lhe permitir flutuar sobre o mel. Dando continuidade à sua saga, ele devora em seguida o mel e se transforma em ninfa, e depois em inseto perfeito.⁵⁶ A finalidade traçada pela natureza é atingida, mas se chega a ela por um processo complicado, indireto e arriscado, a tal ponto que parece que o Sitaris e sua larva haviam combinado engenhosamente todo seu plano de ação, e que conheciam, de antemão, exatamente tudo que iria acontecer. Se existe um conhecimento real nesse processo, provavelmente jamais será sabido; será certamente um conhecimento “implícito”. É um conhecimento *experienciado e atuado*, e não *pensado e representado*. É um conhecimento *inato e exteriorizado em ação* e não *interiorizado em consciência*.⁵⁷

Esse modo de conhecimento apresentado pelo instinto é ainda mais notável no caso de outro inseto: a vespa. As observações de Fabre iriam demonstrar que algumas vespas (Himenópteros paralisadores) “sabem” usar seu ferrão para picar aranhas, escaravelhos e lagartas de maneira a paralisá-las sem matá-las. E a finalidade disso é poder depositar seus ovos no corpo de suas vítimas e fornecer assim um alimento fresco à suas larvas. Para paralisar as vítimas, a vespa busca ferrear exatamente e tão somente os gânglios motores.

⁵⁵ A metamorfose desse coleóptero é bastante especial e foi bem descrita por Fabre; sendo também relatada por Charles Darwin em sua importante obra *A origem das espécies*.

⁵⁶ Este exemplo é usado por Bergson em *A evolução criadora*, p.159.

⁵⁷ *A evolução criadora*, p.158;159.

Procede, portanto, “*como faria um dublê de um cientista entomólogo e cirurgião hábil*” (Bergson, 2005: 158).

Como então ela aprendeu a anatomia dos insetos que lhe servem de presa? Não fora os dissecando, certamente, e nem por uma série de tentativas e experiências, que ele chegara à sua ciência cirúrgica. Por outro lado, isto não sobrevém a ele por puro automatismo, porque há casos que acontecerá à vespa de se enganar, de matar a lagarta em vez de paralisá-la ou de não paralisá-la completamente. Como explicar, então, o funcionamento desse notável instinto paralisador?

Só resta uma explicação plausível, ao menos do ponto de vista filosófico:⁵⁸ é que deve existir entre certas vespas e suas vítimas uma *simpatia* (*no sentido etimológico do termo*), ou seja, uma comunhão de sensibilidade, para não dizer de sentimento, graças ao qual a vespa sente a estrutura orgânica de sua vítima como se ela estivesse no interior dessa ou no seu lugar. Esta compenetração deve ocorrer junto à vespa e sua presa. E assim sendo, haveria, então, não mais dois animais distintos, dois organismos exteriores um ao outro, mas uma verdadeira fusão de duas atividades pelo trabalho do instinto. Um conjunto de observações do mesmo gênero irá impelir, de maneira geral, à afirmação de que “*o instinto é simpatia*” (Bergson, 2005: 191). Ele é mesmo “*simpatia divinatória*” (Bergson, 2005: 190). Não parece ser esse o caso, também, quando há o sentimento de simpatia ou antipatia irrefletida e quando, sendo colocado na presença de uma pessoa, tem-se a sensação de interiorizá-la e de sentir seu caráter? Tem-se, nesse caso, a impressão de conhecer, de conhecer mesmo a fundo, embora esse tipo de conhecimento não se relacione com a inteligência ou a razão. A perspicácia

⁵⁸ Porque, do ponto de vista científico, afirma Bergson, não há possibilidade de recurso a considerações desse tipo. A ciência “não deve por a ação antes da organização, a simpatia antes da percepção e do conhecimento” (Bergson, 2005: 189).

psicológica é de mesma natureza que o instinto; seus julgamentos são irracionais, imediatos. Com efeito, como negar que essa perspicácia psicológica seja uma faculdade do espírito? Como afirma Bergson, “*ainda que não pertença ao domínio da inteligência, nem por isso o instinto está situado fora dos limites do espírito*” (Bergson, 2005: 190).

O próximo passo consiste em mostrar que o instinto e a inteligência, sendo ambos espírito, não podem, contudo, serem colocados sobre a mesma linha. A inteligência não é, como se acreditou, o aperfeiçoamento do instinto; ela trabalha, pois, em uma direção divergente no curso da vida.

Quais são, com efeito, as diferenças a serem estabelecidas entre a inteligência e o instinto?

Primeiramente, a inteligência, desde sua aparição no percurso humano, é a faculdade de *fabricar instrumentos artificiais* para compensar os instrumentos naturais que por ventura faltam aos homens. Assim, os primeiros vestígios deixados pela humanidade são de armas feitas de pedras; e as invenções mecânicas desde muito cedo passaram a ser a principal atividade do espírito humano, de modo tal que, segundo Bergson, o homem deveria ser chamado “*não Homo sapiens, mas Homo faber*” (Bergson, 2005: 151).

Quanto ao instinto, ele é a faculdade de *utilizar os instrumentos naturais*; e não somente de utilizá-los, mas mesmo de construí-los. Porque é impossível fixar um limite preciso entre a atividade orgânica que cria os instrumentos de função vital e a atividade instintiva que utiliza esses instrumentos. “*Nas metamorfoses da larva em ninfa e em inseto acabado, metamorfoses que frequentemente exigem, por parte da larva, manobras apropriadas e uma espécie de iniciativa, não há uma nítida linha de demarcação entre o instinto do animal e o trabalho organizador da matéria viva*” (Bergson, 2005: 151-152). Do

mesmo modo, “quando o pintinho quebra a casca de seu ovo com uma bicada, age por instinto e, no entanto, limita-se a seguir o movimento que o carregou através da vida embrionária” (Bergson, 2005: 180). Assim, uma primeira diferença entre o instinto e a inteligência é que “o instinto acabado é uma faculdade de utilizar e mesmo de construir instrumentos organizados; a inteligência acabada é a faculdade de fabricar e de empregar instrumentos inorganizados” (Bergson, 2005: 152).

Uma segunda diferença entre a inteligência e o instinto é que o conhecimento instintivo sempre se refere a um único objeto, e em seguida a uma parte somente desse objeto, enquanto que o conhecimento intelectual, racional, não pode se reportar a não ser a uma pluralidade de objetos. Sendo o primeiro, assim, um conhecimento parcial, e o segundo, um conhecimento geral.

Vale buscar aqui um olhar mais profundo sobre a questão.

O instinto não conhece mais que uma parte de um objeto especial, mas ele tem desse objeto um “conhecimento interior e pleno, não explícito” (Bergson, 2005: 162); um conhecimento implícito, não pensado, mas sentido e vivido. O animal não conhece do mundo que o rodeia mais que a presa especial da qual ele se nutre. E ele não conhece mais dessa presa além do que lhe interessa diretamente. Por esse conhecimento profundo ele a penetra, ele a sente viva, ele a compreende, se incorpora a ela e se coloca no seu lugar. E por que ela fará parte de seu próprio corpo, de sua conservação, do trabalho de seus órgãos, fará dela não mais que um instrumento orgânico que ele terá a seu serviço.

Quanto à inteligência, desde sua aparição, ela é faculdade de comparar, inferir, de aproximar objetos através do pensamento e de extrair destes, seus caracteres comuns. Mais precisamente porque, por princípio e na sua essência, a inteligência é comparação, ela diz

respeito apenas aos caracteres exteriores e superficiais da realidade, haja vista somente esses caracteres serem comparáveis, apresentar o elemento comum. Ela não pode, com efeito, apreender o elemento diferente em si, individual, irreduzível, pois este é de impossível comparação. Bem, não importa aqui um retorno às elucidações do processo de conhecimento próprio à razão. O que importa ser frisado é que a inteligência pode obter das coisas apenas um conhecimento “exterior”, superficial e “vazio” (Bergson, 2005: 162). Ela não se aporta, como é o caso do instinto, sobre um objeto particular, mas sobre a comparação entre vários objetos; ela não proporciona, assim, o conhecimento de uma coisa, mas de relações entre coisas.

Mas justamente porque o conhecimento intelectual é exterior aos objetos, ele é visto como uma pura forma que pode ser estendida indefinidamente e aplicada a todos os objetos imagináveis. O alcance da inteligência é ilimitado, suas possibilidades são infinitas, mas o preço disso é sua irremediável superficialidade. A inteligência não pode conhecer nada de dentro, ela não pode apreender plenamente um objeto particular; razão pela qual ela é condenada a se silenciar diante do individual. Ora, aquilo que ela não pode fazer, o instinto o faz, e o que ela faz, o instinto não pode fazer. O que se pode dizer, em uma palavra, é que a inteligência é um conhecimento em *superfície* e em *extensão* e o instinto um conhecimento *profundo*.

DAS LIMITAÇÕES DA INTELIGÊNCIA NO CONHECIMENTO DA VIDA

A inteligência, faculdade nata no homem que responde à necessidade de fabricar instrumentos artificiais e, por consequência, de moldar a matéria bruta e inerte, guarda um

traço indelével de sua origem. Ela tem, por assim dizer, uma deformação genética da qual não pode se livrar mesmo quando cessa sua função e muda sua orientação utilitária para a pesquisa desinteressada. Seu hábito milenar de trabalhar a matéria bruta faz com que ela não possa se aplicar a não ser sobre um mundo de *corpos sólidos e inorgânicos*. Sendo mesmo incapaz de se aplicar com eficácia aos elementos fluídos do real e aos corpos organizados. E como seu trabalho sobre a matéria inerte exige que ela considere qualquer corpo, qualquer objeto inorgânico, como distinto de todos os outros, como existente em si, a inteligência adquire o hábito de *só conceber claramente o descontínuo* (Bergson, 2005: p.168).

Esta mesma necessidade de moldar o inerte e de trabalhar sobre a imobilidade irá desviar a inteligência do cuidado com o movimento. O movimento não tem para ela utilidade. Ela não conseguirá atingir os seus contornos. Ela deverá considerar, durante seu trabalho, o objeto que ela moldou como uma identidade imóvel. Daí a impossibilidade, portanto, da inteligência, de compreender o movimento. Ela representa o movimento tão somente por uma série de paradas e *só concebe claramente a imobilidade* (Bergson, 2005: p.169). É por conta dessa deformação genética da inteligência, aplicada de início ao inerte e ao acabado, que ela se mostra como impotente quando colocada em face do móvel e do vivente.

A questão é que a vida é coisa fluida, instável, escorregadia, evanescente, e a inteligência, por sua vez, só pode se representar o sólido e o massivo; a vida é coisa organizada, e a inteligência só compreende o inorgânico; a vida é coisa contínua, ininterrupta, e a inteligência apreende somente o descontínuo; A vida é, com efeito, coisa móvel, ela evolui, ela devém. Já a inteligência conhece apenas a imobilidade. Enfim, a vida é coisa imprevisível, irropimento contínuo, criação incessante de novidade. Ela é uma *“evolução criadora”* (Bergson, 2005: 175). Quanto à inteligência, esta conhece não mais que o dado, o identificado,

o semelhante; ela constrói o mesmo a partir do mesmo. Por fim, diz Bergson: “*a inteligência é caracterizada por uma incompreensão natural da vida*” (Bergson, 2005: 179).

O que se pode notar é que, essas palavras mostram a verdade nova surgida no interior da filosofia de Bergson, sua grande descoberta; verdade que trará com ela uma situação paradoxal: a inteligência não pode compreender a vida. O motivo? Excesso de intelectualidade. Esse será o diagnóstico de Bergson. E parece haver, de fato, razão nesse posicionamento. Mas as consequências dessa descoberta são infinitas, imensas. Como a vida passa a ser o problema central da metafísica moderna, dizer que a inteligência não pode compreender a vida é dizer que ela é impotente na investigação do principal objeto dessa metafísica. Por isso a inteligência é declarada por Bergson como ineficaz no que diz respeito ao propósito capital da especulação filosófica.

Mas não é somente à filosofia primeira, à metafísica, que a inteligência se revela imprópria, é a toda disciplina que tem por objeto a vida.

A inteligência [afirma Bergson] tão hábil na manipulação do inerte, escancara sua falta de jeito assim que toca no vivo. Quer se trate da vida do corpo, quer da do espírito, ela procede com rigor, rigidez e a brutalidade de um instrumento que não era destinado que não era destinado à semelhante uso. A história da higiene ou da pedagogia teria muito a nos dizer a esse respeito. Quando pensamos no interesse capital, urgente e constante que temos em conservar nossos corpos e em elevar nossas almas, nas facilidades especiais que são dadas aqui para cada um experimentar incessantemente sobre si mesmo e sobre outrem, no dano palpável pelo qual se manifesta e se paga o caráter defeituoso de uma prática médica ou pedagógica,⁵⁹ somos desconcertados pelo caráter crasso e, sobretudo, persistentes

⁵⁹ Sem entrar aqui em maiores detalhes, é possível divisar na filosofia de Bergson novos pressupostos para uma teoria da pedagogia, ao menos no que diz respeito a uma renovação da pedagogia de sua época, da qual se pode

do erros. Facilmente descobriríamos sua origem em nossa obstinação em tratar o vivo do mesmo modo que o inerte e em pensar toda realidade, por fluida que seja, sob a forma de um sólido definitivamente fixado. Só estamos à vontade no descontínuo, no imóvel, no morto (Bergson, 2005: 179).

Dito de outro modo, a inteligência se sente em casa na geometria e nas ciências de cunho geométrico. E retomando aqui a profunda distinção instaurada por Pascal, vale dizer que a inteligência ou a razão é o *espírito geométrico*. Quanto ao *espírito de finura* (*l'esprit de finesse*), esse será o instinto ou a intuição.

Vê-se, por isso, que o instinto, por seus próprios caracteres, se opõe à inteligência. O instinto é feito para a vida e, assim sendo, deve ser capaz de compreendê-la. Ele é “moldado” sobre a vida; ele é, mais ainda, a vida mesma no seu elã. “*Enquanto a inteligência trata todas as coisas mecanicamente, o instinto procede, se assim se pode falar, organicamente*” (Bergson, 2005: 179). Mas o instinto no estado puro é inconsciente. Ele *vive* seu conhecimento ao invés de pensá-lo. Ele age ao invés de compreender. Pois, afirma Bergson:

se a consciência que nele dormita despertasse, caso ele se interiorizasse em conhecimento em vez de se exteriorizar em ação, caso soubéssemos interrogá-lo e caso ele pudesse responder, o instinto haveria de nos franquear os mais íntimos segredos da vida. Pois não faz mais que continuar o trabalho pelo qual a vida

encontrar vestígios ainda hoje. Com efeito, a pedagogia moderna, que irá se intitular experimental ou científica é, não obstante, penetrada de intelectualismo, ela é uma obra emblemática da inteligência. Ela procede unicamente por comparação e por medida, como, aliás, o faz toda a ciência. Ela se ocupa, sobretudo, do semelhante e da quantidade. Ela esquece que está lidando com indivíduos, pessoas, as quais ela deveria formar. Ela desconhece as personalidades porque ela negligencia voluntariamente o diferente, a qualidade, e que trata de eliminar os elementos irredutíveis. Ela trata com os seres humanos como trata com os objetos inertes. Ela não tem em conta as reações imprevisíveis, os impulsos originais, a autonomia e a liberdade das consciências dos jovens. Uma pedagogia de inspiração bergsoniana estaria preocupada, acima de tudo, com a qualidade dos espíritos, e tenderá a dar vazão às individualidades.

organiza a matéria (...) Os mais essenciais dentre os instintos primários são portanto realmente processos vitais.

A consciência virtual que os acompanha só se atualiza, o mais das vezes, na fase inicial do ato e deixa o resto do processo realizar-se por si só. Bastaria que desabrochasse mais largamente e depois que se aprofundasse completamente, para coincidir com a força geradora da vida (Bergson, 2005: 179-180).

E mais uma vez as perguntas se multiplicam: seria, contudo, possível tal coisa? E se não, por qual motivo? Porque o instinto não pode tomar consciência de si mesmo, não pode devir pensamento? Não se tem muitas vezes consciência de atos instintivos? Não se pode, em alguns casos, apreendê-lo em seu trabalho subterrâneo? E quando são suficientemente potentes esses atos não emergem, eles mesmos, à consciência? Bem, o que é certo é que não se sabe muito bem repeti-los. O instinto significa impulsão, impulsão da vida e pela vida; a vida é sua causa e sua origem. Mas essa impulsão não é necessariamente cega. Se não se pode apreendê-lo no caminho, no seu *elã para e com a vida*, há de se concentrar esforços, então, na apreensão do sentido da vida mesma. Se o instinto é espírito, porque escaparia ele da apreensão do próprio espírito? Se o instinto é uma parte do eu, porque não haveria o eu de ter consciência dele? Ora, diz Bergson, *“Que um esforço desse tipo não seja impossível, já o mostra a existência, no homem, de uma faculdade estética ao lado da percepção normal”* (Bergson, 2005: 192).

Com efeito, através dessa faculdade estética, o artista recupera *“a intenção da vida (...) recolocando-se no interior do objeto por uma espécie de simpatia (...) É verdade que essa intuição estética, como, aliás, a percepção exterior, alcança apenas o individual. Mas podemos conceber uma investigação orientada no mesmo sentido que a arte e que tomaria por objeto a vida em geral”* (Bergson, 2005: 192).

Quanto à filosofia, cabe a esta procurar utilizar a intuição, que é, vale lembrar, “o instinto tornado desinteressado, consciente se si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de ampliá-lo indefinidamente” (Bergson, 2005: 191). E por via desta, defende Bergson, ela poderá, não obstante, apreender “o que os dados da inteligência têm aqui de insuficiente e nos deixar entrever o meio de completá-los” (Bergson, 2005: 192). E a inteligência, por si mesma, irá mostrar que “os quadros intelectuais não encontram mais aqui sua aplicação exata” (Bergson, 2005: 192), que eles quebram de todos os lados sob o impulso da vida.

Mais uma vez surge a pergunta, o que é, então, esse método próprio a essa filosofia diferenciada, essa metafísica intuitiva? O que é a intuição? Eis aqui a descrição de Bergson:

Concentremo-nos portanto sobre aquilo que, em nós, está mais desprendido do exterior ao mesmo tempo que menos penetrado de intelectualidade. Procuremos, no mais profundo de nós mesmos, o ponto no qual nos sentimos mais interiores à nossa própria vida. É na pura duração que mergulhamos então, uma duração na qual o passado, sempre em movimento, se avoluma incessantemente de um presente absolutamente novo. Mas, ao mesmo tempo, sentimos tencionar-se, até seu limite extremo, a mola de nossa vontade. É preciso que, por uma concentração violenta de nossa personalidade sobre si mesma, apanhemos nosso passado que se esquiva, para empurrá-los, compacto e indiviso, em um presente que ele irá criar ao nele se introduzir. (Bergson, 2005: 217-218)

É assim que tomamos consciência de nossa espiritualidade. “Distensionemo-nos agora (...) Se essa distensão fosse completa, não haveria mais memória nem vontade (...) não caímos nunca nessa passividade absoluta (...) Mas, no limite, entrevemos uma existência feita de um presente que recomençaria incessantemente – nada mais de duração real, apenas o instantâneo

que morre e renasce indefinidamente” (Bergson, 2005: 218-219). Eis o que nos fará compreender a materialidade.

No fundo da “espiritualidade”, de um lado, da “materialidade”, com a intelectualidade, de outro, haveria então dois processos de direção oposta, e passaríamos do primeiro para o segundo por meio de uma inversão (...) Quanto mais tomamos consciência de nosso progresso na duração, tanto mais sentimos as diversas partes de nosso ser entrarem umas nas outras e nossa personalidade inteira concentrar-se num ponto, ou melhor, numa ponta que se insere no porvir, encetando-o incessantemente. Nisso consiste a vida e a ação livres. Deixemo-nos ir, pelo contrário; em vez de agir, sonhemos. De imediato nosso ser se dispersa; nosso passado (...) decompõe-se em milhares e milhares de lembranças que se exteriorizam com umas relação às outras. Estas renunciam-se a se interpenetrarem à medida que vão se tornando mais rígidas. Nossa personalidade torna assim a descer na direção do espaço (Bergson, 2005: 219-220).

A partir dessas indicações, pode-se concluir que, pela intuição pode-se fazer apreender, por uma rápida revelação, a dupla natureza psíquica e física da realidade. Ela exige por parte do espírito um duplo movimento: por um movimento de *tensão* o *eu* se contrai sobre ele mesmo *na pura duração*. Ele toma, assim, consciência do *tempo real*, onde os movimentos se confundem com seus próprios estados, o que é a forma mesma da vida psíquica, do espírito; depois, por um movimento de *relaxamento*, e assim de extensão, a consciência se desenvolve em estados distintos, dispersos, que releva a natureza própria do *espaço real* e da matéria (Bergson, 2005: 219).

Note-se que, a intuição é um ato que se faz no interior da consciência. Mas não há de se acreditar que esse seja um ato fácil de cumprir. É, pelo contrário, um ato difícil e penoso;

repugna mesmo a natureza e os hábitos intelectuais do homem. É um ato que consiste, com efeito, em romper os quadros sólidos e seculares, lá onde a razão se faz voluntariamente frágil. Esse ato não se resume em especular sobre o mecanismo da inteligência, em raciocinar sobre seus poderes, mas busca, isso sim, ultrapassá-los. “*É preciso forçar as coisas e, por um ato de vontade, arrastar a inteligência para fora de sua casa*” (Bergson, 2005: 211). Pois, uma vez que a inteligência tiver sido libertada de suas formas tradicionais e de seus hábitos ancestrais, há de se demandar dela o maior esforço que ela possa empreender, um esforço de remontar a curva na qual ela houvera descendido ao longo dos séculos e “*reviver a contrapelo sua própria gênese*” (Bergson, 2005: 209). Eis, pois, o significado do movimento de *tensão* a que se referiu aqui. Mas o esforço necessário para transcender a inteligência pura tem sua recompensa. Ele “*nos introduz em algo mais vasto, onde nosso entendimento se recorta e de onde deve ter se despregado (...) Nessa realidade, nos reinseriremos cada vez mais completamente, à medida que nos esforçamos mais por transcender a inteligência pura*” (Bergson, 2005: 217).

E aqui se apresenta uma objeção:

Dirão que nem assim ultrapassamos nossa inteligência, uma vez que é ainda com nossa inteligência, através de nossa inteligência que olhamos as outras formas da consciência. E teriam razão em dizê-lo, caso fossem puras inteligências, caso não houvesse, em volta de nosso pensamento conceitual e lógico, uma nebulosidade vaga, feita da substância mesma às expensas da qual se formou o núcleo luminoso que chamamos de inteligência. Ali residem determinadas potências complementares ao entendimento, potências de que só temos um sentimento confuso quando permanecemos fechados em nós, mas que irão esclarecer-se e distinguir-se quando se perceberem a si próprias em ação, por

assim dizer, na evolução da natureza. Aprenderão assim que esforço precisam empenhar para intensificar-se e para dilatar-se no sentido mesmo da vida (Bergson, 2005: XIII).

E ele complementa dizendo que, o homem haveria de renunciar a conhecer qualquer coisa senão pela inteligência, tão somente:

se a vida tivesse empregado todas as virtualidades psíquicas nela presente em fazer puros entendimentos, isto é, em preparar geômetras. Mas a linha de evolução que desemboca no homem não é a única. Em outras vias, divergentes, desenvolveram-se outras formas da consciência (...) Aproximando-as umas das outras, fazendo-as fusionar em seguida em seguida com a inteligência, acaso não obteríamos, desta vez, uma consciência co-extensiva à vida e capaz de, voltando-se bruscamente contra o impulso vital que sente atrás de si, obter dele uma visão integral, ainda que sem dúvida evanescente? (Bergson, 2005: XII-XIII)

Essas *potências complementares do entendimento*, essas *formas de consciência* que não são a inteligência, podem ser designadas com uma só palavra: *instinto*. E essa *consciência co-extensiva à vida*, é a totalidade do elemento psíquico, é o instinto mesclado com a inteligência, penetrado de inteligência, esclarecido e tornado plenamente consciente pela inteligência. Ela é, em resumo, *intuição*.

O *HOMO FABER*

De tudo dito, se se colocar momentaneamente de lado qualquer orgulho maior do homem advindo de uma visão exaltada de sua posição evolutiva no quadro geral das espécies,

descobrir-se-á que o atributo *sapiens* talvez não seja o que mais amolde à sua natureza. O homem é um animal geométrico, cuja faculdade cognitiva tem sua gênese como complemento específico da faculdade de agir. É, portanto, *homo faber*.⁶⁰ Vive, age e reage no ambiente que o circunda em virtude mesmo de sua inteligência. E é nesse exato sentido que, para Bergson, a dimensão intelectual não tem por destinação a contemplação especulativa. Muito pelo contrário, ela é “*a faculdade de fabricar objetos artificiais e, em particular, utensílios para fazer utensílios*” (Bergson, 2005: 151). De fato, o produto da inteligência não é outro senão o instrumento de natureza inorgânica que possibilita ao homem o exercício de uma nova função, conferindo-lhe uma “*organização mais rica, sendo um órgão artificial que prolonga o organismo natural*” (Bergson, 2005:153). Em outras palavras, a inteligência é “prótese”; e a técnica, longe de qualquer tecnofobia muitas vezes propagada no pensamento filosófico, constitui o êxito natural do processo evolutivo humano. A inteligência é, assim, uma faculdade ligada à necessidade de ação, mas é, contudo, limitada por uma espécie de incompreensão natural da vida: “*Nossa inteligência, tal como sai das mãos da natureza, tem por objeto principal o sólido inorganizado*” (Bergson, 2005:167). Ela visa preparar a nossa ação sobre as coisas; tentar prever, a partir da repetição do idêntico, o comportamento do real e de sua imensurável corrente de criação contínua; sem ser, contudo, capaz de abarcar a evolução do real, a continuidade dos estados, a mobilidade pura. “*A inteligência científica (...) vai de um arranjo das coisas para um rearranjo, de uma simultaneidade para uma simultaneidade. Necessariamente negligencia o que ocorre no intervalo*” (Bergson, 2006: 144). Na série dos estados, o intervalo é o espaço entre pontos colocados lado a lado, é o fio invisível que os liga. O intervalo tem exatamente a mesma funcionalidade da pausa na sinfonia musical ou do

⁶⁰ Conforme é mostrado em, Bergson. *A evolução criadora*, p. 151.

espaço branco na pintura. Se a teoria do conhecimento e a teoria da vida são, em Bergson, inseparáveis, um pensamento dinâmico e vivo, daí advindo, deve apreender esse intervalo; deve pensar a multiplicidade concreta como conjunto não estático de estados que interagem entre si e se prolongam na *duração*.

A inteligência é, todavia, apenas uma das duas tendências evolutivas: “*A consciência, no homem, é sobretudo inteligência. Poderia, deveria, ao que parece, ter sido também intuição*” (Bergson, 2005: 289). Mais uma vez, o recurso às novas imagens dessa intuição se faz necessário em virtude da dificuldade de uma definição. Em *A Evolução Criadora* o filósofo francês a descrevesse como “*o instinto tornado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e ampliá-lo indefinidamente*” (Bergson, 2005: 191). Ela é o instinto sem finalidade, ou seja, livre da urgência da ação. Bergson não aceitava a ideia de que uma equivocidade irreversível habitasse o cerne do ser; e o fenômeno vital, que se subtrai ao poder analítico da inteligência, deveria poder ser alcançado por meio da intuição, que manifestaria o sentido imanente à própria vida. É pela intuição que Bergson demonstra a possibilidade de apreender a sucessão do real, através de um alargamento das faculdades perceptivas humanas. Razão pela qual, sustenta Deleuze, a intuição não deve ser tomada por “*um sentimento nem uma inspiração, uma simpatia confusa*”, mas sim, um método preciso e fundamental para o conhecimento.⁶¹

No seu *Bergsonismo*, de 1966, Deleuze aponta algumas características da metodocidade da intuição bergsoniana. Em primeiro lugar, ela é qualquer coisa que se mostra, se revela, sem haver necessidade de ser derivada de qualquer outra coisa. A intuição ignora os impasses do raciocínio, muitas vezes estéril, e instaura uma nova visão da coisa. E é a filosofia que assume

⁶¹ Deleuze. *Bergsonismo*. 2004, p.7

primeiramente essa tarefa: instaurar um conhecimento outro, capaz de seguir a mudança, de acompanhar suas curvas sinuosas. Ciência e filosofia não se opõem, mas obedecendo a incumbências distintas: “A regra da ciência é aquela que foi posta por Bacon: obedecer para comandar. O filósofo nem obedece nem comanda: procura simpatizar” (Bergson, 2006: 145). Mas com o quê procura simpatizar a filosofia? A resposta é imediata: procura simpatizar com o dentro e o fora, com a palavra e a coisa, com o princípio natural e a *natura naturata*. A segunda característica da intuição é o fato dela se mostrar como um retorno. Com efeito, a relação filosófica que se põe dentro da coisa é restaurada, e não instaurada, reencontrada, e não inventada. “Em filosofia, a primeira vez é já a segunda; é essa a noção de fundamento” (Deleuze, 2004: 127). Razão pela qual a filosofia de Bergson implica uma genética e uma arqueologia da vida. Tomando aqui o termo arqueologia não no sentido de saber antigo, mas implicando uma temporalidade retomada, que desde o início engloba e orienta o que virá depois. E, todavia, este retorno constitui uma reapropriação do originário ou a fusão com um imediato que, inversamente, viu-se afastado do pensamento filosófico; é uma re-união entre o real e o pensamento. A terceira característica posta em evidência por Deleuze constitui o coração de sua interpretação: a intuição como método é um método que visa a diferença, “é o gozo da diferença” (Deleuze, 2004: 96). O ser é diferença e alteração, é aquilo que permanece como diferença, diferenciando-se sempre de si mesmo. Tal *diferença interna*, de natureza e não de grau, pode ser assimilada àquilo que Bergson chama muitas vezes de “nuance”.⁶² É aquela passagem progressivamente gradual, matização; é aquela específica e determinada qualidade, insubstituível e não generalizável que dá à experiência um traço único, inconfundível. Nesse sentido cada duração não pode ser senão “nuance”. A duração é

⁶² Cf. Bergson. *Matéria e memória*, p.230.

heretogeneidade pura; o conceito de *duração* evidencia a irrepetibilidade e irreversibilidade própria de cada instante no fluxo real. Tal referência à matização não implica, no entanto, uma redução do universo perceptivo somente ao seu registro visual. Na verdade, quando Bergson fala de *nuance* tem em mente, muito mais, um cromatismo musical; e um poder inerente de interiorizar a “musicalidade” do real. E a imagem por excelência da duração não é similar a um arco-íris, mas, muito mais, a uma sinfonia. A música, “*misteriosa forma do tempo*”,⁶³ como descreve poeticamente Borges, remete a uma unidade não divisível; algo que mantém o próprio compasso e identidade, não obstante sua variação, como tema musical que preexiste e fundamenta essa própria variação. Pelas inumeráveis metáforas musicais espalhadas no texto bergsoniano, é bem razoável inferir que o filósofo francês atribuía ao sentido auditivo certa primazia perceptiva, ao menos no que concerne à experiência intuitiva. Isto porque a música se estabelece em um terreno paradoxal no qual se funde a multiplicidade e a unidade, a continuidade e descontinuidade, a desordem e uma ordem outra. Tal como a música, o ser é essencialmente articulado. E como a característica metodológica da intuição é essa de adotar um *modus operandi*, um método filosófico capaz de seguir as ramificações ou articulações do real, ela se apresentará como a faculdade filosófica por excelência. Em referência ao seu método, Bergson faz questão de se referir a uma passagem de Fedro em que Platão compara o filósofo a um cozinheiro habilidoso, que sabe cortar a carne sem romper bruscamente o osso, *seguindo as articulações desenhadas pela natureza*. “*Uma inteligência que sempre procede*

⁶³ Em referência aqui ao emocionante final de “Outro poema dos dons”:

Quero dar graças ao divino

(...)

Pelos minutos que precedem o sono,

Pelo sono e pela morte,

Esses dois tesouros ocultos,

Pelos íntimos dons que não enumero,

Pela música, misteriosa forma do tempo.

assim seria efetivamente uma inteligência voltada para a especulação” (Bergson, 2005: 169). Filosofar com a lâmina, inserir-se na pele, insinuando-se nas dobras do real, para dali apreciar as qualidades intensivas da vida. Em última análise, a intuição como método se põe como alternativa ou complemento ao método formal, ao conceito de forma, que “fotografa” o devir como universo em si concluso; se põe como método capaz de seguir o curso criativo do real constantemente em progresso. E ainda hoje, mais de cinquenta anos depois de sua formulação, se nos referimos à interpretação de Deleuze, é por duas razões: uma historiográfica e outra teórica. Deleuze foi, senão precursor, um dos principais nomes de um avivamento do pensamento bergsoniano ocorrido na França nos anos 60 e posteriores. Tal renovação de interesse parece relacionada, sobretudo, à retomada da problemática fenomenológica. E é justamente isso, ao que tudo indica, que recolocará em pauta o pensamento de Bergson. A segunda razão é que a interpretação deleuziana fora apropriativa (e em muitos momentos apócrifa) e pontual, suficiente para distinguir Bergson de algumas doutrinas espiritualistas e desconstruir certa imagem convencional, posicionando-o como um *estudioso da vida*, um *filósofo da diferença*.

É precisamente esta atenção à vida que recolocará Bergson no panorama filosófico contemporâneo ainda marcado, e mesmo entusiasmado, com as questões da nova biologia. Com efeito, o que se vê nesse momento é que a tradicional *questão do sujeito* é tornada, a partir de então, *questão do vivente*. Questão que implica, por um lado, o esforço de superação da divisão dicotômica moderna entre sujeito e objeto e, por outro, uma interdisciplinaridade, já que a filosofia deverá se mostrar receptiva às contribuições da biologia, da anatomia, da neurociência, etc. E é justamente nessa atualidade do pensamento sobre o vivente que se insere o renovado interesse pela filosofia bergsoniana, evidenciado pela inumerável produção

bibliográfica sobre seu pensamento e pelas incontáveis traduções de suas obras. Tudo isso leva a crer que o conceito de vida na filosofia preenche hoje a função epistemológica que na tradição fora a interrogação da natureza vista como ser: aquilo que *é* dá lugar a aquilo que *vive*, o sujeito dá lugar ao vivente. Entretanto, o uso, em certo caso até mesmo leviano, do prefixo *bio* nos variados campos do saber – da biotecnologia à bioeconomia, por exemplo – implica muitas vezes uma pré-compreensão (ou mesmo uma incompreensão) do horizonte no qual se move o pensamento; pensamento esse ao qual não se pode mais render inteira razão sem antes submetê-lo a uma crítica em suas bases. Dito isso, qual é, então, a posição da filosofia bergsoniana nesse quadro? Ao que parece está inserida entre o contexto nostálgico de decadência da metafísica clássica e o alvorecer de uma *nova filosofia*, uma *outra filosofia*, um empirismo transformado, voltado para uma aproximação cada vez maior do seu objeto, simpatizando-se e mesmo situando-se *nele*, abstendo-se de uma visão panorâmica, para se inserir no campo aberto de uma experiência imanentemente integral.

PARTE III – A INTUIÇÃO E O PENSAMENTO METAFÍSICO

O RECURSO À INTUIÇÃO

Não se pode negar, com efeito, que toda essa teoria de uma nova faculdade (ou método) de conhecimento, capaz de auxiliar a cognição em uma experiência integral da realidade, é deveras sedutora e interessante. Mas o que se faz mais importante agora é saber se ela é viável. E, de fato, existiu, quando de sua proposição – e ainda agora existe– certo ceticismo diante desse modo de conhecimento. Contudo, algo que auxiliar na atenuação desse ceticismo é o fato de Bergson não se contentar em ser um teórico do método intuitivo. Ao que tudo indica ele mesmo o haveria aplicado em suas pesquisas; obtendo mesmo dele bons resultados. Se se atentar para o interior das próprias obras de Bergson ver-se-á que algumas descobertas são passíveis de serem creditadas ao método intuitivo; são descobertas cuja originalidade se afigura inegavelmente.

Faz-se necessário recompor, aqui, então, como por um balanço, algumas descobertas às quais Bergson teria alcançado por meio do método intuitivo.

Depois de haver, no *Ensaio*, encontrado a verdadeira natureza do eu (que é qualidade pura, sucessão, duração, liberdade, como já fora visto) Bergson, em *Matéria e memória*, irá estudar esse *eu* inserido no seu meio, no mundo exterior. E irá reportar desse estudo, ainda, as

descobertas que fizera sobre a percepção, sobre a representação, sobre a lembrança e sobre o papel do cérebro. Ainda nessa mesma obra, Bergson irá tratar também da questão da matéria e de seu caráter duradouro. Com efeito, todos esses elementos parecem pedir em sua abordagem uma visão intuitiva da realidade. Visão intuitiva que emergirá a medida que sua obra é construída.

Pois bem, sem entrar aqui em maiores detalhes, ver-se-á que *Matéria e memória* anunciará *A Evolução Criadora*, salvo diferenças específicas, e se afigurará como sua introdução. De modo tal que é possível juntar o fim de *Matéria e memória* à *A Evolução Criadora* para obter uma concepção mais integral da matéria e do espírito. E pode-se também a partir daí, completar a concepção de espaço e de tempo que fora antes esboçado no *Ensaio*.

No que concerne à matéria, a certeza obtida pela intuição é que a matéria é uma “*extensão concreta, contínua e diversificada e ao mesmo tempo organizada*” (Bergson, 1999: 218).

Para se obter esta certeza, é preciso assegurar-se de não misturar à intuição os hábitos da inteligência. A inteligência pura concebe o espaço como meio vazio, homogêneo e divisível ao infinito. Para se conceber realmente sua natureza, ela precisa “*liberar-se do espaço sem sair da extensão*” (Bergson, 1999: 218). Para tanto, é necessário um retorno “*ao imediato, uma vez que percebemos de fato a extensão, enquanto não fazemos mais que perceber o espaço à maneira de um esquema*” (Bergson, 1999: 218-219). Assim, por esse caminho se chega à afirmação de que a matéria é “*uma continuidade movente (...) em que tudo muda e permanece ao mesmo tempo*” (Bergson, 1999: 231) e que “*toda divisão da matéria em corpos independentes de contornos absolutamente determinados é uma divisão artificial*” (Bergson,

1999: 230). E, de fato, a ciência contemporânea a Bergson⁶⁴ e mesmo a posterior tende a confirmar esta concepção intuitiva da matéria. Não houvera essa ciência concebido o átomo como “*um centro de forças*”, como “*ponto matemático em que se cruzam as linhas de forças, indefinidas, irradiando através do espaço*” (Bergson, 1999: 236)? Não admite esta que “*cada átomo ocupa assim, o espaço inteiro*” e que “*todos os átomos penetram-se uns aos outros*”?⁶⁵ Ao menos é esta a opinião de Faraday e Thomson que supõe o átomo “*como um fluido perfeito, contínuo, homogêneo e incompreensível que preencheria o espaço*” (Bergson, 1999: 236).

Assim, a ciência,

ao demonstrar cada vez melhor a ação recíproca de todos os pontos materiais uns sobre os outros, retorna, a despeito das aparências, conforme iremos ver, à ideia da continuidade universal. Ciência e consciência estão, no fundo, de acordo, contanto que se considere a consciência em seus dados mais imediatos e a ciência em suas aspirações mais longínquas (Bergson, 1999: 232).

Mas de onde então advém essa irreversível tendência de conceber um universo material descontínuo? A resposta, já vista, consiste em dizer que vem das necessidades da vida e das exigências da ação. Essas necessidades, afirma Bergson, “*só podem satisfazer-se com a condição de se moldarem nessa continuidade um corpo, e depois se limitarem ai outros corpos com os quais este entrará em relação como com pessoas. Estabelecer estas relações*

⁶⁴ Em referência aqui a Thomson e Faraday, no concernente à questão da natureza do átomo.

⁶⁵ FARADAY, *A speculation concerning electric conduction*. Philos. magazine, 3e série, vol. XXIV. (apud Bergson, 1999: 236).

muito particulares entre porções assim recortadas da realidade sensível é justamente o que chamamos viver” (Bergson, 1999: 233).

Mas não é somente em função da necessidade da vida e da ação que é concebido um mundo descontínuo, mas também por exigência da inteligência. Ora, como se sabe, a inteligência é feita para trabalhar sobre a matéria inerte e para fazer os instrumentos artificiais. Daí seu hábito de recortar a matéria, hábito este que ela irá transportar em seguida para a especulação desinteressada. Razão pela qual tende naturalmente à geometria. *“Todas as operações de nossa inteligência tendem para a geometria como o termo no qual encontram seu perfeito acabamento”* (Bergson, 1999: 229). A dedução e a indução procedem de uma *“geometria latente, imanente à nossa representação do espaço, que é a grande mola de nossa inteligência e que a faz funcionar”* (Bergson, 1999: 230). A geometria se serve unicamente do espaço homogêneo e divisível ao infinito. *“Uma vez de posse da forma de espaço, serve-se dela como de uma rede de malhas que podem ser feitas e desfeitas à vontade, a qual, jogada sobre a matéria, divide esta última do modo pelo qual as necessidades de nossa ação o exigem”* (Bergson, 1999: 220-221).

Não se deve confundir, assim, o espaço e a extensão real, concreta. Vale remontar, aqui, a posição de Bergson de que o espaço, meio vazio, homogêneo, infinitamente divisível, é o postulado da inteligência e da geometria, o lugar da descontinuidade. A extensão concreta, completa, heterogênea, é a forma mesma da matéria e o lugar da continuidade. O mundo real é, por sua vez, conforme a intuição, completo, diversificado, contínuo, enquanto a razão o concebe como mundo vazio, homogêneo e descontínuo, no qual se posta os fenômenos, ou seja, as aparências. O bom senso, ao que parece, rende razão à intuição e, por conseguinte, à Bergson.

Do mesmo modo que a matéria real, extensão concreta, é diferente do espaço abstrato, a duração real é coisa distinta do tempo apreendido e medido pela ciência. Vale lembrar a distinção estabelecida por Bergson entre o tempo científico e o tempo psicológico. Esta distinção, que é origem e centro de toda filosofia bergsoniana, terá, em *Matéria e memória* e em *A Evolução Criadora*, seu pleno desenvolvimento.

Para mostrar que o tempo visto pela consciência difere totalmente do tempo concebido pela ciência, Bergson irá demonstrar, no *Ensaio sobre os dados*, que o tempo científico é homogêneo, ao passo que o tempo psicológico é essencialmente heterogêneo, por ser uma multiplicidade qualitativa. E completando a distinção entre esses dois tempos, ele faz ver, ao fim de *Matéria e memória*, que o tempo científico é infinitamente divisível, enquanto que o tempo psicológico tem uma divisibilidade limitada. A questão é colocada do seguinte modo: como o tempo psicológico se confunde com a sucessão dos estados de consciência, a menor divisão do tempo psicológico será o menor intervalo de tempo a qual se pode ter consciência; é o menor estado de consciência. Porém, o menor estado de consciência não é infinitamente pequeno, ele tem uma duração determinada, que já fora medida. Diz Bergson:

No espaço de um segundo, a luz vermelha – aquela que tem maior comprimento de onda e cujas vibrações são portanto as menos freqüentes – realiza 400 trilhões de vibrações sucessivas. Deseja-se fazer uma ideia desse número? Será preciso afastar as vibrações umas das outras o suficiente para que nossa consciência possa contá-las ou pelo menos registrar explicitamente sua sucessão. Ora, o menor intervalo de tempo vazio de que temos consciência é igual, segundo Exner, a dois milésimos de segundo; ainda assim é duvidoso que possamos perceber um após outro vários intervalos tão curtos. Admitamos no entanto que sejamos capazes disso indefinidamente. Imaginemos, em uma palavra, uma consciência que assiste

ao desfile de 400 trilhões de vibrações, todas instantâneas, e apenas separadas umas das outras pelos dois milésimos de segundo necessários para distingui-las. Um cálculo muito simples mostra que serão necessários mais de 25 mil anos para concluir a operação. Assim, essa sensação de luz vermelha experimentada por nós durante um segundo corresponde, em si a uma sucessão de fenômenos que, desenrolados em nossa duração com a maior economia de tempo possível, ocupariam mais de 250 séculos de nossa história (Bergson, 1999: 241-242).

Desse modo, completa o autor francês, “*é preciso distinguir aqui nossa própria duração, do tempo em geral*”. Com efeito,

As partes de nossa duração coincidem com os momentos sucessivos do ato que a divide; quantos forem os instantes que nela fixamos, tantas serão as partes correspondentes; e, se nossa consciência só é capaz de distinguir num intervalo um número determinado de atos elementares, se ela interrompe em alguma parte a divisão, também aí se interrompe a divisibilidade. Em vão nossa imaginação esforça-se em ir além, em dividir as últimas partes sucessivamente, e em ativar de algum modo a circulação de nossos fenômenos interiores: o mesmo esforço, pelo qual gostaríamos de levar mais longe a divisão de nossa duração, alongaria na mesma proporção essa duração. E todavia sabemos que milhões de fenômenos se sucedem enquanto contamos alguns deles. Não é apenas a física que nos diz; a experiência grosseira dos sentidos já nos deixa adivinhar isto; pressentimos na natureza sucessões bem mais rápidas que as de nossos estados interiores. Como concebê-las, e qual é essa duração cuja capacidade supera toda a imaginação? Não é a nossa, seguramente; mas não é também essa duração impessoal e homogênea, a mesma para tudo e para todos, que transcorreria, indiferente e vazia, fora daquilo que dura. Esse pretense tempo homogêneo, como tentamos demonstrar em outra parte, é um ídolo da linguagem, uma ficção cuja origem é fácil de encontrar. Em realidade, não há um ritmo único da duração; é possível imaginar muitos ritmos

diferentes, os quais, mais lentos ou mais rápidos, mediriam o grau de tensão ou de relaxamento das consciências, e deste modo fixariam seus respectivos lugares na série dos seres (Bergson, 1999: 243).

E Bergson conclui, aprofundando a questão:

E a história inteira não caberia num tempo muito curto para uma consciência mais tensa que a nossa, que assiste ao desenvolvimento da humanidade condensando-o, por assim dizer, nas grandes fases da sua evolução? Perceber consiste portanto, em suma, em condensar períodos enormes de uma existência infinitamente diluída em alguns momentos mais diferenciados de uma vida mais intensa, e em resumir assim uma história muito longa. Perceber significa imobilizar (Bergson, 1999: 244).

Por esse esforço, ao que parece em grande parte intuitivo, Bergson descobriu a existência de dois tipos de espaço e dois tipos de tempo: o espaço e o tempo homogêneos e divisíveis ao infinito, concebidos pela abstração e próprios à ciência, e o espaço – extensão concreta –, e o tempo – duração, sentidos imediatamente pela intuição e próprios à vida.

E aqui é importante que se coloque em foco *A Evolução Criadora*.

A Evolução Criadora é uma metafísica fundada ao mesmo tempo sobre a psicologia e sobre as ciências naturais. É uma explicação do mundo onde o princípio é fornecido pela psicologia e onde a demonstração é feita por intermédio da biologia.

Vale dizer, aqui, que esse método não é novo. Ele é instituído no pensamento filosófico, ao que parece, no fim do século XVIII e início do século XIX, simultaneamente na França por Maine de Biran e na Alemanha por Schelling. Ele advém das transformações do espírito ao final do século XVIII e da importância que passa a ter naquele momento o estudo

das ciências naturais. A atenção à ciência da vida substitui agora a ciência do *ser*; acima da ontologia se sobrelevará a física, e as matemáticas são, por sua vez, substituídas pela fisiologia, pela biologia e pela anatomia.

Bem, a filosofia certamente se beneficiara de tal transformação. O método puramente apriorístico e dedutivo que havia reinado até este momento será sucedido pela experiência e pela indução. No início do século XIX a França conta, no campo das ciências naturais, com três grandes fisiologistas: Cuvier, Cabanis e Bichat. E é sobretudo neles, em especial Bichat, que se inspirará Maine de Biran quando escreve a segunda parte do seu *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature* (1812). Na Alemanha Schelling escreve, em 1797, sob influência do físico Lichtenberg, suas *Idées pour une philosophie de la nature*; E quando mais tarde, em 1819, aparece *Le Monde comme volonté et comme représentation*, é de Linné, Buffon, Cuvier e Oken que Schopenhauer toma os elementos demonstrativos de sua teoria; e, de fato, ele não perderá durante toda sua vida o interesse pelo progresso da fisiologia. Prova disso é que na última edição de *Le Monde comme volonté...*, ele mostra sua admiração e entusiasmo por Bichat, o qual considera como o maior biólogo de todos os tempos.

Bergson incorpora assim uma tradição estabelecida por pensadores depois de Kant, os quais fundam sua metafísica sobre os fatos da biologia. Mas se esse método não é autenticamente pessoal, os resultados que o filósofo da duração obtém são, de fato, únicos.

Ao comparar o *eu* e o *mundo*, Bergson descobrirá que a realidade universal tem as mesmas características fundamentais que a consciência: ela é, como a consciência, uma mudança ininterrupta, uma duração contínua; “*a sucessão é um fato incontestável, mesmo no mundo material*” (Bergson, 2005: 10). Como a consciência, *o universo dura*, vive, por assim

dizer, no tempo; e nele vem a ser, ao invés de ser imutável como se acreditou por muito tempo. O tempo não é somente a lei da vida interior ou, como diz Kant: *a forma interna de nossa sensibilidade*, ele está em toda parte na realidade. *A duração é imanente ao todo do universo*. Mas a duração não deixa o universo incólume, similar a si mesmo; ela retira dele constantemente alguma coisa e nele acrescenta igualmente algo, pois “*a duração real é aquela que morde as coisas e nela deixa a marca de seus dentes*” (Bergson, 2005: 50).

O passado é uma *realidade* para o universo, assim como o é para a consciência. Ele subsiste e se prolonga no presente. A evolução do mundo não é outra coisa além disso. Evoluindo, o mundo lembra. Ele utiliza seu passado em vista do seu devir. Nas palavras de Bergson: “*A evolução do ser vivo, como a do embrião, implica um registro contínuo da duração, uma persistência do passado no presente e, por conseguinte, pelo menos uma aparência de memória orgânica*” (Bergson, 2005: 21). E ele completa: “*por toda parte onde algo vive, há, aberto em algum lugar, um registro no qual o tempo se inscreve*” (Bergson, 2005: 18).

Vale notar que, tanto para o universo como para a consciência, a duração é uma condição de incessante enriquecimento, pois, como pode ser lembrado: “*duração significa invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo*” (Bergson, 2005: 12). Como a vida psíquica, a vida orgânica está em um progresso incessante, contínuo; ela não se repete jamais, seus estados sucessivos são imprevisíveis, ela é criação ininterrupta do novo. Ela produz constantemente novas formas, espécies novas. Isto porque a evolução vital é *criadora*.

Mas suas criações não são arbitrárias. A questão que se coloca é: qual é a lei que rege tal surgimento? A resposta consiste em dizer que “*não existe lei biológica universal que se*

aplique tal e qual, automaticamente, a todo e qualquer ser vivo. Há apenas direções nas quais a vida lança as espécies em geral” (Bergson, 2005: 17). Será esta, entre as teorias biológicas existentes, a que proporcionará as satisfatórias explicações do problema das espécies? Com efeito, não será nem o mecanicismo, nem o finalismo, pois essas duas doutrinas trazem em si a afirmação implícita de que *“tudo está dado”* (Bergson, 2005: 41). Ora, para Bergson não é possível que tudo esteja dado agora e sempre em um mundo que é fluxo incessante de imprevisível novidade. Dizer que tudo está dado é o mesmo que dizer, por consequência, que tudo pode ser previsto.

Ora, quanto mais atentamos para essa continuidade da vida, mais vemos a evolução orgânica aproxima-se daquela de uma consciência, na qual o passado preme contra o presente e dele faz jorrar uma forma nova, incomensurável com seus antecedentes. Que a aparição de uma espécie vegetal ou animal seja devida a causas precisas, ninguém irá contestá-lo. Mas cabe entender com isso que, caso conhecêssemos post factum o detalhe dessas causas, conseguiríamos explicar por meio delas a forma que se produziu: prevê-la não seria possível (Bergson, 2005: 29-30).

Deste modo, o mecanicismo que considera *“o porvir e o passado como calculáveis em função do presente”* (Bergson, 2005: 41) e ainda segundo o qual *“passado, presente e porvir poderiam ser vistos de um só golpe por uma inteligência sobre-humana, capaz de efetuar o cálculo”* (Bergson, 2005: 41), é uma explicação da vida tão insuficiente como o finalismo, que afirma a existência de um plano universal que *“implica que as coisas e os seres não façam mais que realizar um programa já traçado”* (Bergson, 2005: 43). Pois o finalismo, tal como o mecanicismo, suprime todo o imprevisível, toda a invenção, toda criação no universo, e como

ele “*substitui a impulsão do passado pela atração do porvir*”, ele “*não é mais que um mecanicismo às avessas*” (Bergson, 2005: 43).

Deve-se adotar então a teoria vitalista? Para Bergson o vitalismo, tal como o mecanicismo e o finalismo, não é, tampouco, satisfatório. Nas suas palavras, “o “*princípio vital*” não explica muita coisa: pelo menos tem a vantagem de ser uma espécie de letreiro postado sobre nossa ignorância” (Bergson, 2005:46). Mas “a posição do vitalismo torna-se muito difícil pelo fato de não haver nem finalidade puramente interna nem individualidade absolutamente delimitada na natureza” (Bergson, 2005: 47).

Na verdade, será no *transformismo* que Bergson encontrará uma explicação mais plausível para o problema das espécies. Bergson verá nesse, uma “*tradução suficientemente exata e precisa dos fatos conhecidos*” (Bergson, 2005: 25). Segundo ele, “a hipótese transformista aparece cada vez mais como uma expressão pelo menos aproximativa da verdade” (Bergson, 2005: 26), e isso porque “a linguagem do transformismo se impõe agora a toda filosofia, como a afirmação dogmática do transformismo se impõe à ciência” (Bergson, 2005: 28).

O transformismo afirma o parentesco entre todas as formas vivas. Ele mostra que “*ali onde se dá essa relação de filiação lógica, por assim dizer, entre formas, também há uma relação de sucessão cronológica entre as espécies nas quais essas formas se materializam*” (Bergson, 2005: 27).

Dentre as diferentes teorias transformistas, é a de Lamarck que Bergson adota como a expressão mais adequada de sua própria concepção evolucionista. “*Lamarck atribuía ao ser vivo a faculdade de variar em decorrência do uso ou desuso de seus órgãos, e também de transmitir a variação assim adquirida a seus descendentes*” (Bergson, 2005: 83). Essa

variação, ademais, não é nem acidental nem arbitrária, ela “*nasceria do próprio esforço do ser vivo para adaptar-se às condições em que deve viver*” (Bergson, 2005: 84). Este esforço pode “*implicar consciência e vontade*” (Bergson, 2005: 84). Esta é a tese do *neolamarckismo* no período da construção do pensamento bergsoniano. “*O neolamarckismo é, portanto, de todas as formas atuais do evolucionismo, a única que é capaz de admitir um princípio interno e psicológico de desenvolvimento, ainda que não recorra a ele necessariamente*” (Bergson, 2005: 84).

Mas Bergson não se prende a uma fórmula, por mais satisfatória que ela seja. Se ele toma de Lamarck a teoria de uma evolução divergente ou ramificada da vida, com a qual substitui uma concepção evolucionista linear e tradicional, da qual tanto ele quanto Lamarck se distinguem, a esse evolucionismo lamarkiano ele junta algo que lhe é próprio, e pelo qual o metafísico eleva-se acima do naturalista: a investigação e a explicação da *causa* dessa divergência mesma apresentada no interior da evolução da vida. É possível lançar luz sobre essa teoria de Bergson se se atentar para uma comparação frequente em seu pensamento:

O movimento evolutivo seria coisa simples, seria coisa rápida determinada em sua direção, se a vida descrevesse uma trajetória única, comparável à de uma bala maciça, lançada por um canhão. Mas lidamos aqui com um obus que imediatamente explodiu em fragmentos, os quais, sendo eles próprios espécies de obuses, explodiram por sua vez em fragmentos destinados a novamente explodirem e assim por diante, durante muito tempo. Só percebemos aquilo que está mais perto de nós, os movimentos espalhados dos fragmentos pulverizados. É partindo deles que precisamos subir de volta, degrau por degrau, até o movimento original. Quando o obus explode, sua fragmentação particular explica-se tanto pela força explosiva da pólvora que ele contém quanto pela resistência que o metal lhe opõe. O mesmo vale para a fragmentação da vida em indivíduos e espécies. Esta,

cremos nós, prende-se a duas séries de causas: a resistência que a vida experimenta por parte da matéria bruta e a força explosiva – devida a um equilíbrio instável de tendências – que a vida carrega em si (Bergson, 2005: 107).

Esta simples comparação mostra uma possibilidade de apreender, de uma só vez e profundamente, toda a metafísica de Bergson. Toda a explicação consiste, assim, segundo ele, em dois elementos: uma *força explosiva* que se desdobra e uma *matéria* que a essa resiste. Há ainda outra comparação em *A Evolução Criadora*, tão clara e sucinta como a precedente:

O elã original é um elã comum e, quanto mais para trás voltamos, mais as tendências diversas aparecem como complementares umas as outras. Do mesmo modo, o vento que interrompe em uma encruzilhada divide-se correntes de ar divergentes, que são todas apenas um único e mesmo sopro (...) O mesmo vale para a evolução da vida. As bifurcações, ao longo do trajeto, foram numerosas, mas houve muitos becos sem saída ao lado das duas ou três grandes estradas; e, dentre essas estradas elas próprias, uma única, aquela que sobe pelos vertebrados até o homem, foi larga o suficiente para deixar passar livremente o grande sopro da vida (Bergson, 2005: 55;109).

E agora uma comparação mais extensa:

A vida inteira, desde a impulsão inicial que a lançou no mundo, aparecer-lhe-á como uma vaga que sobe, e que é contrariada pelo movimento descendente da matéria. Na maior parte de sua superfície, em alturas diversas, a corrente é convertida pela matéria num turbilhonamento no lugar. Em apenas um único ponto passa livremente, arrastando consigo o obstáculo que tornará sua marcha mais pesada mas que não a deterá. Nesse ponto está a humanidade; aí está nossa situação privilegiada. Por outro lado, essa vaga que sobe é consciência (...) Apenas

a matéria que a vaga carrega consigo, e nos interstício da qual se insere, pode dividi-la em individualidades distintas. A corrente passa então, atravessando as gerações humanas, subdividindo-se em indivíduos: esta subdivisão estava nela vagamente desenhada, mas não se teria acentuado sem a matéria. Assim são criadas incessantemente almas que, no entanto, num certo sentido, preexistiam. Não são nada além dos riachinhos pelos quais se reparte o grande rio da vida, fluindo atreves do corpo da humanidade (Bergson, 2005: 291-292).

E, enfim, a mais conhecida das comparações:

Se, por toda parte, é a mesma espécie de ação que se realiza, quer se desfça, quer procure refazer-se, simplesmente expribo essa similitude provável quando falo de um centro de onde os mundo jorrariam como os foguetes de um imenso buquê – com a condição, todavia, de que eu não tome esse centro por uma coisa, mas por uma continuidade de jorro. Deus, assim definido, nada tem de já pronto; é vida incessante, ação, liberdade. A criação, assim concebida, não é um mistério, experimentamo-la em nós mesmos assim que agimos livremente (...) Ali onde o entendimento, exercendo-se sobre a imagem que se supõe fixa da ação em marcha, nos mostrava partes infinitamente múltiplas e uma ordem infinitamente científica, adivinharemos um processo simples, uma ação que se faz através de uma ação do mesmo tipo que se de desfaz, algo como o caminho que o último foguete do fogo de artifício rasga entre os destroços que caem dos foguetes apagados (Bergson, 2005: 270;272).

É por meio dessas comparações e de outras mais⁶⁶ que Bergson dá evidências de seu audacioso projeto metafísico. Elas substituem, na maioria das vezes, o procedimento

⁶⁶ As comparações e metáforas se multiplicam quando na descrição desse elã vital. Cf.: “Imaginemos pois um recipiente cheio de vapor em alta pressão e, aqui e ali, nas paredes do vaso, uma fissura por onde o vapor escapa em jato. O vapor lançado no ar condensa-se quase que por inteiro em gotículas que voltam a cair, essa

tradicional de demonstração (procedimento matemático ideal para o conhecimento discursivo) pelo emprego da comparação, da alegoria (procedimento poético próprio ao conhecimento intuitivo).⁶⁷ Contudo, e ao menos “academicamente”, não se pode adotar esse procedimento de Bergson e tratar a sua obra inteira como “poética”, no sentido estrito, como o quer alguns críticos mais ferrenhos do bergsonismo. Mesmo porque, o próprio Bergson sabe bem que a comparação não esgota em si o razoamento e ele intenta erigir sua obra com toda precisão científica ou racional. Ele só faz recurso à imagem quando a expressão direta se mostra insuficiente e inerte. E o próprio Bergson não se engana com suas imagens; ele recorre sempre a várias para que não se apegue a nenhuma em especial. Quando ele compara a vida a um elã, acrescenta *“E cabe compará-la com um elã, uma vez que não há imagem, tomada de empréstimo ao mundo físico, que dela possa nos dar mais aproximativamente uma ideia. Mas é apenas uma imagem”* (Bergson, 2005: 279). Essa posição pode ser estendida, muito provavelmente, a todas as suas imagens.

condensação e essa queda representam simplesmente a perda de algo, uma interrupção, um déficit. Mas uma pequena parte do jato de vapor subsiste, não condensa, durante alguns instantes; esta se esforça por reerguer as gotas que caem; conseguem, no máximo, tornar a queda mais lenta. Assim, de um imenso reservatório de vida devem lançar-se incessantemente jatos, cada um dos quais, tornando a cair, é um mundo. A evolução das espécies vivas no interior desse mundo representa aquilo que subsiste da direção primitiva do jato original e de uma impulsão que se prolonga em sentido inverso da materialidade” (Bergson, 2005: 268-269). Ou ainda: “Pensemos então antes num gesto como o do braço que erguemos; depois suponhamos que o braço, abandonado a si mesmo, torne a cair e que no entanto subsista nele, esforçando-se por reerguê-lo, algo do querer que o animou: com essa imagem de um gesto criador que se desfaz já teremos uma representação mais exata da matéria. E então veremos na atividade vital aquilo que subsiste do movimento direto no movimento invertido, uma realidade que se faz através daquela que se desfaz” (Bergson, 2005: 269).

⁶⁷ De fato, é preciso reconhecer a engenhosidade e precisão das imagens bergsonianas. Do ponto de vista das comparações, Bergson lembra muito Platão, sobretudo pela riqueza de sua imaginação e pelo uso de metáforas. Nesse sentido, o autor francês está na esteira de grandes e inovadores metafísicos, para os quais a ideia, ao invés de se traduzir por signos abstratos, toma corpo como na poesia, e guarda na sua expressão o caráter concreto da intuição primitiva.

Bem, de todo modo, todas as comparações a que foram feitas referências servem para mostrar que a vida é um elã dificultado ou entravado, de algum modo, pela matéria e que nessa se dispersa.

Aqui novamente as perguntas se proliferam: de onde vem esse elã? De onde ele parte? Para onde ele irá? Qual é seu objetivo? E tudo indica que Bergson não poderá satisfazer plenamente essa curiosidade. Com efeito, das duas questões que se põem à metafísica: de onde vem o mundo? Para onde ele irá?, ao menos a primeira o autor francês deixará em aberto. De fato, a questão concernente à causa ou origem do universo – uma das questões capitais da metafísica tradicional – se endereça ao passado do mundo e obriga que se olhe para trás. Contudo, afirma Bergson, *o instinto olha para frente, a inteligência para trás*; e como se sabe, sua intenção é retomar, como procedimento de conhecimento metafísico, “*a intuição, isto é, o instinto tornado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de ampliá-lo indefinidamente*” (Bergson, 2005: 191) em detrimento da “*inteligência, cujos olhos estão eternamente voltados para trás*” (Bergson, 2005: 51).

Sendo assim, é bem justo que, tendo sobrelevado a intuição em detrimento da inteligência, Bergson renuncie a esse olhar para trás, em direção à causa e a origem do mundo, para concentrar toda sua atenção sobre aquilo que se passa à frente, sobre o objetivo e a direção mesma do elã vital. No mais, ele parece estar suficientemente convencido de que toda a pesquisa concernente à causa, à origem, ao princípio das coisas, está condenada a permanecer estéril, já que essa pesquisa, se ela é mesmo possível, não pode ser empreendida a não ser pela inteligência. E esta, irá mostrar Bergson, tem sido definitivamente incompetente ou insuficiente em se tratando de questões metafísicas.

Mas, se por um lado, Bergson não se empenha em mostrar de onde procede o *elã vital*, por outro, ele se esforça ao menos em mostrar a que ele tende, buscando, com isso, definir sua natureza e qualidade.⁶⁸

Vale lembrar aqui o início de *A Evolução Criadora*, onde Bergson irá estabelecer que a vida universal tem os mesmos caracteres que a consciência individual. Posição essa simbolizada na admissão da equação: *vida = consciência*.⁶⁹

A vida, ou o *elã vital*, se mostra como “*a consciência lançada através da matéria*” (Bergson, 2005: 197). Assim como a consciência individual, “*a vida é, antes de tudo, uma tendência a agir sobre a matéria bruta*” (Bergson, 2005: 1005). Sendo isso a vida, qual é, então, o objetivo do *elã vital*? A resposta de Bergson consiste em dizer que “*O elã vital de que falamos consiste, em suma, em uma exigência de criação. Não pode criar absolutamente, uma vez que encontra à sua frente a matéria, isto é, o movimento inverso ao seu. Mas apossa dessa matéria, que é a própria necessidade, e tende a introduzir nela a maior soma possível de indeterminação e liberdade*” (Bergson, 2005: 272).

Eis o objetivo do *elã vital* segundo Bergson: ele é a eclosão de liberdade no mundo da necessidade. E assim, a liberdade do *eu* que as duas primeiras obras do autor francês haviam afirmado se torna agora garantida pelo *elã universal da vida*. Por Bergson ter encontrado na vida em geral os caracteres da consciência individual, e pela liberdade parecer ser para ele a essência mesma do *eu*, é justo que ele atribua essa liberdade ao *elã vital*.

⁶⁸ Na verdade, Bergson verá na consciência, no espírito, o princípio e origem das coisas, o *princípio motor*: “*a consciência aparece como o princípio motor da evolução*”. Mas ele não explica a origem da consciência universal, a causa de sua aparição. Ele não diz, por exemplo, se ela foi formada ou se sempre existiu. Mas é bem provável que, como ele a assimila à vida universal, considere a consciência do mundo como eterna. De todo modo, Bergson não se volta para além da consciência, vista como *princípio supremo*.

⁶⁹ Cf. “*Até nessas manifestações mais humildes da vida esses observadores percebem a marca de uma atividade psicológica eficaz*” e “*A vida, na verdade, é de ordem psicológica*” (Bergson, 2005: 39; 279).

Mas aqui se pode objetar: a liberdade pode ser por si só um objetivo? É possível pô-la como objetivo ao universo? O que é essa liberdade? É, certamente, a faculdade de escolher. Mas esta escolha seria feita pelo simples prazer de escolher? Com efeito, a liberdade seria, nesse sentido, caprichosa e arbitrária. É necessário, então, que a liberdade, ela mesma, seja dominada por qualquer coisa mais importante que ela, por qualquer coisa que dará a ela seu sentido e direção de ser, qualquer coisa, enfim, que seja seu objetivo. A liberdade assim posta aparece como meio, não como um fim, e, por mais paradoxal que possa parecer, é possível dizer que a liberdade, ao apresentar toda sua significação e seu valor, deve ser ela mesma determinada por um princípio que a ultrapasse e a justifique.

Mas qual será esse princípio? Por essa questão entra-se, aqui, no campo moral. Ora, várias são as disposições morais possíveis. Pode-se assinalar como objetivo à liberdade, à ação livre: a utilidade, o prazer, a felicidade, a virtude. Mas qualquer nome que se dê ao objetivo da ação livre, será sempre, todavia, à noção do *bem* que se chega (esse bem pode ser de qualidade superior ou inferior – e aqui intervém a hierarquia dos valores).

Ora, a despeito do questionamento feito a Bergson sobre o objetivo outorgado à liberdade do *elã vital*, em *A Evolução Criadora* qualquer resposta se mostraria vaga. Sobretudo porque, esta questão é, acima de tudo, de ordem moral. E Bergson intenta fazer, na obra em questão, uma metafísica e não uma moral. Ali ele se permite deixar na incerteza qualquer questão no tocante à moral. Mas não será certamente essa sua última palavra sobre a questão e não acaba ali sua doutrina. Razão pela qual, no que toca à moral, é preciso atentar para os textos posteriores à obra de 1907.

Contudo, é possível antever em *A Evolução Criadora* algumas indicações sobre o objetivo da liberdade universal, e por consequência, algumas delineações de uma moral. Pode-

se ver indicado aqui o objetivo dessa liberdade da vida em geral: “*a vida inteira, animal e vegetal, naquilo que tem de essencial, aparece como um esforço por acumular energia e por soltá-la depois em canais flexíveis, deformáveis, na extremidade dos quais realizará trabalhos infinitamente variados*” (Bergson, 2005: 275). E: “*duas coisas apenas são necessárias: 1º uma acumulação gradual de energia; 2º uma canalização elástica dessa energia em direções variáveis e indetermináveis, na ponta das quais estão os atos livres*” (Bergson, 2005: 277).

Realizar trabalhos variados, atos livres, pode ser aqui resumido em uma palavra: *agir*. A vida, portanto, emprega sua liberdade para a ação, ou, ainda, para a ação criativa, porque ela é *exigência de criação e evolução criadora*.

Mas o que afinal a vida cria? Bem, cria formas de vida, formas imprevisíveis de adaptação da vida. A vida cria por ela mesma, trabalha por ela mesma; ela assume a si mesmo como objetivo. Para bem dizer, ela é, a uma só vez, causa, meio e fim. Vê-se, pois, aqui, o círculo vicioso da vida. E Bergson não escapa a esse círculo onde se movimenta toda filosofia que faz da vida seu objeto essencial de investigação. Quando se faz da vida *princípio de explicação* das coisas, *abstração superior*, assume-se, com efeito, o compromisso de não ultrapassá-la e o dever de explicá-la por ela mesma.

Ora, toda construção metafísica está igualmente sujeita a esse círculo vicioso por conta da necessidade mesma de se deter, na séria regressiva das causas, em um princípio primeiro, que deve poder explicar-se por si mesmo (ou, conforme o caso, que não tenha explicação, mas somente aceitação). Mas, não se pode tirar daí um argumento contra toda metafísica possível. A cosmologia, como filosofia da vida ou bio-cosmologia, tal como é erigida por Bergson, pode ser considerada, assim como um romance, possuidora de mais ou menos senso de realidade, conforme o olhar de quem sobre ela se debruça. Mas não se deve, no entanto, julgá-

la por seu ponto de partida ou de chegada, mas por seu conteúdo, assim como não se julga um romance por seu começo ou seu fim.

Pode-se imaginar, ainda, que uma metafísica deduzida de *modo geométrico* de um princípio posto *a priori*, não obstante toda experiência concreta, logo terá reconhecida a fragilidade e irreabilidade de suas concepções, enquanto que um sistema do mundo construído por meio dos *dados imediatos* da vida e da intuição manterá, no limite, qualquer coisa da plenitude e da realidade vivenciada da experiência primitiva. Mas dentre as *abstrações superiores*, algumas, como a noção de *ser*, permanecem irremediavelmente vazias ou fugazes, ao passo que outras, como o conceito de *vida*, se mantêm ricas de conteúdo e conservam, mesmo em sua mais ampla extensão, toda a múltipla compreensão que possuem as ideais tomadas diretamente da realidade concreta.

Tendo em mente, aqui, tal distinção, a doutrina de Bergson, inspirada pela visão direta do real, constituirá o que William James chamou de um sistema *espesso e substancial*; e seu princípio superior, a *vida* ou o *elã vital*, será certamente rico de significação e possibilidades. Mas mesmo sendo assim, o que se pode notar é que Bergson não se contenta em definir a vida por ela mesma. De fato, ele se esforça sobremaneira para compreender e fazer compreender o desconhecido, a vida universal, com o auxílio do já conhecido, a consciência individual; realidade essa que se pode perceber de imediato em si mesmo, *de dentro*. Assim, ao invés de dizer *a vida é a vida*, o que não revela grande coisa, ele diz *a vida é a consciência*, e completa: *a consciência lançada através da matéria*.

Além disso, se na vida vegetal e animal o esforço criador da vida não parece poder obter outra coisa a não ser a conservação dos indivíduos e a adaptação das espécies, isto é, a manutenção da vida por ela mesma, há ao menos um ponto no universo aonde ela vem a se

superar e a se ultrapassar, a se *transcender*, segundo a expressão de Bergson. Este ponto extraordinário na imensidão do real é a humanidade. Somente *no homem* essa liberdade, que era o objetivo mesmo do *elã vital*, terá êxito máximo em sua realização:

no animal, a invenção nunca é mais que uma variação sobre o tema da rotina. Enclausurado nos hábitos da espécie, consegue sem dúvida alargá-los por sua iniciativa individual; mas só escapa ao automatismo por um instante, apenas o tempo de criar um novo automatismo: as portas de sua prisão voltam a se fechar tão logo abertas; forçando sua corrente só consegue esticá-la. Com o homem, a consciência quebra a corrente. No homem, e apenas no homem, ela se liberta (...) Tratava-se de criar um instrumento de liberdade a partir da matéria, que é a própria necessidade, de fabricar uma mecânica que triunfasse do mecanismo e de empregar o determinismo da natureza para passar através das malhas da rede que este havia estendido. Mas, por toda parte a não ser no homem, a consciência deixou-se tomar na rede cujas malhas pretendia atravessar. Permaneceu cativa dos mecanismos que havia montado (Bergson, 2005: 286).

Enfim, “*se, na ponta do largo trampolim sobre o qual a vida havia tomado seu elã, todos os outros desceram, achando a corda estendida alto demais, apenas o homem saltou o obstáculo*” (Bergson, 2005: 287).

Deste modo, a consciência, que é a liberdade mesma, após haver feito esforços cegos ao longo do torpor vegetal e do instinto animal, chega ao homem ao se conquistar plenamente, e a humanidade ocupa assim no universo uma *situação privilegiada*;⁷⁰ ela se coloca, como tal, na ponta da flecha da evolução vital, pois nela se realiza a maior quantidade de liberdade.

⁷⁰ “*Nesse ponto está a humanidade, aí está nossa situação privilegiada*” (Bergson, 2005: 292).

Pois bem, como então o *elã vital* alcança seu objetivo? Como a consciência age sobre a matéria bruta? A solução dessa questão ocupará grande parte de *A Evolução Criadora*. De fato, ela exigirá por parte de Bergson uma pesquisa ampla; e é na leitura das teorias biológicas da época que ele buscará a confirmação do que já houvera percebido de modo intuitivo. Não é o caso, aqui, de seguir Bergson na discussão das teses relativas à *variação brusca ou insensível*, a *ortogênese*, a *hereditariedade dos caracteres adquiridos*, etc. É suficiente ter em mente, como afirma o autor, que “*a vida aparece como uma corrente que vai de um germe para um germe pelo intermediário de um organismo desenvolvido*” (Bergson, 2005: 29) e que “*em geral, quando espécies começam a divergir a partir de um tronco comum, acentuam sua divergência à medida que progredem em sua evolução. No entanto, em determinados pontos, poderão e mesmo deverão evoluir de forma idêntica se acentuarmos a hipótese de um *elã comum**” (Bergson, 2005: 96).⁷¹

Retomando, tem-se que a vida procede por insinuação; que o trabalho de organização vai do centro à periferia; que ele é feito, não por associação e adição de elementos, mas por dissociação e desdobramento; que, enquanto a planta adormece no torpor e insensibilidade, o animal, dotado de locomoção, evoluiu no sentido do instinto; e que, lembrando as palavras de Bergson: “*o mesmo *elã* que levou o animal a brincar-se com nervos e centros nervosos deve ter desembocadura, na planta, na função clorofílica*” (Bergson, 2005: 124), e, “*tão cheia, tão transbordante, com efeito, que possa parecer a atividade de uma espécie animal, o torpor e a inconsciência espreitam-na*” (Bergson, 2005: 123), pois a consciência “*adormece quando a vida é condenada ao automatismo; desperta assim que renasce a possibilidade de*

⁷¹ Essa última teoria, que esclarece admiravelmente um dos pontos mais obscuros e mais misteriosos do desenvolvimento das espécies, é longamente demonstrada por intermédio da comparação do olho dos vertebrados e o dos moluscos.

uma escolha” (Bergson, 2005: 283). O que se sabe é que o homem evoluiu no sentido da inteligência, se separando, por sua vez, do vegetal e do animal. Como fora evidenciado na distinção entre inteligência e instinto, dentro da obra de Bergson.

Vale dizer, porém, que, a ideia mais essencial e diretriz de toda a “psicologia” bergsoniana, aquela que não se deve perder de vista para melhor compreensão de *A Evolução Criadora* é, tudo leva a crer, a afirmação de uma diferença absoluta e de uma completa ruptura de continuidade entre os mundos orgânicos e inorgânicos.

A consciência atua sobre a matéria bruta para fazê-la servir às seus fins. Isto equivale a dizer que a vida, o instinto vital, trabalha sobre a matéria inorgânica e a organiza segundo sua necessidade.

No entanto, parece impossível colocar o mundo inorgânico e o orgânico sobre a mesma linha e fazer derivar o segundo do primeiro, como geralmente se faz, sobretudo porque o mundo orgânico contém um elemento, o espírito, que o diferencia totalmente da matéria bruta. Assim, o mundo da vida é o espírito acrescido à matéria; e o mundo inorgânico, por sua vez, é a pura matéria. Daí a necessidade de distinguir absolutamente a “alma” da “animalidade”.⁷² Existe entre esses dois mundos, ainda que eles procedessem, um e outro, de uma mesma origem, um abismo intransponível. Partindo dessa ideia, Bergson se dispõe a substituir os três reinos tradicionais por duas grandes divisões: de um lado a vida (que é a consciência somada à matéria) e de outro a pura matéria.⁷³ Essa divisão, a qual não cabe aqui maior apreciação do ponto de vista científico, advém diretamente da metafísica bergsoniana. Metafísica essa que,

⁷² Ao que tudo indica, Bergson irá defender a presença da “alma” ou da consciência também no reino *plantae*.

⁷³ Cf. referência feita por Bergson: “*O estudo da célula, em suma, parece ter antes ampliado do que diminuído a enorme lacuna que separa do mundo inorgânico as formas, mesmo as mais baixas, da vida*”. Wilson, E. B. *The cell in development and inheritance*. Nova York, 1897, p.330. (Apud Bergson, 2005: 39)

como visto, terá no universo atual dois elementos coexistentes: a vida (ou força consciente) e a pura matéria inerte.

Ao lado das ideias fisiológicas de Bergson, que são a substância mesma de *A Evolução Criadora*, podem ainda ser encontradas ideias profundamente significativas sobre sua teoria do conhecimento e sobre sua “psicologia”. Com efeito, é possível reconhecer aqui a engenhosidade de sua análise, que desmonta com virtuosidade os mais complicados e turvos mecanismos da inteligência humana revelando seus segredos e seus movimentos e que após “remontá-los” os faz funcionar admiravelmente.

Vale lembrar aqui as admiráveis páginas sobre *a ideia de desordem*,⁷⁴ sobre *a existência e o nada*⁷⁵ e sobre o mecanismo *cinematográfico do pensamento*⁷⁶. Das quais parece suficiente citar um trecho que as resume:

Em vez de nos prendermos ao devir interior das coisas, postamo-nos fora delas para recompor artificialmente seu devir. Tomamos vistas quase instantâneas da realidade que passa e, como elas são características dessa realidade, basta-nos enfiar-las ao longo de um devir abstrato, uniforme, invisível, situado no fundo do aparelho do conhecimento, para imitar o que há de característico nesse devir ele próprio. Percepção, intelecção, linguagem geralmente procedem assim (Bergson, 2005: 331).

O que Bergson quer dizer nesse momento é que, o mecanismo de nosso conhecimento usual é de natureza cinematográfica. Essa natureza advém, por sua vez, das necessidades da inteligência e da ação.

⁷⁴ Cf. Bergson. *A evolução criadora*, p.238 e seguintes.

⁷⁵ Cf. Bergson. *A evolução criadora*, p.299 e seguintes.

⁷⁶ Cf. Bergson. *A evolução criadora*, p.329 e seguintes.

Para que a ação seja sempre esclarecida, é preciso que a inteligência esteja nela sempre presente; mas a inteligência, para acompanhar assim a marcha da atividade e assegurar-lhe a direção, deve começar por adotar-lhe o ritmo. Descontínua é a ação, como toda pulsação de vida; descontínuo será portanto o conhecimento. O mecanismo da faculdade de conhecer foi construído com base nesse plano. Essencialmente prático, acaso poderia ele servir, tal e qual, a especulação? (Bergson, 2005: 332)

Esse mecanismo resulta na criação de conceitos imutáveis, ou no conceitualismo, na representação imóvel e descontínua do real, ou seja, na incompreensão ou negação da vida, que é mobilidade, mudança e continuidade. O *ser* substitui o *devir*. A ciência “*considera sempre momentos, sempre estações virtuais, sempre, em suma, imobilidades. O que equivale a dizer que o tempo real, considerado como fluxo ou, em outros termos, como a própria mobilidade de ser, está aqui fora do alcance do conhecimento científico*” (Bergson, 2005: 363).⁷⁷

De todo modo, está presente nessas exposições algumas ideias já conhecidas para Bergson e seus leitores. Indício disso é o fato dele, ao fim de *A Evolução Criadora*, remeter-se novamente ao *Ensaio sobre os dados*. O que indica o modo como o pensamento bergsoniano

⁷⁷ Nota-se, aqui, como a ideia do devir e do tempo real inspira Bergson, em uma série de páginas no final de *A Evolução Criadora*, a tecer uma crítica geral dos principais sistemas. Crítica essa que permite uma visão da história da filosofia tal como a concebe o filósofo da mudança. As páginas sobre o devir e a forma (inclusa a refutação dos argumentos de Zenon contra o movimento), sobre Platão e Aristóteles, sobre a ciência moderna, sobre Descartes, Espinosa e Leibniz, sobre a crítica à Kant e ao evolucionismo de Spencer, revelam posições bastante autênticas sobre esses pensamentos exaustivamente e mesmo enfadonhamente debatidos. Com efeito, seu ponto de vista parece lançar luz nova sobre questões repetitivamente discutidas. Dentre as várias passagens, vale lembrar as que dizem que: “*A ciência dos antigos é estática*” e que ela “*não leva em consideração o tempo*” (Bergson, 2005, 360), “*A ciência moderna é filha da astronomia*” e “*define-se sobretudo por sua aspiração a tomar o tempo como variável independente*” (Bergson, 2005: 362;363). “*Para ambas, a realidade, assim como a verdade, seria integralmente dada na eternidade. Ambas repugnam a ideia de uma realidade que se cria progressivamente, isto é, no fundo, de uma duração absoluta*” (Bergson, 2005: 382).

encerra-se sobre si mesmo em uma construção internamente coerente. É assim, como se pode ver, que se desenrola harmoniosamente ao longo desse percurso, esta “*filosofia que vê na duração o próprio tecido de que a realidade é feita*” (Bergson, 2005: 295).

Tais são, como remontado, as principais descobertas feitas por Bergson dentro da dupla realidade psíquica e física, descobertas estas feitas, acredita-se, com auxílio da intuição. E vale chamar atenção aqui para o fato de que Bergson não se priva do uso constante da razão (raciocínio) ao lado dessa intuição. A intuição permite a ele criar as hipóteses, as quais a razão científica e suas análises veem em seguida confirmar e estruturar. Se a filosofia de Bergson não é racionalista, não se pode dizer, no entanto, que ela prescindiu de raciocinar ou que ela renunciou à precisão ou mesmo à lógica. Mas o razoamento mostra-se como procedimento secundário em uma filosofia onde a intuição é a força (faculdade) primordial.

A DURAÇÃO E TEMPO ÚNICO

Grosso modo, o que se pode perceber é que o percurso da teoria bergsoniana da duração mostra que Bergson apresentara em sua tese de doutorado de 1889, o *Ensaio*, um conceito renovado de tempo; um *tempo-do-sujeito* refratário ao da mensuração, pura passagem contínua e heterogênea. Ao passo que na importante obra de 1896, *Matéria e memória*, e o ensaio *Introdução à metafísica* o que se vê é um desfecho subjetivista que dota o mundo de uma temporalidade real – tudo seria substituído por uma nova imposição pluralista da duração através da afirmação da existência de uma série de ritmos diferentes da duração e ou de várias durações: fase de multiplicação e estratificação da duração. Finalmente o mundo como totalidade voltaria a escoar com a afirmação de que *o universo dura* na obra *A Evolução*

Criadora: a dilatação cósmica do tempo duração. O último passo, contudo, estaria em uma espécie de virada do “primeiro Bergson”, com a admissão da existência de um *tempo único* na obra *Duração e simultaneidade*, de 1922, admissão essa que parece evocar o espectro de um tempo impessoal que prescinde do ente e no qual tudo escoa. Esse tempo, à primeira vista, parece surgir como desconstruto próprio da teoria da duração. Este breve trajeto, que se buscou ilustrar aqui, se coloca como signatário de um “voltar atrás” por parte de Bergson. Contudo, a posição assumida pelo presente trabalho é a de que a história desse pensamento deve ser lida como um desenvolvimento fiel da primeira tese ao invés de um caminho marcado por significativas cisões.

Na maioria das abordagens a leitura do percurso bergsoniano pressupõe a indistinguibilidade dos conceitos de *tempo* e *devir*. Mas tudo leva a crer que essa distinção é necessária e até mesmo produtiva, na medida em que, passando a pertencer à bagagem de pré-compreensão que acompanha o leitor no trabalho interpretativo, permite reconhecer importantes articulações internas no pensamento de Bergson.

Pois bem, o *tempo* é coisa diversa do *devir*, na medida em que este pressupõe aquele. De fato, o tempo parece perder seu sentido de ser sem o devir: ele situa-se sobre a mudança real, ou melhor, é precisamente o prostrar-se de uma estrutura *no devir*. Por isso, enquanto no devir avista-se o aspecto temporal que todos reconhecem, a saber, a *passagem*, no tempo, junto a esse, avista-se também um aspecto estrutural, que garante a sucessão. Com efeito, a ideia bergsoniana de duração não parece ligar-se tão intensamente ao conceito de tempo, mas, muito mais, ao de devir. Operar a distinção preliminar entre tempo e devir permite reconhecer a duração como devir; algo aparentemente evidente, mas que pouco se coloca em discussão, apesar de ser, ao que tudo indica, um modo de evitar a passagem injustificada da duração ao

tempo através do devir. Esta posição reconstrutiva pode fazer entrever uma leitura alternativa da teoria do tempo na obra de Bergson, distinta daquela já consagrada e mais comum na interpretação de sua obra, enfocando, desta vez, naquilo que certo apego à teoria da duração pode ter deixado oculto. E é importante que se diga que, cindir tempo e duração não significa deixar de ver em Bergson um dos mais importantes interpretes do tempo.

A PERCEPÇÃO DO DEVIR

A ideia de duração é apresentada no segundo capítulo de *Os dados imediatos*, intitulado “*Da multiplicidade dos estados de consciência: A ideia de duração*”. Ora, o título dado é bastante indicativo: a duração, como conceituada naquele momento, tem a ver com o domínio da consciência e com a multiplicidade de seus estados. Com efeito, à multiplicidade dos objetos materiais, multiplicidade essa que assume forma numérica e se dispõe idealmente como uma justaposição ou um conjunto de elementos postos lado a lado linearmente (como uma série numérica), Bergson contrapõe uma multiplicidade confusa de elementos imateriais e sucessivos, própria dos estados de consciência. E qualquer visão justaposta desses estados é caracterizada como falsa, sobretudo porque, por um lado, estes estão em sucessão, ou seja, quando aparece um estado é em virtude do desaparecimento do estado precedente; e, por outro, na consciência é impossível traçar os limites entre um estado e outro: os estados se interpenetram e se confundem. Todo estado de consciência, antes de desaparecer, está, já, dando espaço ao estado sucessivo. Estado esse que assumirá esplendor e intensidade máxima depois de certa duração e que perecerá à medida que se aviva o estado seguinte, *ad continuum*. Desta perspectiva, torna-se impossível qualquer justaposição, pelo simples fato de os estados

sucessivos não serem copresentes, o que os impede, por extensão, de um posicionamento “lado a lado”: por se confundirem entre si, não são alinháveis. Qualquer alinhamento justaposto adviria de elementos impenetráveis entre eles; o que os faria objetos fechados. O que se observa nesse argumento é que será somente através de uma falseada justaposição que a enumeração vem a ser possível. Enumeração essa que é, de direito, estranha ao âmbito da consciência. O que é posto em evidência aqui é que, qualquer visão justaposta dos estados da consciência na verdade pressupõe a ideia de espaço. Contudo, o espaço não é habitado pela consciência que, por sua vez, só ocupa o tempo. Mas o erro existe e persiste no pensamento e o espaço acaba por se introduzir igualmente no domínio da consciência: “*justapomos os nossos estados de consciência de maneira a percebê-los simultaneamente, não já um no outro, mas um ao lado do outro*” (Bergson, 1988: 73).

A duração da consciência é uma evolução contínua, uma matização progressiva. Estas são as duas características fundamentais da duração: o contínuo e o heterogêneo (Deleuze, 2004: 27). Mas do par continuidade/heterogeneidade é o primeiro aspecto que tem uma prioridade onto-semântica: não só *duração* significa *continuidade*, continuar a ser (e de fato a crítica da justaposição dos estados de consciência mostra como nesse caso há um desenvolvimento sem possibilidade de continuidade), como faz depreender o caráter da heterogeneidade da própria continuidade. Essa continuidade poderia intuitivamente remeter a um desenvolvimento homogêneo, uniforme. Mas, inversamente, natureza paradoxal da duração, sendo esta *desenvolvimento contínuo*, graças ao suporte de uma memória que nunca falha e que tudo conserva, será também geração de novidade. A duração é *conservação integral* (ou seja, memória/continuidade: sem a qual há apenas o instante que renasce a cada vez) e *novidade radical*: todo estado de consciência é sempre novo em relação ao precedente,

senão qualitativamente, ao menos temporalmente, porque mais velho, porque suporta uma carga de memória maior. A memória, coração metafísico da duração, gera heterogeneidade e sentido: um retorno profundo à consciência é impossível, porque a memória *compõe o trajeto*.

Pois bem, de acordo com Bergson, o tempo mensurado, o tempo da astrofísica, é o tempo espacializado, que nada diz sobre o fluir real da consciência. O tempo espacializado é o meio homogêneo no interior do qual as coisas escoam e cujos instantes são destacados e idênticos: enfim, um tempo descontínuo e homogêneo. Assim, o astrônomo, prevendo um fenômeno, conta os extremos de um intervalo temporal, da simultaneidade, aqueles marcados pelo relógio, mas não aqueles que habitam o interior do intervalo. O exemplo clássico de Bergson é: em se aumentando enormemente a velocidade de mudança do universo, o tempo t permaneceria invariável, porque a relação entre os extremos do intervalo seria a mesma. Para uma consciência que não participasse dessa aceleração intensa, nada mudaria. Fora de “nós”, então, o mundo físico é condenado a viver somente a dimensão da presença, da simultaneidade, porque do passado não resta marcas como as deixadas na consciência, a qual retém, mantém o passado, e o conserva permitindo o aporte da dinâmica da sucessão, do antes e depois. Sem memória não há nem antes nem depois, só o agora, o eterno presente.

A este ponto, se poderia concluir que o tempo seria realidade só *para* a consciência – para “nós” (e, logo, que o tempo seria duração), ao passo que fora seria somente espaço e atemporalidade. Porém, Bergson, mais uma vez se posicionando sobre o problema, no *Ensaio sobre os dados imediatos*, refuta, entre outras coisas, o paradoxo de Zenon (mas criticando também o cálculo do físico) que, confundindo o trajeto com a trajetória, acabou por ignorar a mobilidade do mundo físico. Ele abre espaço, assim, para a admissão da existência do movimento (bem como da mudança) no interior da *physis*, tese levada a termo a partir de

Matéria e memória. É bem verdade que Bergson chama o movimento, naquele momento, de “síntese mental” (Bergson, 1988: 84), expressão que utiliza também para a duração; isto, porém, não significa dizer que o movimento é “posição ideal”, mas sim, que a duração é, como pura passagem, paradigma de todo devir, de todo movimento. Se de fato o movimento é síntese mental, como a duração, o é porque ocupa a duração (está aqui grande parte do bergsonismo posterior). E se isso é verdade, não significa, porém, qualquer ruptura maior no pensamento Bergson, mas tão somente, como já mencionado, o desenvolvimento natural de seu pensamento. Os *Dados imediatos* não nega o devir do mundo: e o fato de que fora da consciência só há simultaneidade não pode significar outra coisa senão que, no mundo físico há um devir radical que anula o passado, simplesmente porque é passagem. O passado (própria evidencia de prova) *não é mais*. Então que sentido teria a simultaneidade como dimensão do mundo físico, sem a sucessão temporal? Simultaneidade é conceito de relação: o mundo físico é simultâneo ao devir da consciência que observa, é um fluxo paralelo; como um trem (imagem usada em *Duração e simultaneidade*) que corre sobre um trilho ao lado do observador e do qual ele vê só a janela presente. Que sentido possui a presença, senão aquele de *presença de frente a “nós”*? A presença tem sentido somente em relação à capacidade do perceptor de tornar a coisa presente.

Pois bem, se é verdadeira a leitura levada a termo aqui, *Introdução à metafísica* e *A Evolução Criadora* seriam, de certo modo, desenvolvimentos de premissas já lançadas no *Ensaio*. Com efeito, *Matéria e memória* já fala da multiplicidade de “*ritmos diferentes*” da duração.⁷⁸ Ora, é possível pensar que esses ritmos se referem tão somente a uma única duração de ritmos diversos no seu interior. Mas isso não teria sentido, na medida em que acabaria

⁷⁸ Em referência a *Matéria e memória*, p.243.

sendo, no limite, um retorno ao *tempo uno e homogêneo*, no interior do qual tudo escoia; tempo esse que, como se sabe, não coaduna com a concepção bergsoniana de tempo. A duração é devir real, e não outra coisa, não é um fluxo superior e homogêneo que a tudo contém: ela pertence ao ente. O ritmo diferente de duração é *da* duração. A duração, de fato, converte toda a diferença de grau em diferença de natureza. A duração se define pelo ritmo: uma duração com ritmo diferente é outra duração. E, com efeito, *Introdução à metafísica* fala explicitamente de *durações* (Bergson, 2006: 209; 215). A duração é uma noção que esgota sua argumentatividade somente através da especificação de um *algo* que dura. É este o diferencial do conceito de tempo, que parece ser independente, *a priori*, porque não requer nenhum *quê*, nenhum *algo*. O tempo é independente do ente. Não é como o devir ou a duração. O que dura, além de “nós”? Multiplicar a duração ou o ritmo (que é a mesma coisa) significa admitir que além da “nossa” duração existam outras (é nesse sentido que Bergson apresenta a *estratificação/pluralização* por dois caminhos em *Matéria e memória* e *Introdução à metafísica*), ou seja, que existam outros entes que duram. Ao que tudo indica, quando Bergson fala duração, refere-se à *duração pessoal*. A duração pessoal atua no íntimo de cada indivíduo, o que, por extensão, faz com que estas sejam tantas quanto são os indivíduos. Ambos os textos, tanto *Matéria e memória* como *Introdução à metafísica*, apresentam a realidade da duração como consequência da multiplicidade de ritmos de escoamento, de aspectos, de vibrações e, em seguida, de contrações perceptivas nos seres sensíveis. A duração é, como a memória, o fundo, o íntimo de cada um (e implica precisamente a liberdade); e é por isso que cada duração consciente é, virtualmente, livre, diferente. E cada duração está mesmo sujeita ao risco de uma escalada temporal, porque está próxima ao *plano do sonho*. Mas isso que é válido virtualmente não pode atualmente acontecer. As durações são imbricadas em uma trama

temporal única, fixa, que é a estrutura perceptiva da atualidade (como atividade). Tudo é percebido no mesmo plano. De fato, o tempo comum a uma pluralidade de percepções não pode correr o risco de dispersar-se em fugas singulares: o tempo é tecido, é trama, mesmo sendo plural. A rede estrutural que impede esta fuga é o ritmo da percepção. Assim, todas as consciências, mesmo possuindo durações diferentes, como memória e como substância (o fundo), na realidade têm um único ritmo e com isso uma única duração. Estes ritmos múltiplos são de durações, ou seja, são formas de devir “em relação” ao devir por excelência; em um passar no qual é mesmo impossível traçar o objeto da passagem, mas cuja identidade é o próprio passar, ou seja, a duração consciente, paradigma de todo fluxo. Todo devir é tal qual porque ocupa, mesmo que só virtualmente, a duração, o fluxo originário. Todo fluxo é, nesse sentido, duração, mas a duração por excelência é a da consciência, única duração dotada de memória. Uma memória, como se pode ver, não só ontológica, mas evocativa. O passado é representado pelo mundo físico e imaginado pela consciência (Bergson, 1999: 117). O passado não se perde, pertence ao ser. Afirma Deleuze: “o passado é a ontologia pura”,⁷⁹ é o ser que permanece. Mas só a consciência, por sua duração, pode acessar esse passado através da evocação.

A dilatação cosmológica apresentada em *A Evolução Criadora* é, com efeito, a consequência desta posição. Segundo os dois textos recordados anteriormente, o devir está em toda parte. Mas se é verdade que o devir é duração (como ocupação da duração: movimento que, como síntese mental habita a duração do trajeto, e não o espaço da trajetória), então tudo é envolvido na duração, ou seja, *o universo dura*. A duração volta à singularidade: volta ao universo como configuração atual do *elã vital*, totalidade orgânica garantida pela permanência

⁷⁹ Segundo a fórmula de Deleuze. Cf. Deleuze. *Bergsonismo*, p.43.

do passado que se conserva, que não se consome no curso do elã. *A Evolução Criadora* inicia com o recurso ao imediato, com o estudo daquela forma de existência que é mais evidente a um perceptor, que é *si mesmo*. É aqui que Bergson reafirma o devir radical da vida da consciência, sua mudança sem cessar; e a duração é apresentada como esse devir pessoal. E se ele move, pois, sua posição universalista (premissa da reflexão sobre o tema da vida, através daquela grandiosa, mas frágil, cosmologia histórico-natural), isto acontece porque ele descobre a analogia com um universo em devir, que não se consuma, mas que hesita como a duração individual, a consciência. O universo hesita e, portanto, dura: dai o exemplo do açúcar a se dissolver no copo d'água. A solução tomada como exemplo tem uma duração que lhe é própria, e se se quiser beber um copo de água açucarada, deve-se esperar a duração de seu processo (Bergson, 2005: 10).

A questão ressoa: o que é, então, a duração? Deleuze responde “(...) *trata-se de uma "passagem", de uma "mudança", de um devir*” (Deleuze, 2004: 27). A teoria da duração é a teoria de um devir puro, aquele espiritual, paralelo e análogo àquele físico, mas não inteiramente compatível com este: a duração é “*uma continuidade de escoamento que não é comparável a nada daquilo que vi escoar-se*” (Bergson, 2006:189). E vale lembrar que, favorecer uma interpretação da duração não como devir simples, mas como tempo, trás, por um lado, a oposição de duração e tempo espacializado, que remete a uma oposição entre dois conceitos de tempo, um autêntico e o outro inautêntico (quando essa era apenas entre duas concepções do devir pessoal, visto que o tempo espacializado implica uma concepção de pessoa estática); e por outro, a ambiguidade duração/sucessão (presente sobretudo em *Os dados imediatos*, mas já superada com *Matéria e memória*), e a sua respectiva identificação: a sucessão requer a presença de um *primeiro*, que só a memória pode garantir; fora da

consciência existe apenas simultaneidade, por não haver memória. Contudo, na consciência existe duração, que é memória, portanto a duração é sucessão pura, e sabemos que “o tempo é sucessão” (Bergson, 2006b: 77). É possível mesmo encontrar em Bergson afirmações do tipo: “a duração real é aquilo que sempre se chamou tempo” (Bergson, 2006: 172), mas isso acontece por duas razões: porque a concepção bergsoniana de tempo não é inteiramente formalizada em uma obra específica, e necessita de um trabalho de reconstrução; mas também, porque a duração pertence ao tempo, representando o aspecto *temporal*, a sua essência mesma. “(...) a ciência só incide no tempo e no movimento com a condição de eliminar, antes de mais, o elemento essencial e qualitativo – do tempo a duração, e do movimento a mobilidade” (Bergson, 1988: 81). A duração está para o tempo como a mobilidade está para o movimento: e é por este estatuto essencial que a duração é chamada aqui, em analogia com a mobilidade, *temporalidade*.

Mas, como fora dito, o tempo requer, para além de um aspecto temporal, também um aspecto *estrutural*. Mas parece não ser bastante para isso a proposição de uma teoria da duração, *ipsis litteris*, como teoria do tempo. Com efeito, a filosofia da duração, não se debruça extensivamente sobre a tríade *passado-presente-futuro*. De fato, todos os esforços dedicados à duração insistem sobre a radicalidade do devir e sobre a incontornabilidade dessa mudança, característica da continuidade e da heterogeneidade, não deixando claro, ademais, a natureza mais íntima do tempo. A insistência sobre a continuidade e sobre a interpenetração dos estados da duração parece excluir do horizonte toda possível explicação da sua relação primeira. Parece não oferecer maior critério de distinção entre os dois momentos que é a diferença entre o passar – da duração – e o suceder – do tempo. Não basta reconhecer na

duração uma nova teoria do tempo: é preciso entender se essa satisfaz uma explanação problemática do tempo que incluía, como tal, o conceito de sucessão.

O TEMPO ÚNICO

Para ensaiar outra maneira de compreender o que se acaba de afirmar, é preciso deixar de lado, momentaneamente, as obras voltadas à duração e atentar, agora, à questão do espiritualismo (ainda que dilatado ontologicamente – o do elã vital da grande consciência de *A Evolução Criadora*) e ao pragmatismo bergsoniano. A teoria do tempo não resulta inteiramente da tese do *Ensaio*, da *Introdução à metafísica* ou *A Evolução Criadora*, mas, de modo mais geral, daquela de *Matéria e memória*, que, sendo como adianta o título por inteiro, um *Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*, não é uma obra centrada na duração. Resulta, também, daquela do ensaio contido na coletânea *A energia espiritual*, cujo título é *A lembrança do presente e o falso reconhecimento*, de 1908; e, ainda, da tese do livro não pertencente ao bergsonismo “canônico”, *Duração e simultaneidade: A propósito da teoria de Einstein*, de 1922.⁸⁰

Partindo do pressuposto que o tempo se configura por um corte em um devir indiferente, descrição mesma do contínuo, é possível divisar uma ilustração da ideia de tempo sobre a qual Bergson, em *Matéria e memória*, escreve: “essa imagem muito particular, que

⁸⁰ Duração e simultaneidade é um caso a parte no bergsonismo. Não só por aquilo que se refere, porque é a única obra de Bergson que enfrenta (e afronta) explicitamente a questão do tempo (e aí toda polêmica do debate com a teoria de Einstein que falava de tempos e não de duração); o capítulo III se intitula, de fato, “Da natureza do tempo” –; mas também porque essa foi incluída no *Œuvres*, conjunto das obras de Bergson. Contudo, uma tradição oral remetida a Le Roy, discípulo e amigo de Bergson, relatava sua vontade de não querer publicar uma obra que havia mostrado limites matemáticos e que, por isso mesmo, não permitia o prosseguimento da discussão com Einstein.

persiste em meio às outras e que chamo meu corpo, constitui a cada instante (...) um corte transversal do universal devir” (Bergson, 1999: 177). Ora, o tempo aqui parece originar do corte que o corpo (e não o fluir espiritual da duração) opera na massa do devir. O corpo, como corporeidade, mais que como matéria, isto é, como consciência-do-corpo, é o corte atemporal, ou seja, que não passa, e que oferece sempre um *agora*, que permite distinguir um *antes* e um *depois*. O devir é o que passa, como o é aquilo de que a consciência é consciente. A consciência perceptiva, pelo contrário, não passa, porque oferece sempre uma presença. É sempre presente. A percepção, que não é olhar desinteressado, mas esboço de ação (e por isso tem como veículo o corpo), torna a coisa presente diante de nós.

De maneira mais geral, nessa continuidade de devir que é a própria realidade, o momento presente é constituído pelo corte quase instantâneo que nossa percepção pratica na massa em vias de escoamento, e esse corte é precisamente o que chamamos de mundo material: nosso corpo ocupa o centro dele; (...) em seu estado atual consiste a atualidade de nosso presente (...) nosso presente é a própria materialidade de nossa existência, ou seja, um conjunto de sensações e de movimentos, nada mais. (Bergson, 1999: 162)

A atualidade é atividade. A inatualidade é o que para “mim” não tem interesse prático. De fato, *“existe bem mais, entre o passado e o presente, que uma diferença de grau. Meu presente é aquilo que me interessa, o que vive para mim e, para dizer tudo, o que me impele à ação, enquanto meu passado é essencialmente impotente”* (Bergson, 1999: 160).

Operado o corte no devir, o tempo se dá por inteiro, revela sua estrutura. E seu fundamento, mostra Bergson, é, por conseguinte, o presente. Com um ato imediato, o devir será cortado em passado e futuro. Por um lado, existe a memória (o fundo, a essência da

duração); por outro, a novidade imprevisível, o nada, o que não é (embora possa vir a ser). O aspecto estrutural do tempo é, portanto, esta tripartição, isto é, uma cesura em dois elementos separados, a presença (o presente do presente e o presente do passado) e o nada. O corte é, assim, uma relação intencional. A obra que melhor exprime esta ideia é *A lembrança do presente e o falso reconhecimento*. Este ensaio enfrenta o problema psicológico do *déjà vu*, da lembrança do presente. Bergson propõe uma solução de escopo pragmático dessa situação problemática (e em parte patológica) que termina por oferecer interessantes pistas para a reflexão sobre o tempo. A lembrança do presente, o falso reconhecimento, implica uma referência ao tempo e a sua concretização, nesse caso defasada. O autor remete este caso à atenção à vida, uma atenção interessada praticamente. Em situações em que o interesse é menor, por razões acidentais, ou seja, nas quais o atual não supera, em execução (como ela vital), o passado que se deixa pra trás, a bagagem mnemônica alcança a zona atual, nessa investindo. Deste modo, o presente vem duplicado, *como percepção* e, contemporaneamente, *como lembrança*. Isto significa que percepção e lembrança não são sucessivas. Bergson diz claramente que a lembrança não é, pois, posterior à percepção, mas contemporânea. Se ela não aparece à consciência, é simplesmente porque está em fuga, é transcendente. Quando essa corrida se interrompe, a consciência *revê* seu próprio atual, o repete como conhecimento e reconhecimento. Para explicar essa dinâmica, Bergson estende sua discussão ao tema da relação consciência/tempo, propondo a imagem dos dois jatos simétricos, que partem do mesmo ponto, o presente. Desses jatos, um, por sua vez, cai sem forças no passado, enquanto o segundo se eleva para futuro. O tempo é este desdobramento prático. Como é possível notar, a duração não está ausente nessa dinâmica, muito embora ela descreva a descontinuidade temporal e não um caractere da duração. Afirma Deleuze: “*é preciso que o tempo se desdobre*

a cada instante em presente e passado, que por natureza diferem um do outro, ou, o que dá no mesmo, desdobre o presente em duas direções heterogêneas, uma se lançando em direção ao futuro e a outra caindo no passado. É preciso que o tempo se cinda ao mesmo ao mesmo tempo em que se afirma ou desenrola: ele se cinde em dois jatos dissimétricos, um fazendo passar todo o presente, e outro conservando todo o passado. O tempo consiste nessa cisão” (Deleuze, 2005: 102). E ao que parece, Deleuze tem razão ao dizer que “*a duração bergsoniana define-se, finalmente, menos pela sucessão do que pela coexistência*” (Deleuze, 2004: 46). E vale recordar que “*o tempo é sucessão*” (Bergson, 2006b: 77). A consciência é a negação da descontinuidade. Ora, uma vez que a duração é a vivência fenomenológica, essa será a dissolução da natureza angular do tempo em uma continuidade. É de fato absurdo pensar que de um lado há uma duração contínua e do outro um tempo intermitente, um tempo *espacializado*, no qual se salta de um ponto a outro através do vazio. A descontinuidade que o tempo representa não é ao nível da ontologia. Aqui está a autêntica experiência da duração que garante a fluidez indivisa do escoamento individual. Mas assim como o tempo não é o escoar, a sua descontinuidade não será ontológica. Entre um instante e outro não existe um nada: a descontinuidade temporal diz respeito à direção: os dois jatos simétricos (passado e futuro) encontrando no vértice o presente, mas tendo sentidos diferentes. A duração, ao invés disso, comprime tudo em um vórtice, como uma *bola de neve*. Os ângulos do tempo se dissolvem na avalanche da duração.

Como se desdobra, portanto, o tempo? Pode-se pensar que a sua dinâmica seja a corrente de atualidade do presente e a sua transformação em virtual (passagem da percepção à lembrança do mesmo acontecimento). Mas o ensaio *A lembrança do presente* mostrara que a lembrança não é jamais posterior à percepção: elas nascem juntas. A memória é *o passado que*

não é mais presente,⁸¹ e se o presente se dá somente como atual, ela nasce como sombra virtual, e permanece sem passar. A sua condição é a eternidade. Mas ao contrário, é o atual que desaparece, porque não será mantido em nenhuma memória, a qual acolhe só o duplo virtual. Assim, a dinâmica do tempo é: o deslizamento do atual, que se consome à medida que se faz, sobre o fundo virtual sempre maior da duração. O atual que se perde é o tempo como sempre fora visto, este é o dramático fluxo instantâneo que não pode interromper-se e que deixa o passado como intangível – como inatual; mas a duração virtual é a nova descoberta de Bergson, a evocação eterna dele, é a própria liberdade, verdadeira persistência da existência, do *ser*.

A dimensão do tempo nasce dessa fundação prática, já foi dito. Mas em Bergson é possível seguir uma quarta dimensão, representada pelo espaço, e que responde ao plano do passado (mas também pelo da memória), embora separado deste. O passado tem uma dupla natureza: uma pessoal, como memória, a autenticidade profunda, a qual desliza sobre o presente repetindo-o em uma lembrança-sombra puramente virtual (o presente vivo de interesse prático e seu negativo onírico); e uma ontológica, isto é, como “*o passado em geral*” (Bergson, 2009: 111), a dissociação do devir, que colore a memória, mas dessa se destaca. Este passado é o *feito*, o já feito, que já perdeu força vital, e pode então, na sua rigidez, ser estudado, ser dissecado. É o plano do olhar científico, que tem o olho voltado para trás; é a inteligência retrospectiva. Mas também é a sociedade que repete em ritual o seu passado. É, finalmente, o espaço, porque homogêneo e descontínuo: seria mais correto falar de *espacialidade*, como condição do espaço. Vale lembrar o argumento tão recorrente em Bergson do movimento dividido em posições, da confusão entre trajeto e trajetória. É claro

⁸¹ Em referência a fórmula deleuziana na “*Segunda síntese do tempo: o passado puro*”. In: (Deleuze, 2000: 155-164).

que essa confusão não é só entre o plano do espaço e o da mobilidade pura (temporalidade), como Bergson caracteriza mais frequentemente, mas entre o presente e o passado. O movimento que vai se efetuando não pode ser dividido em posições: só quando a trajetória é *traçada* (particípio passado), essa pertencerá ao espaço. A flecha de Zenon não atravessará pontos se não os tiver desenhado com seu vô. Tudo parece indicar, com efeito, que o erro do paradoxo da flecha está em haver posto o passado diante do presente. O passado espacial é, assim, esquema de ação, recurso prático, que serve de fundo à confusão própria do passado pessoal. Esse passado em geral não passa, e é sobre este que a memória desenha seu traço luminoso. Este traçado é a história pessoal, mas o terreno sobre o qual os traços veem a desenhar-se é a espacialidade na qual se pode inserir publicamente. A ciência estuda o que há para trás, reconhecendo-o através da memória pessoal – o conhecimento possui o passado. A matéria mesma, que *Matéria e memória* afirmou tocar o passado, imaginado a partir da consciência, é este andar em direção ao espaço, está tendência inaparente para a reta espacial, como mostra *A Evolução Criadora*. Mas nessa mesma obra, a gênese ideal da matéria diz que esta nasce de uma desaceleração ou inversão do elã vital, o qual segue sempre *em frente*. É evidente que se o elã tende para futuro (andar em frente na direção do tempo), a matéria não será mais que uma permanência no passado. Tender ao espaço significa agora tender à repetição do passado. Por isso a espacialização do tempo não é outra coisa senão a compressão do tempo em uma só das suas dimensões. Bergson mostra claramente por qual motivo ele critica a imagem espacial do tempo como linha: ele acredita que esta seja pertinente ao tempo transcorrido. Não só o passado é a condição de uma dispersão dos estados (também de consciência, como mostrado claramente em algumas passagens), mas também de uma

transformação do que é simplesmente progresso em *coisa*. Por isso, em Bergson é o espaço que é a quarta dimensão do tempo e não o inverso.

Disso tudo, o que se extrai é que, o tempo é estrutura pública: o corte que a consciência intencional perceptiva, praticamente orientada, opera, é universal. A percepção não diz respeito à singularidade, mas à pluralidade, é específica, pertence à espécie. O tempo é garantia de publicidade; ele é, por assim dizer, social. E é *Duração e simultaneidade* que apresenta o tempo nesses termos. Esta obra, que é lançada por ocasião do debate sobre a questão temporal reaberta pela teoria einsteiniana, como ruptura do paradigma da mecânica clássica que previa a existência de um tempo independente do ente e, em teoria, reversível⁸², será perturbadora para todos aqueles que viam em Bergson o teórico do subjetivismo temporal, moldado na concepção do tempo-duração. *Duração e simultaneidade*, negando aquela multiplicidade temporal afirmada pela física relativista, falará de tempo único. Como conciliar esse monismo temporal com a indubitável natureza dispersa e plural da duração, senão separando a noção de tempo e duração? A estrutura da percepção, única para todos, pública por assim dizer, amarra a duração a *um* tempo.

Todas as consciências humanas são da mesma natureza, percebem da mesma maneira, de certa forma andam no mesmo passo e vivem a mesma duração. Ora, nada nos impede de imaginar quantas consciências humanas quisermos, disseminadas aqui e acolá pela totalidade do universo, mas suficientemente próximas umas das outras para que duas delas consecutivas, tomadas ao acaso, tenham em comum a porção extrema do campo de sua experiência exterior. Cada

⁸² Na realidade a reversibilidade pertence ao sentido do movimento do ente no interior desse tempo. O tempo se configura como um traçado fixo, sobre o qual o móvel avança. É a direção que pode ser invertida, e em seguida o “caminho” do tempo. A termodinâmica, por outro lado, que prevê um tempo irreversível, porque o fenômeno não retorna ao estado inicial, trará uma crise a esse paradigma.

uma dessas duas experiências exteriores participa da duração de cada uma das duas consciências. E, como as duas consciências têm o mesmo ritmo de duração, o mesmo deve acontecer com as duas experiências (Bergson, 2006b: 54).

Esse é, como se pode ver, um trecho muito importante, pois mostra que a trama da temporalidade apoia-se sobre esta rede de simultaneidade de percepções conscientes que funda a unidade do tempo. O tempo será inter-consciente, porque está implícito nessa *comunidade temporal virtual*. Toda consciência poderá idealmente multiplicar a si própria, criar um tecido perceptivo que permite a simultaneidade do corte temporal, mas também a unicidade de ritmo. “(...) poderemos então eliminar as consciências humanas que tínhamos inicialmente disposto aqui e acolá como retransmissores para o movimento de nosso pensamento: não haverá mais que o tempo impessoal em que todas as coisas se escoarão” (Bergson, 2006b: 55). Aqui, pois, o tempo não tem nada a ver com a consciência *como íntimo*, do mesmo modo que com a duração; ele pertence à consciência, à relação simultânea com a consciência, a esse face-a-face, que garante a posse do tempo. O tempo é impessoal.

Assim, talvez também para favorecer a coerência de algumas leituras do bergsonismo, esta obra, para além dos limites matemáticos do confronto com Einstein e o alegado veto de publicação por parte de Bergson, fora, por vezes, desconsiderada do bergsonismo oficial, da metafísica clássica do tempo; fora preterida da narrativa da duração.

Seja como for, a apresentação que Bergson oferece do *tempo real*, um tempo alternativo tanto para a duração pura como para o tempo espacializado, ainda que frágil, é, sem dúvida, um grande mérito de sua obra. O tempo real repousa sobre uma estrutura frágil. Mas, por outro lado, não explode em uma multiplicidade inconcebível. É a dimensão de alteridade consciencial que se põe como fundamento temporal, porque está unido à

simultaneidade de percepção/corte-do-devir. Parece ser esse o tempo bergsoniano, cuja concepção, como se pode ver, não está em contradição com as premissas da teoria da duração, muito embora desta se diferencie.

CONCLUSÃO: "O EMPIRISMO VERDADEIRO"

EMPIRISMO E METAFÍSICA

Em 1903 Bergson escreve em sua *Introdução à metafísica*: “*um verdadeiro empirismo será aquele que se propõe seguir de tão perto quanto possível o próprio original, aprofundar-lhe a vida e, por uma espécie de auscultação espiritual, sentir-lhe palpitar a alma; e esse empirismo verdadeiro é a verdadeira metafísica*” (Bergson, 2006: 203). Se nenhuma das categorias do pensamento – unidade, multiplicidade, causalidade, finalidade – podem aplicar-se com exatidão às coisas da vida, o mesmo pode ser dito em relação à explicação empirista ou a racionalista.

Pois bem, a filosofia deve sempre se posicionar contra a obstinação qualquer linguagem que ao dizer petrifica o real. De fato, cada filósofo deve lidar com isso, sobretudo incutindo novos significados a significados velhos.

Mas o que se pode ver, de acordo com Bergson, é que tanto o empirismo quanto o racionalismo, grosso modo, cometem erros opostos, mas simétricos, confundindo análise e intuição. Onde o empirismo substitui estados psicológicos por uma multiplicidade de fragmentos estáticos de um “eu” que seria soma, de modo que a indefinição do fantasma do “eu” termine por afirmar que não existe nada além da multiplicidade dos seus estados, o racionalismo reduz a unidade do “eu” à forma sem matéria, a um continente vazio.

Mas um empirismo verdadeiro, do qual fala Bergson, não toma partido pela unidade nem pela multiplicidade, mas se pergunta: qual unidade, qual multiplicidade, que “ritmo” tem a duração? Uma experiência intensa, que se pode definir, não obstante, como integral, é o postulado da intuição como método gnosiológico capaz de recolocar-se na pura duração. Uma metafísica assim modificada abstém-se da sua *meta* (*μετά*) por uma retomada da experiência (*εμπειρία*) do mundo. A intuição da duração conduz ao coração da coisa e não ao seu exterior. Chega-se nesse ponto a uma pergunta: é legítimo pensar essa duração como tradução filosófica do literal *fluxo de consciência* ou *tempo da experiência interior*, como defensora de uma metafísica da consciência? Era essa, parece, a opinião de Sartre, para quem Bergson teria tingido com as cores cativantes da experiência interior, uma concepção substancialista da consciência, iniciando uma metafísica da duração talhada na medida dessa reificação da consciência. E com o agravante da dissimulação, por ter dado a entender que houvera aberto as portas da filosofia para a exigência da experiência, que houvera respondido à necessidade de concretude outrora evidenciada pela filosofia da segunda metade do século XIX e início do XX. É indiscutível que a filosofia de Bergson se põe no limite do equivoco realista, visto como vítima da fascinação da velha metafísica; e a duração, sempre móvel, se condensa em um *ser que dura*. Contudo, a posição assumida aqui é de que não se deve tomar tal interpretação da filosofia de Bergson como resíduo substancial, mas sim como defesa de um princípio criador, diferenciador, capaz de inserir na matéria um maior grau de indeterminação. O tempo não é colocado no lugar do ser, ele é compreendido como ser nascente. A duração não é compreendida como *ousia*, portanto não responde a questão “o que é o ser?”, mas revela seu sentido, que não é dado no início, como seria no idealismo, nem depois, como no empirismo, mas está no próprio ser. Tal hipótese está fundamentada em dois lugares na

filosofia bergsoniana: *Matéria e memória* e *A Evolução Criadora*. Contudo, cada hipótese delimita um campo de estudo e desconsidera o restante, o que revela o risco de uma falta historiográfica. Todavia, faz-se necessário oferecer uma leitura sobre a filosofia bergsoniana mais afinada com o uma visão positiva. Retomando a questão, é em *Matéria e memória* e em *A Evolução Criadora* que Bergson delineia uma gênese comum de matéria e espírito e demonstra o fato de que duração e matéria não são absolutamente opostas. E assim sendo, a matéria não se mostra em si como mero objeto, como coisa pura e inerte, mas como viva, articulada, móvel, e com certo grau de memória. Sobre o conceito de natureza como “grande objeto” se referirá Merleau-Ponty, em um curso ao *Collège de France*, quando, referindo-se ao universo cartesiano, o define como *interioridade pura*, pondo em evidência um problema que já havia sido apontado por Bergson em *A Evolução Criadora*: “o mundo sobre o qual o matemático opera é um mundo que morre e renasce a cada instante, exatamente aquele no qual Descartes pensava quando falava de criação continuada” (Bergson, 2005: 24). É um mundo no qual o tempo não faz nada, e se nada faz, nada é. “Se a natureza existe só graças à decisão de Deus, essa não se desenvolve no tempo graças à necessidade da sua lei fundamental”.⁸³ E é esta a região na qual a matemática cartesiana funda e justifica a física: na certeza de Deus, do qual se assegura por meio de provas racionais. Daí Descartes faz derivar não só a substância ontológica do ente-homem, mas também aquela do ente-mundo, e, conseqüentemente, a própria possibilidade de fazer ciência ou de conhecer esse mundo cientificamente. Ou seja, o fundamento do saber humano repousa sobre o divino e de outro modo não poderia ser. Um modelo que é modelo epistemológico de certeza absoluta do conhecimento só poderia ser satisfeito por uma garantia igualmente absoluta: a garantia

⁸³ Cf. MERLEAU-PONTY. *La Nature*. Notes de cours du Collège de France. Paris: Seuil, 1995, 154

divina. Orientada para outro sentido, a filosofia da natureza bergsoniana se volta a essa natureza não para aprisioná-la em um sistema de princípios e relações formais, mas, sim, para experimentar uma filosofia dinâmica, uma pedagogia do ato, dos impulsos e das paradas da ação, para observar no interior da natureza a lei de mobilidade que a agita. A matéria dura, tem memória. E é essa a decisiva afirmação do texto de 1896, que permite superar a imposição psicológica do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e, por consequência, o problema deixado pendente em 1889 sobre a dupla natureza da realidade. Iniciar-se-á a partir daí uma complexa e original ontologia.

O PROBLEMA DA LINGUAGEM

Bergson não fora sistemático ao demonstrar as possibilidades de uso de uma linguagem criativa, que transcendesse uma expressiva limitação no interior da linguagem cotidiana. E essa falta na sua doutrina em relação a uma descrição sistemática do uso da forma criativa da linguagem faz com que Bergson seja tomado, algumas leituras, como “inimigo da linguagem”. Posição essa que pode, na maioria dos casos, ser desfeita pela própria leitura do texto bergsoniano. Um olhar atento aos temas centrais do bergsonismo, de fato pode mostrar onde esta interpretação negativista do papel da linguagem busca sua razão de ser.

Assumir como tal uma unilateralidade de posição sobre o uso da linguagem por parte de Bergson pode levar, com efeito, a uma interpretação errônea (puramente negativa); Uma atitude como essa revelaria uma má-fé frente à linguagem como um todo. Contudo, uma mudança no olhar sobre a questão pode, igualmente, levar ao reestabelecimento de uma

posição mais complexa e dinâmica do autor francês em relação à linguagem; e mostrar até mesmo os aspectos positivos dessa posição.

O ponto de partida das críticas ao problema da linguagem em Bergson funda-se, na maioria dos casos, na ideia de que ele precisaria sempre recorrer a uma forma analítica complexa para levar a termo sua intuição simples. Mas essas leituras negligenciam o preço necessário para que se desfaça a confusão entre consciência e corpo ou entre o próprio conceito analítico e a intuição. E aqui, a prática do *esforço intelectual* é um argumento fundamental contra a interpretação de que Bergson seria avesso à linguagem. Mas a questão não é tão simples, já que algumas das expressões mais comuns na filosofia de Bergson são justamente voltadas à crítica contra o uso passivo da linguagem. Expressões estas que, pela forma sintetizada pela qual são tomadas, são frequentemente isoladas das outras teses do bergsonismo. Uma dessas expressões típicas é a de que “*A metafísica é portanto a ciência que pretende passar-se (se passar) de símbolos*” (Bergson: 2006: 188). Ora, essa afirmação pode ser melhor compreendida quando relacionada a algumas teses do *Ensaio*. O problema em questão naquele livro consiste no modo pelo qual a língua herdada da tradição pode inibir a expressão ou mesmo a percepção dos dados imediatos, o fundo psicológico da consciência. “*Nossa linguagem está mal feita para traduzir as subtilezas da análise psicológica*”. Essa afirmação é completada com a ideia de que, “*em síntese, a palavra com contornos bem definidos, a palavra em bruto (...) esmaga ou, pelo menos, encobre as impressões delicadas e fugitivas da nossa consciência individual*” (Bergson, 1988: 92).

O que Bergson fará então a partir dessa constatação é, por um processo gradativo, alterar o alcance ou os limites das palavras, dos conceitos. O primeiro capítulo inteiro do *Ensaio* visa, por exemplo, esclarecer (ou malear) o significado da palavra “intensidade”. O uso comum

desta palavra demonstra claramente como existe a tendência de utilizar a forma espacializante de pensamento, que é relevante para manipulação da matéria circundante, com fins a avaliação das condições psicológicas. Similarmente, Bergson revê a significação de termos como “unidade” e “multiplicidade”.

Novamente, no último capítulo de *A Evolução Criadora*, ele parece se posicionar mais uma vez contra a linguagem. Ali, ele ataca a prática, em boa parte nociva, da rotulagem – prática essa que altera o destino interpretativo e influencia, de dentro, a própria filosofia. Bergson resume a história dos sistemas filosóficos, mostrando um denominador comum que seria a incapacidade de se livrar de uma tradição conceitual que impõe limites ao que é pensável. Ele descreve detalhadamente como a doutrina aristotélica da linguagem tem necessariamente sua razão de ser em função da língua na qual Aristóteles constrói seu pensamento. De fato, toda a tradição é considerada a partir da dependência de uma oposição entre linguagem/intelecto.

Bem, essa leitura visa, como se sabe, enfatizar a importância do método intuitivo. Seus resultados parecem, novamente, colocar esse pensamento como um oponente da linguagem. No entanto, em *O pensamento e o movente*, o próprio Bergson aponta para o fato de que “*a intuição, por outro lado, só pode ser comunicada pela inteligência*” (Bergson, 2006:45). Essa comunicação advém, justamente, do exercício do esforço intelectual.

O que se pode notar é que, essas posições contrárias à linguagem em Bergson são uma chave interpretativa para o destaque dado ao papel do esforço intelectual em sua doutrina.

Pois bem, tendo destacado o fundamento de sua visão negativa, pode-se ver agora o outro lado da moeda: a visão de Bergson em relação ao uso criativo da linguagem. Esboça-se, aqui, um dos princípios fundamentais da filosofia bergsoniana, a saber: o esforço intelectual

deve ser exercido no sentido de transcender os limites impostos pelo sistema de signos existentes. E como se sabe, a própria metafísica é um campo de exercício dessa laboriosa superação dos hábitos do pensamento prático. Diz Bergson:

Mas ela [a metafísica] é só propriamente ela mesma quando ultrapassa o conceito, ou pelo menos quando se liberta dos conceitos rígidos e já prontos para criar conceitos bem diferentes daqueles que normalmente manejamos, quero dizer, para criar representações flexíveis, móveis, quase fluidas, sempre prontas a se moldarem pelas formas fugidias da intuição (Bergson, 2006: 195).

Ora, a crença de que a metafísica pode criar novos conceitos não parece se encaixar com uma posição avessa à linguagem. De fato, o esforço para expressar algo através de signos não é restrito à metafísica e a arte; é também um meio para superação de si mesmo. Bergson irá mostrar que só um esforço criativo desse tipo pode ser fonte da alegria, oposta a do prazer ordinário da existência material.

E não se pode deixar de dizer aqui que Bergson representa, por si mesmo, tal esforço criativo de expressão, pelo processo mesmo de formulação de sua própria filosofia, de trabalho em trabalho. Algo de novo vem de cada novo trabalho. Uma novidade que dificilmente pode ser deduzida a partir daquilo que a precedeu, índice de todo impulso criador.

O que se pode notar é que em seu pensamento novos termos são mais escassos que novas ideias. Este é o outro lado desse esforço criativo de expressão: a criação de novos conceitos muitas vezes não requer a criação de novos termos. De fato, Bergson admira a capacidade de expressar um novo pensamento com palavras comuns, ordinárias. Ele faz uma comparação com a matemática. Ele compara as palavras simples com linhas infinitamente

pequenas nas quais nenhuma curva pode ser composta; ao contrário dos complexos termos filosóficos que necessitam de certa amplitude para se curvar aqui e ali, seguindo as sinuosidades e mobilidades do real.

E vale lembrar aqui os vários exemplos dados por Bergson de grandes pensadores franceses que, através do uso criativo da linguagem, conseguiram expressar ideias bastante originais. Dentre eles pode-se destacar: Descartes, Malebranche, Condillac, Rousseau, Pascal, etc. De fato, o resultado do esforço desses autores parece bastante concreto. Salvas as diferenças, todos eles conquistaram, de algum modo, novos territórios no pensamento. Seus esforços são ainda mais valiosos porque eles mostraram ao mundo a força e a flexibilidade da língua francesa. Com efeito, esses *esforços de expressão* trouxeram notáveis mudanças semânticas que transformaram diretamente a língua ou sistema de linguagem francesa. E isso se estende às demais línguas e seus grandes promotores clássicos. Como defesa dessa tese, é suficiente aqui lembrar o caso de Dante e o sistema de linguagem italiana depois dele; lembrar Cervantes e sua ressonante contribuição à língua hispânica; ou atentar, até mesmo, para palavras como “inconsciente” ou “libido” que, graças a Freud (ou Jung), passaram a fazer parte do uso cotidiano (embora seus significados originais tenham mudado em certos casos e contextos).

E é partindo dessa certeza que Bergson apontará o meio necessário para transcender os sistemas fechados, nomeadamente: a *competência etimológica*. Esse tipo de habilidade permite ao pensador avaliar o grau de liberdade linguística que ele pode conceder a si mesmo em seu esforço de expressão do real.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE BERGSON

BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERGSON, Henri. *A energia espiritual*. Trad. Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Martins Fontes – WMF, 2009.

BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Trad. Miguel Serras Pereira. São Paulo: Almedina, 2005 (b)

BERGSON, Henri. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

BERGSON, Henri. *Duração e simultaneidade*. Trad. de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (b)

BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.

BERGSON, Henri. Introduction a la métaphysique. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Librairie Armand Colin: Paris, 1903. Original disponível In: URL: <http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-11057&I=5&M=tdm>.

BERGSON, Henri. *L'Évolution créatrice*. (Edition critique). Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

BERGSON, Henri. *O Pensamento e o Movente: ensaios e conferências*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BERGSON, Henri. *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção tópicos)

BERGSON, Henri. *Mélanges*. Textes publiés et annotés par André Robinet. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

BERGSON, Henri. Métaphysique. In: *Leçons Clermontoises I: Texte établi, présenté et annoté par Renzo Raghianti*. Paris: L'Harmattan, 2003.

BERGSON, H. *Œuvres*. Édition du Centenaire, Textes annotés par André Robinet, Introduction de Henri Gouhier. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

DEMAIS OBRAS DE REFERÊNCIA SOBRE BERGSON:

BARBARAS, R. *Le Tournant de l'expérience*. Philosophie, Paris: Les éditions de minuit, n° 54, 1997.

BARTHÉLEMY-MADAULE, Madaleine. *Bergson adversaire de Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966

BOURGEOIS, Bernard. Bergson et l'idéalisme allemande. In: *Bergson, Naissance d'une philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

CANGUILHEM, G. Commentaire au troisième chapitre de L'évolution créatrice. *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, XX, n° 5-6, 1943, e XXI, n°7, 1943.

CAPPELO, M. A. C. *Crítica e ontologia na filosofia de Bergson*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2005. Tese (Doutorado em Filosofia).

CONRY, Yvette – *L'Évolution Créatrice d'Henri Bergson, Investigations critiques*. Paris, L'Harmattan, 2000.

DELBOS, V. *Matière et mémoire* par Henri Bergson, étude critique. *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1897.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999.

DELEUZE, Gilles. "Bergson, 1859-1941". In: *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELHOMME, J. Durée et vie chez Bergson. *Les études bergsoniennes*, Paris: PUF, vol.II, 1949.

GAYON, Jean. Bergson entre science et métaphysique. In: WORMS, Frederic. (ed.) et al. *Annales bergsoniennes III: Bergson et la science*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

GOUHIER, H. *Bergson dans l'Histoire de la Pensée Occidentale*. Paris: Vrin, 1989.

HUSSON, L. *L'Intellectualisme de Bergson*. Paris: PUF, 1947.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France, coll. Quadrige, 1989.

LAPOUJADE, David. Intuition et sympathie chez Bergson. In: WORMS, Frederic. (ed.) et al. *Annales bergsoniennes III: Bergson et la science*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Bergson e Kant*. In: Cadernos de História e Filosofia da Ciência 5. Campinas: 1983, pp. 19-28.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Intuição e Discurso Filosófico*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

MANIGLIER, Patrice. Bergson estruturalista? In: Débora Morato Pinto, Silene Torres Marques (org.). *Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.

MIQUEL, Paul-Antoine. *Bergson ou l'Imagination métaphysique*. Paris: Kimé, 2007.

MONTEBELLO, Pierre. Bento Prado et la gènes de l'Intelligence chez Bergson. In: WORMS, Frederic. (ed.) et al. *Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

MONTEBELLO, Pierre. *L'autre métaphysique*. Paris: Desclee De Brouwer, 2003.

MULLARKEY, John. La naturalisation de la métaphysique: la théorie bergsonienne de la possibilité appliquée à la science et la philosophie. In. *Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

PRADO JR., Bento. *Presença e Campo Transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.

PHILONENKO, A. *BERGSON ou de la Philosophie Comme Science Rigoureuse*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.

ROBINET, A. *Bergson et les métamorphoses de la durée*. Paris: Seghers, 1966.

ROMANO, Claude. *Bergson métaphysicien et critique de la métaphysique*. In: Philosophie, n° 70, 2001, p.72-92.

REQUIER, Camille. Intuition et méthode chez Bergson. In: *Revue trans-paraitre: L'intuition*. Premier numéro, 2007.

THEAU, J. *La critique bergsonienne du concept*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

THIBAUDET, A. *Le Bergsonisme*. Paris: Éditions Nouvelle Revue Française, t. I, 1923.

TROTIGNON, P. *L'Idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

VIEILLARD-BARON, J. L. *Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

VIEILLARD-BARON, J.L., “*L'intuition de la durée, expérience intérieure, et fécondité doctrinale*” dans *Bergson – la durée et la nature*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000.

WORMS, Frédéric. L'intuition et l'intelligence, Kant et Bergson. In: *Les philosophies françaises et la science: dialogue avec Kant*. Paris: 2001; n°50, pp. 105-117.

WORMS, Frédéric. A concepção bergsoniana do tempo. In: *Dois pontos*. Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos, vol.1, n°1, 2004, PP. 129-149.

WORMS, Frédéric. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

WORMS, Frédéric. Un empirisme métaphysique? In: WORMS, Frederic. (ed.) et al. *Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

TEXTOS COMPLEMENTARES

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. A. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.